لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُم

بَدَائِعُ الصَّنَائِعِ

فِي

تَرْتِيبِ الشَّرَائِعِ

تالیف

الامام علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی

الملقب بملک العلماء رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ۵۸۷ھ

جلد اوّل

کتاب الطہارۃ ، کتاب الصلوٰۃ

مترجم

ڈاکٹر محمود الحسن عارف

مرکزِ تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ، لاہور

سلسلہ مطبوعات نمبر ۴۰

نام کتاب	بدائع الصنائع جلد اول (مترجم)
طابع	ارشد حسین (جی ایم)
مطبع	موڈ پرنٹرز ۴۳ ریٹیگن روڈ لاہور
زیر اہتمام	حافظ غلام حسین قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل
طبع اول	ستمبر ۱۹۹۳ء
تعداد	گیارہ سو (۱۱۰۰)
قیمت	۴۰۰/= روپے

انتساب

اُستادِ گرامی

مولانا الحاج **عبدالمجید صاحب** مدظلہ العالی

شیخ الحدیث جامعۂ اسلامیہ باب العلوم کہروڑپکا

کے نام

جن کی فکری سرپرستی نے ہر مشکل میں میری مدد فرمائی

محمود الحسن عارف

فہرستِ عنوانات بدائع الصنائع، جلد اوّل

عنوانات	صفحہ نمبر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ وحدہ والصلاۃ والسلام علی من لا نبی بعدہ ! اما بعد

ہندوستان میں مسلم حکومت جب زوال پذیر ہوئی تو مغربی استعماری قوتوں نے یہاں اپنا اقتدار قائم کرنے کی تگ و دو شروع کردی جس میں انگریز کامیاب ہوئے۔ فرانسیسی اور ولندیزی قوتیں شکست کھا کر یہاں سے بھاگ گئیں۔ انگریز نے اقتدار سنبھالنے کے بعد جس چیز کو شدت سے محسوس کیا وہ مسلمانوں کا نظام تعلیم تھا جس کے زیر اثر مسلمان ہر زمانے کا ساتھ دے سکنے کے قابل تھے اور جس کے بل بوتے پر وہ پچھلے کئی سو سال سے ہندوستان پر حکمرانی کر رہے تھے۔ چنانچہ اس نے سب سے پہلے اس نظام پر کاری ضرب لگائی اور اس نظام تعلیم کے بنیادی مرکز یعنی مسجد اور متعلقین مسجد کے معاشی پروگرام کو مفلوج کردیا اور تمام اوقاف کو بحق سرکار ضبط کرلیا۔ دوسری طرف انگریز نے اپنا نظام تعلیم رائج کیا اور عربی فارسی پڑھنے کے رواج کو کم کردیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان بچے جو پہلے عربی فارسی پڑھتے تھے اور ان زبانوں میں موجود دینی لٹریچر پر عبور حاصل کرلیتے تھے وہ مسلمان بچے مکمل طور پر دینی لٹریچر سے محروم ہوگئے اور آہستہ آہستہ یہ صورت حال پیدا ہوگئی کہ مسلمانوں میں خود ایک ایسا طبقہ پیدا ہوگیا جو اسلام کو دیگر مذاہب کی طرح جامد و ساکت اور چند رسوم کا پابند مذہب سمجھنے لگ گیا اور اسلامی فقہ کو زمانے کا ساتھ دینے کی صلاحیت سے عاری سمجھ کر انگریزی نظام عدالت، نظام تعلیم، نظام معاشیات، نظام معاشرت ہی کو اپنانے میں اپنی فلاح و صلاح کا پرچار کرنے لگ گیا۔ یہ صورت حال اس قدر خطرناک حد تک بڑھ گئی کہ مذہب خدا اور بندے کے درمیان ایک انفرادی معاملہ تصور کیا جانے لگا۔ اس کی اجتماعی حیثیت ختم ہوگئی۔ نتیجتاً لادینی جمہوریت کا تصور ہندوستان کے مسلمانوں میں عام ہوگیا اور یہ جہالت اس قدر گمبھیر ہوگئی کہ سیاسی طور پر مسلمانوں کے بیدار ہوجانے اور پاکستان حاصل کرلینے کے بعد بھی مسلمان علمی طور پر دینی تعلیمات کے بارے میں قلاش ہی رہے۔ اور اپنی ہیئت اجتماعیہ کو اسلامی قالب میں نہ ڈھال سکے بلکہ خالص دینی معاملہ احوال الشخصیہ میں پاکستان میں فیملی لاز کے نام سے ایک قانون نافذ ہوا جس کی بعض شقیں خالص غیر اسلامی تھیں جو اب تک اس ملک میں رائج ہے اور تلقی بالقبول کی صورت اختیار کرچکا ہے۔ یہ سب کچھ کیوں ہوا؟

صرف اس لئے کہ خواندہ لوگوں کی اکثریت دینی علوم پر دسترس نہیں رکھتی۔ کیا اب یہ ممکن ہے کہ ہر شخص عربی زبان سیکھے ظاہر ہے کہ ایسا ناممکن ہے تو پھر کیا کیا جائے کہ ہر شخص دینی علوم سے بہرہ ور ہوسکے اور اپنی زندگی کو صحیح اسلامی خطوط پر چلاسکے۔ اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ دینی لٹریچر جو عربی اور فارسی زبانوں میں موجود ہے اس کو اردو میں ترجمہ کر کے پیش کیا جائے تاکہ آج کا قاری پڑھ کر یہ محسوس کرسکے کہ دینی لٹریچر میں اس کی زندگی کے ہر سوال کا جواب موجود ہے۔

اسی ضرورت کے پیش نظر مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے سابق ڈائریکٹر مولانا سید محمد

متین ھاشمی رحمہ اللہ نے ایک پروگرام مرتب کیا جس میں یہ طے پایا کہ اہم کتب فقہ کے اردو تراجم شائع کئے جائیں تا کہ عام پڑھا لکھا پاکستانی مسلمان دینی علوم پر دسترس حاصل کر سکے۔ اہم دینی کتب میں سب سے پہلے جس کتاب کا ترجمہ ضروری خیال کیا گیا وہ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں یعنی "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی" ہے۔

علامہ علاؤالدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی الحنفی رحمہ اللہ چھٹی صدی ہجری میں ہوئے ہیں آپ کو اللہ تعالی نے ایسا ذہن عطا فرمایا تھا کہ کسی بھی معاملہ میں حکم لگاتے وقت اس معاملے کے تمام پہلوؤں پر نظر عمیق ڈالے بغیر کبھی فیصلہ نہ کرتے۔ چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی یہ کتاب اپنی جزئیات اور اصول کے اعتبار سے آج پندرہویں صدی ہجری میں بھی احوال و ظروف کے حوالہ سے بالکل نئی معلوم ہوتی ہے۔ اسی خوبی کی وجہ سے اس کتاب کا ترجمہ کرانے کا فیصلہ ہوا۔

آج جب ادارہ اس کتاب کو شائع کر رہا ہے تو وہ ایک ہستی بڑی شدت سے یاد آ رہی ہے جو اس سارے پروگرام کی روح رواں تھی جس نے نہائیت مختصر سے عملہ کے ساتھ بڑے بڑے علمی کام سرانجام دیئے۔ جس کی تربیت نے سٹاف میں علمی کاموں کیلئے رضاکارانہ وارفتگی پیدا کی۔ جو بہت بڑا عالم دین تھا مگر خاکساری اس کا وطیرہ تھی۔ میری مراد مولانا و مخدومنا سید محمد متین ھاشمی کی ذات والاصفات ہے اللہ تعالی کروٹ کروٹ ان پر رحمتیں نازل فرمائے۔

اس کام کو پائیہ تکمیل تک پہنچانے میں ادارہ کے ساتھ بہت سی معاون ایجنسیوں نے تعاون کیا جن میں متروکہ وقف املاک بورڈ حکومت پاکستان اور پنجاب لائبریری فاؤنڈیشن سر فہرست ہیں۔ ہم ان کے اس تعاون پر ان اداروں کے سربراہان کے ممنون ہیں۔

بدائع الصنائع کی جلد اول اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے۔ اس میں **کتاب الطہارت**، اور **کتاب الصلواۃ** کے مسائل بڑی شرح و بسط اور تمامتر جزئیات کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔

اس جلد کو شائع کرنے میں مجھے جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ایڈیٹر اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور کا خصوصی تعاون حاصل رہا جنہوں نے ترجمہ کو ادارہ ہذا کے معیار کے مطابق بنانے میں بڑی کاوش کی۔ ادارہ اس سلسلے میں ان کا شکر گزار ہے۔

میں جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب جونئیر ریسرچ آفیسر اور جناب حافظ عبد الحفیظ صاحب ریسرچ اسسٹنٹ جنہوں نے اس کام میں خصوصی دلچسپی لی کا بہت شکر گزار ہوں۔ ان کے تعاون کے بغیر یہ کام پایہ تکمیل کو نہ پہنچ سکتا تھا۔

ادارہ نے پروف ریڈنگ اور طباعت کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم قارئین اگر کہیں کوئی غلطی محسوس کریں تو مطلع فرماویں تا کہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین

قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل - مورخہ ۸/جون ۱۹۹۳ء

تقدیم

از مترجم

الکاسانیؒ کے حالات زندگی اور بدائع الصنائعؒ کی علمی حیثیت

یہ جون ۱۹۸۸ء کے ابتدائی عشرے کا قصہ ہے، کہ راقم الحروف کو "مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری" کے ڈائریکٹر ـــــ مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب جواب رحمہ اللہ ہوگئے کا پیغام ملا کہ" بدائع الصنائعؒ کی ایک جلد کا ترجمہ مطلوب ہے، کیا تم کر سکو گے؟ ـــــ تو چونکہ بدائع الصنائع" کے فاضل مؤلف ـــــ الکاسانیؒ میرے ممدوحین کی فہرست میں نمایاں طور پر شامل ہیں، اسی لیے اس پیشکش کا جواب اثبات ہی میں دیا جا سکتا تھا، پھر جب مولانا ـــــ مرحوم ـــــ نے بالمشافہہ ملاقات میں اس پیشکش کا اعادہ فرمایا، تو راقم الحروف نے نہ صرف اس پیشکش کو قبول کیا، بلکہ رضا کارانہ طور پر اس کا مقدمہ لکھنے کی ذمہ داری بھی قبول کر لی۔

یوں تو بدائع الصنائع کو پہلے بھی کئی مرتبہ دیکھنے اور مطالعہ کرنے کا موقعہ ملا تھا، مگر جب راقم نے اسے ترجمہ کرنے کی غرض سے دیکھا، تو بظاہر عام فہم اور آسان دکھائی دینے والی کتاب بہت گہری اور پر از معانی نظر آئی، یوں ترجمہ کرنے کے ساتھ ساتھ فاضل مؤلفؒ کیلئے میری دلی عقیدت و محبت میں بھی اضافہ ہوتا رہا۔ چنانچہ جب قریباً چھ ماہ کے عرصے میں اس کے ترجمہ اور نظر ثانی سے فراغت ہوئی، تو الکاسانیؒ کی حیات و کردار کے کئی مخفی گوشے نگاہوں کے سامنے آچکے تھے ـــــ تاہم جب راقم نے ان کے حالات زندگی مرتب کرنے کے لیے دستیاب مآخذ کی جانب رجوع کیا، تو ایک بار پھر سخت حیرت واستعجاب نے آن گھیرا۔ تاریخ فقہ کی اہم ترین اور وقیع ترین کتاب کے عظیم مصنفؒ کے متعلق یہ گمان بھی نہیں ہو سکتا تھا، کہ اس کی زندگی کے اہم واقعات بھی نگاہوں سے اوجھل ہوں گے؟ مگر یہاں یہی غیر متوقع گمان حقیقت کا روپ دھارے ان لوگوں کا منہ چڑا رہا ہے، جو اس کتاب کے مصنف کے حالات پڑھنے اور جاننے کا شوق رکھتے ہیں ـــــ بایں ہمہ راقم الحروف مایوس نہیں ہوا اور بحمد اللہ کہ تلاش ناکام بھی نہیں ہوئی، یہ الگ بات ہے کہ اس سے قلب و نظر کی ویسی سیرابی نہیں ہوتی، جیسی کہ ہونی چاہیئے تھی، اسی لیے مجھے ابتداءً یہ اعتراف کر لینا چاہیئے، کہ جس شخصیت پر لکھنے کے لیے میں احرام باندھ رہا ہوں، میں اس کے علمی اور فکری پہلوؤں کا احاطہ نہ کر سکوں گا، تاہم چونکہ میرے نزدیک یہ بات دانشمندی سے بعید ہے کہ چراغ شب کو محض اس لیے بجھا دیا جائے، کہ وہ سورج کی طرح کائنات کی تاریکیوں اور ظلمتوں کو دور نہیں کر سکتا۔ فی الحقیقت میری یہ کوشش

متین ہاشمی رحمہ اللہ نے ایک پروگرام مرتب کیا جس میں یہ طے پایا کہ اہم کتب فقہ کے اردو تراجم شائع کئے جائیں تا کہ عام پڑھا لکھا پاکستانی مسلمان دینی علوم پر دسترس حاصل کر سکے۔ اہم دینی کتب میں سب سے پہلے جس کتاب کا ترجمہ ضروری خیال کیا گیا وہ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں یعنی "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی" ہے۔

علامہ علاؤالدین ابو بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی رحمہ اللہ چھٹی صدی ہجری میں ہوئے ہیں آپ کو اللہ تعالی نے ایسا ذہن عطا فرمایا تھا کہ کسی بھی معاملہ میں حکم لگاتے وقت اس معاملے کے تمام پہلوؤں پر نظر عمیق ڈالے بغیر کبھی فیصلہ نہ کرتے۔ چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی یہ کتاب اپنی جزئیات اور اصول کے اعتبار سے آج پندرھویں صدی ہجری میں بھی احوال و ظروف کے حوالہ سے بالکل نئی معلوم ہوتی ہے۔ اسی خوبی کی وجہ سے اس کتاب کا ترجمہ کرانے کا فیصلہ ہوا۔

آج جب ادارہ اس کتاب کو شائع کر رہا ہے تو وہ ایک ہستی بڑی شدت سے یاد آ رہی ہے جو اس سارے پروگرام کی روح رواں تھی جس نے نہائیت مختصر سے عملہ کے ساتھ بڑے بڑے علمی کام سرانجام دیئے۔ جس کی تربیت نے سٹاف میں علمی کاموں کیلئے رضا کارانہ وارفتگی پیدا کی۔ جو بہت بڑا عالم دین تھا مگر خاکساری اس کا وطیرہ تھی۔ میری مراد مولانا و مخدومنا سید محمد متین ہاشمی کی ذات والا صفات ہے اللہ تعالی کروٹ کروٹ ان پر رحمتیں نازل فرمائے۔

اس کام کو پائیہ تکمیل تک پہنچانے میں ادارہ کے ساتھ بہت سی معاون ایجنسیوں نے تعاون کیا جن میں متروکہ وقف املاک بورڈ حکومت پاکستان اور پنجاب لائبریری فاؤنڈیشن سر فہرست ہیں۔ ہم ان کے اس تعاون پر ان اداروں کے سربراہان کے ممنون ہیں۔

بدائع الصنائع کی جلد اول اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے۔ اس میں **کتاب الطهارت**، اور **کتاب الصلواۃ** کے مسائل بڑی شرح و بسط اور تمامتر جزئیات کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔

اس جلد کو شائع کرنے میں مجھے جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ایڈیٹر اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور کا خصوصی تعاون حاصل رہا جنھوں نے ترجمہ کو ادارہ ہذا کے معیار کے مطابق بنانے میں بڑی کاوش کی۔ ادارہ اس سلسلے میں ان کا شکر گزار ہے۔

میں جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب جونئیر ریسرچ آفیسر اور جناب حافظ عبد الحفیظ صاحب ریسرچ اسسٹنٹ جنھوں نے اس کام میں خصوصی دلچسپی لی کا بہت شکر گزار ہوں۔ ان کے تعاون کے بغیر یہ کام پایہ تکمیل کو نہ پہنچ سکتا تھا۔

ادارہ نے پروف ریڈنگ اور طباعت کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم قارئین اگر کہیں کوئی غلطی محسوس کریں تو مطلع فرماویں تا کہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جا سکے۔

فقیر غلام حسین

قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل - مورخہ ۱۸ جون ۱۹۹۳ء

تقدیم

از مترجم

الکاسانیؒ کے حالاتِ زندگی اور بدائع الصنائعؒ کی علمی حیثیت

یہ جون ۱۹۸۸ء کے ابتدائی عشرے کا قصہ ہے کہ راقم الحروف کو "مرکزِ تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے ڈائریکٹر ــــ مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب جواب رحمہ اللہ ہوگئے کا پیغام ملا کہ "بدائع الصنائعؒ کی ایک جلد کا ترجمہ مطلوب ہے، کیا تم کر سکو گے؟ ــــ تو چونکہ "بدائع الصنائع" کے فاضل مؤلف ــــ الکاسانیؒ میرے ممدوحین کی فہرست میں نمایاں طور پر شامل ہیں، اسی لیے اس پیشکش کا جواب اثبات ہی میں دیا جا سکتا تھا، پھر جب مولانا ــــ مرحوم ــــ نے بالمشافہہ ملاقات میں اس پیشکش کا اعادہ فرمایا، تو راقم الحروف نے نہ صرف اس پیشکش کو قبول کیا، بلکہ رضا کارانہ طور پر اس کا مقدمہ لکھنے کی ذمہ داری بھی قبول کر لی۔

یوں تو بدائع الصنائع کو پہلے بھی کئی مرتبہ دیکھنے اور مطالعہ کرنے کا موقعہ ملا تھا، مگر جب راقم نے اسے ترجمہ کرنے کی غرض سے دیکھا، تو بظاہر عام فہم اور آسان دکھائی دینے والی کتاب بہت گہری اور پُر از معانی نظر آئی، یوں ترجمہ کرنے کے ساتھ ساتھ فاضل مؤلفؒ کیلئے میری دلی عقیدت و محبت میں بھی اضافہ ہوتا رہا۔ چنانچہ جب قریباً چھ ماہ کے عرصے میں اس کے ترجمہ اور نظرِ ثانی سے فراغت ہوئی، تو الکاسانیؒ کی حیات و کردار کے کئی مخفی گوشے نگاہوں کے سامنے آچکے تھے ــــ تاہم جب راقم نے ان کے حالاتِ زندگی مرتب کرنے کے لیے دستیاب مآخذ کی جانب رجوع کیا، تو ایک بار پھر سخت حیرت و استعجاب نے آن گھیرا ــــ تاریخ فقہ کی اہم ترین اور وقیع ترین کتاب کے عظیم مصنفؒ کے متعلق یہ گمان بھی نہیں ہو سکتا تھا، کہ اس کی زندگی کے اہم واقعات بھی نگاہوں سے اوجھل ہوں گے؟ مگر یہاں یہی غیر متوقع گمان حقیقت کا روپ دھارے ان لوگوں کا منہ چڑا رہا ہے، جو اس کتاب کے مصنف کے حالات پڑھنے اور جاننے کا شوق رکھتے ہیں ــــ بایں ہمہ راقم الحروف مایوس نہیں ہوا اور بحمد اللہ کہ تلاش ناکام بھی نہیں ہوئی، یہ الگ بات ہے کہ اس سے قلب و نظر کی ویسی سیرابی نہیں ہوتی، جیسی کہ ہونی چاہیئے تھی، اسی لیئے مجھے ابتداءً یہ اعتراف کر لینا چاہیئے، کہ جس شخصیت پر لکھنے کے لیئے میں احرام باندھ رہا ہوں، میں اس کے علمی اور فکری پہلوؤں کا احاطہ نہ کر سکوں گا، تاہم چونکہ میرے نزدیک یہ بات دانشمندی سے بعید ہے کہ چراغ شب کو محض اس لیے بجھا دیا جائے، کہ وہ سورج کی طرح کائنات کی تاریکیوں اور ظلمتوں کو دور نہیں کر سکتا۔ فی الحقیقت میری یہ کوشش

بھی اندھیری رات میں چراغ جلانے کے مترادف ہے۔

۱- الکاسانی کا عہد (۴۹۰ھ تا ۵۸۷ھ)

ہمارے ممدوح الکاسانی ایک بڑے ہی پُر آشوب زمانے میں پیدا ہوئے؛ ان کے عہدِ حیات میں ایک طرف تو صلیبی جنگوں کا سلسلہ عروج پر تھا اور دوسری جانب وسطِ ایشیا کے افق سے تاتاریوں (مغلوں) کی سرخ آندھی اٹھنے کا آغاز ہو چکا تھا، اسی بنا پر انہوں نے تین مختلف حکومتوں کے سائے میں زندگی کے ایام بسر فرمائے۔

الکاسانی کی ولادت تو بلاشبہ "کاسان" نامی ایک چھوٹے سے قصبے میں ہوئی، جسے تاتاریوں نے چھٹی صدی ہجری کے آخری ربع میں لوٹ کر ویران کیا، مگر ان کی تمام تعلیم و تربیت "سمرقند" کے مشہور و معروف شہر میں ہوئی تھی، جس کی خاک سے بلا مبالغہ ہزاروں علماء و فضلاء، فقہا اور ناموران علم و فن نے جنم لیا۔[۱]

پانچویں صدی ہجری کے اواخر اور چھٹی صدی ہجری کے اوائل میں جب الکاسانی نے یہاں ہوش کی آنکھیں کھولیں، تو اس وقت مشہور سلجوقی فرمانروا سلطان سنجر (۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء — ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء) سمرقند کے حاکم بدرخان کو شکست دے کر اس تمام علاقے پر قابض ہو چکا تھا (۴۹۵ھ/۱۱۰۱ — ۱۱۰۲ء) اور اس کی جانب سے سمرقند اور اس کے مضافات پر اس کا خواہر زادہ محمد ارسلان خان بن سلیمان بن بغرا خان، حاکم تعینات تھا۔ مگر ۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء میں اس نے سلطان سنجر کے خلاف بغاوت کر دی، جس کی پاداش میں اسے گرفتار کر کے، اس کی جگہ امیر حسین یا حسن تگین کو اور اس کی وفات کے بعد محمود بن محمد خان بن سلیمان کو اس تمام علاقے کا حاکم مقرر کر دیا گیا؛ چنانچہ ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء تک یہی انتظام برقرار رہا، مگر اسی سال قرہ خطائی (یا قرہ ختائی) قبیلے کے حاکم نے، جس کا لقب گورخان (اول، م ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء) تھا سلطان سنجر کی فوج کو شکست دے کر اس تمام علاقے پر قبضہ جما لیا؛ چنانچہ ۶۰۷ھ/۱۲۰۴ء تک اس علاقے پر گورخانیوں کا تسلط رہا ـــــ بیان کیا جاتا ہے کہ گورخان کی بیوی نے ۱۱۵۰ء تک، اس کے بیٹے نے ۱۱۶۳ء تک اس کی بیٹی نے ۱۱۷۸ء تک اور اس کے پوتے نے ۱۲۱۱ء تک حکومت کی۔[۲]

بعض قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ علاقے کے مسلمان قرہ ختائی حکومت کو چنداں پسند نہیں کرتے تھے، اسی بنا پر بقول الجوینی سمرقند کے حاکم عثمان نے ان کے خلاف بغاوت کر دی تھی، جسے سختی سے دبا دیا گیا غالباً انہی حالات میں الکاسانی اپنے اہل خاندان سمیت نقل مکانی کر کے "ایشیائے کوچک" کی مسلمان حکومت میں چلے گئے، جسے اس زمانے میں "حکومتِ روم" کہا جاتا تھا ـــــ ان کی یہ نقل مکانی لازمی طور پر ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء کے بعد کا واقعہ ہے۔

جب الکاسانی سمرقند کو چھوڑ کر قونیہ میں تشریف لائے، جو اس زمانے میں عراق کی سلجوقی حکومت کا پایۂ تخت تھا، تو اس وقت علاقے پر ابوالفتح غیاث الدین سلطان مسعود بن محمد (م ۵۴۷ھ/۱۱۵۲ء) کی حکمرانی تھی، جو اپنے بھائی سلطان طغرل کی جوان سال موت ۵۲۸ - ۵۲۹ھ/۱۱۳۴ء کے بعد علاقے کا

---

[۱] اس کی تفصیل کیلیے دیکھیے کتب سیر و تذکرہ (مثلاً عمر رضا کحالہ کی معجم المؤلفین، بروکلمان کی تاریخ ادب اللغۃ العربیہ وغیرہ) میں مادہ السمرقندی۔

[۲] ملاحظہ ہو SCHAEDER H.H کا مقالہ سمرقند، در اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ۱۱: ۲۸۹ تا ۲۹۲۔

واحد حکمران تسلیم کیا جاتا تھا ۔۔۔ اس کی وفات کے بعد اس کے بیٹے قلیج ارسلان ثانی (۵۵۰ھ/۱۱۵۵ء ۔ ۵۹۲ھ/۱۱۹۵ء) نے اس تمام علاقے پر اپنا قبضہ مستحکم کر لیا اور اس تمام علاقے سے دانشمند یہ خاندان کا مکمل خاتمہ کر دیا۔[1]

اگرچہ کسی ماخذ سے ایسی کوئی صراحت نہیں ملتی، تاہم بعض قرائن سے، جن کی تشریح ہم اپنے مقام پر کریں گے، یہ واضح ہوتا ہے، کہ الکاسانی اسی حکمران (قلیج ارسلان) کے دربار سے متعلق رہے اور اسی کے روبرو مناظرے کا وہ واقعہ پیش آیا، جو دربار حلب میں ان کے پہنچنے اور مدرسہ الحلاویہ میں ان کی صدر مدرسی کا سبب بنا۔

حلب چھٹی صدی ہجری کے ابتدائی ربع میں فرنگیوں کے حملوں کا خصوصی ہدف بنا ہوا تھا، مگر یہاں کے غیور مسلمانوں نے ان کے خلاف شدید مقاومت کی اور شہر کے دروازے نہ کھولے؛ بالآخر سلطان مسعود طغرل نے اپنے ایک امیر قتلغ کو حلب کا شہر دے کر اس پر قبضہ کرنے کے لیے روانہ کر دیا، مگر وہ شہر پر قابض ہو جانے کے باوجود اہلِ شہر کو اپنا مطیع نہ کر سکا (۵۲۴ھ/۱۱۲۹ء) اہلِ شہر نے اس کو قلعے میں محصور کر دیا اور آتابک زنگی سے مدد کی درخواست کی، جس پر اس نے اپنے ایک امیر "قراقوش" کو اہلِ شہر کی امداد کے لئے روانہ کر دیا، بعد ازاں ۵۲۵ھ/۱۱۳۰ء میں سلطان مسعود نے بھی اس شہر پر آتابک زنگی کا قبضہ تسلیم کر لیا ۔۔۔ ۵۴۱ھ/۱۱۴۶ء میں اس کے انتقال کے بعد اس کا نامور بیٹا سلطان نورالدین محمود زنگی موصل، حلب اور دیگر شامی علاقوں کا حاکم بن گیا اور اپنی وفات ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء تک بدستور یہاں کا حاکم رہا ۔۔۔ چنانچہ الکاسانی اسی کے دربار میں شاہ سلجوق کا پیغام لے کر تشریف لائے اور سلطان زنگی کی جانب سے مدرسہ الحلاویہ کی صدر مدرسی پر مامور ہوئے۔

سلطان نورالدین کے بعد اس کا بیٹا الملک الصالح اس کا جانشین ہوا، مگر اس کے ۵۷۷ھ/۱۱۸۱ء میں انتقال کر جانے کے بعد موصل کے حاکم عزالدین مسعود اول نے جو الملک الصالح اسماعیل کا جانشین تھا، حلب حاکم سنجار کو دے دیا، مگر وہ سلطان صلاح الدین ایوبی (۵۳۲ھ/۱۱۳۸ء تا ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء) سے حلب کو نہ بچا سکا (۵۷۹ھ/۱۱۸۳ء) سلطان صلاح الدین ایوبی نے یہاں اپنے بیٹے الملک الظاہر غازی ۵۶۸ھ/۱۱۷۲-۱۱۷۳ء تا ۶۱۳ھ/۱۲۱۵ء) کو اپنا نائب اور بعد ازاں اس علاقے کا مختار حاکم بنا دیا، اسی حکمران کے عہد میں الکاسانی کا انتقال ہوا اور ان کے بیٹے کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری اسی نیک دل حاکم نے اٹھائی۔[2]

۲۔ پیدائش، نام، کنیت اور القاب

الکاسانی تاریخ کے ان فرزندوں میں سے ایک ہیں کہ جن کے پیدا ہونے کی کسی کو کانوں کان خبر نہیں ہوتی، مگر جب وہ دنیا سے رخصت ہوتے ہیں تو ایک عالم ان کے فراق میں نوحہ کناں ہوتا ہے ۔۔۔ چنانچہ ہم دیکھتے

---

[1] دیکھیے "J. H. KRAMERS": مقالہ قلیج ارسلان، در اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ۱۶/۲، ۲۹۶-۲۹۸۔

[2] دیکھیے ابن العدیم: تاریخ حلب، مطبوعہ دمشق، جلد دوم، جلد سوم، طبع سامی الدہان۔

ہیں کہ کسی بھی کتاب میں ان کا سن پیدائش اشارے کنایے میں بھی مذکور نہیں ہے، تاہم بعض قرائن [1] سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۴۹۰ھ / ۱۰۹۱ء سے لے کر ۵۰۰ھ / ۱۱۰۶ء کے مابین وسطِ ایشیاء۔ (CEN-TRAL ASIA) کے علاقۂ فرغانہ کے ایک تاریخی قصبے کاسان میں پیدا ہوئے اسی آبائی مسکن کی نسبت سے انہیں "الکاسانی" کہا جاتا ہے، جبکہ بعض تذکرہ نگاروں نے انہیں "الکاشانی" بھی لکھا ہے [2]۔ جو صریحاً غلط ہے۔

وسطِ ایشیاء کا یہ خطہ جہاں الکاسانی نے آنکھ کھولی صدیوں تک اسلامی تہذیب و تمدن اور اسلامی علوم و فنون کا مولد و مسکن رہا۔ اس خاک سے سیکڑوں نہیں، ہزاروں علماء و فقہاء اور رجال علم اٹھے، جن کے علمی اور فکری کارنامے تاریخ اسلام کا زرّیں باب ہیں، بلکہ اگر یہ کہا جائے تو بجا ہوگا کہ عربوں کے بعد اسلامی علوم و فنون کی اگر کسی قوم نے خدمت کی اور اسے منزلِ کمال تک پہنچانے کی مساعی جمیلہ کیں، تو وہ اسی خطے کے لوگ تھے، مگر تاریخ کا یہ کتنا بڑا المیہ ہے کہ آج انہیں اپنے آباء کے علمی و فکری کارناموں کا علم نہیں اور ان کی نئی نسل ایک ایسے ماحول میں آنکھ کھول رہی ہے، جس میں کسی ماتریدی، کسی مرغینانی، کسی الکاسانی کسی القدوری، کسی سمرقندی اور کسی بخاری کی ضرورت نہیں ہے۔

نام کی تحقیق: عام طور پر الکاسانی کا نام:

---

[1] ہمارے اس قیاس کے مؤیدات حسبِ ذیل ہیں: (۱) جیسا کہ آگے بیان ہوگا، ۵۲۸ھ / ۱۱۳۴ء یا ۵۳۹ھ / ۱۱۴۴ء ان کے استادِ محترم علامہ السمرقندی کا سال وفات ہے، جبکہ یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ الکاسانی نے سب سے زیادہ فیض صحبت السمرقندی ہی سے پایا، اور انہوں نے اپنے شاگرد کی اعلیٰ لیاقت دیکھ کر اپنی صاحبزادی فاطمہ ان سے بیاہ دی۔ لہٰذا گمان کیا جا سکتا ہے کہ اس وقت ان کی کم از کم عمر ۳۰ اور ۴۰ سال کے مابین ہوگی، (۲) ان کی وفات ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء میں ہوئی، جبکہ وہ بڑھاپے کی عمر میں تھے، اس سے بھی گمان ہوتا ہے کہ ان کی پیدائش پچھلی صدی کے اواخر یا اس صدی کے اوائل میں ہوئی ہوگی، واللہ اعلم۔ (۳) ان کے ایک استاد میمون المکحولی کا سال وفات ۵۰۸ھ ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس سال تک وہ سن رشد کو پہنچ چکے تھے۔

[2] کاسان وسطِ ایشیاء میں ایک قدیم قصبہ تھا۔ بقول ابن حوقل کاسان ایک شہر اور ناحیہ کا نام تھا، جس کے تحت متعدد بستیاں تھیں، جبکہ یاقوت حموی (معجم البلدان، ۴: ۲۷۴، مطبوعہ لائیڈن) کے مطابق یہ علاقہ ماوراء النہر یعنی دریائے سیحون کی پرلی جانب وادی اخسیکث کے دہانے پر واقع ایک شہر تھا۔ مگر احمد الکاتب نے اسے فرغانہ کے علاقے کا ایک قصبہ قرار دیا ہے، اور صاحب اللباب کے مطابق وہ شاس کی پرلی جانب واقع تھا۔ صاحب تقویم البلدان (ص ۵۰۰) نے ان دونوں بیانات میں تطبیق دیتے ہوئے لکھا ہے کہ عین ممکن ہے کہ یہ قصبہ شاس سے پرلی طرف مگر فرغانہ کی اقلیم میں ہی واقع ہو۔ مذکورہ مآخذ کے مطابق جب ترکوں (مغول) نے ترکستان پر حملہ کر کے اسے تباہ کیا، تو اس کے نتیجے میں یہ عظیم علمی قصبہ بھی ویران ہوگیا۔ ترکوں یعنی مغلوں کا یہ حملہ چنگیز خان (۱۲۰۶ — ۱۲۲۷ء) کے زمانے کا قصہ ہے، اس طرح گویا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس علمی شہر کی رونقیں ساتویں / تیرھویں صدی میں ختم ہوئیں۔

"علاؤالدین ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاسانی"[1]

لکھا جاتا ہے[2] جس سے متبادر ہوتا ہے کہ ان کا نام "علاؤالدین"، کنیت ابوبکر اور نسبت الکاسانی تھی؛ مگر حقیقت میں علاؤالدین ان کا نام نہیں، لقب تھا، چنانچہ سبط ابن العجمی نے اپنی کتاب "کنوز الذہب فی تاریخ حلب" میں بالصراحت لکھا ہے، کہ:

"ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاشانی الملقب بہ علاؤالدین"[3]

لہٰذا یہ سوال بدستور رہتا ہے کہ ان کا اصل نام کیا تھا۔ اس کی بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ فاضل مؤلفؒ نے کسی جگہ بھی اپنا نام بالصراحت نہیں لکھا، حالانکہ عام طور پر مصنفین خطبۂ مسنونہ کے بعد اپنے نام کی صراحت ضرور کرتے ہیں ـــــ بنابریں عین ممکن ہے کہ ان کے استاد محترم السمرقندی کی طرح ان کا نام محمدؒ یا بعض دیگر فقہاء کی طرح احمد ہو، اور وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی طرح اپنے اصل نام کے بجائے اپنی کنیت سے مشہور ہوگئے ہوں اور آہستہ آہستہ ان کا اصل نام ہی لوگوں کے ذہن سے نکل گیا ہو۔

البتہ ان کے دو "القاب" کا پتہ چلتا ہے: ایک تو مذکورہ علاؤالدین (دین کی سربلندی) تھا جو عموماً "جمال الدین" "کمال الدین" کی طرح ذاتی لقب کی حیثیت رکھتا ہے، جبکہ دوسرا لقب "ملک العلما" کا تھا ـــ ان کے تمام سوانح نگار ان کے نام کے ساتھ "اس لقب کی لازماً صراحت کرتے ہیں، مثلاً ابن قتلوبغا لکھتے ہیں:

"ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاشانی علاؤالدین ملک العلماء"[4]

تاہم ماخذ سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ لقب انہیں سرکاری طور پر ملا تھا یا یہ ان کے معاصر علما نے انہیں اس لقب سے ملقب کیا تھا۔

البتہ قرائن سے واضح ہوتا ہے کہ "ملک الشعراء" اور "ملک التجار" کی طرح[5]، یہ بھی دربار شاہی کی جانب سے بخشا جانے والا ایک اعزازی لقب تھا۔ اس قیاس کو اس سے بھی تقویت ملتی ہے، کہ انہیں قونیہ کے سلجوقی اور

---

[1] مثال کے طور پر زین الدین قاسم المعروف بابن قتلوبغا (تاج التراجم، طبع FLUGEL. لائپزگ ۱۸۶۲ء ص ۶۲)، کمال الدین ابن العدیم (تاریخ حلب طبع سامی الدھان، دمشق ۱۹۵۴ء، ۲: ۲۹۵) اور حاجی خلیفہ (کشف الظنون، ۱: ۲۷۱) نے ان کا نام "الکاشانی" تحریر کیا ہے، جو ان حضرات کا تسامح ہے کیونکہ کاشان فی الحقیقت ایران کا اصفہان سے تین دن کی مسافت پر واقع ایک قدیم قصبہ ہے، جبکہ کاسان ترکستان کا ایک قصبہ ہے۔

[2] دیکھئے: بدائع الصنائع کا سرورق، وغیرہ۔

[3] اس ضمن میں براکلمان (GESCHICHTE DER ARABISCHEN ; ۱: ۴۶۲، ۴۶۵) کا یہ بیان محل نظر ہے کہ ان کا نام ابوبکر مسعود بن احمد الکاسانی تھا، کیونکہ تمام تذکرہ نگاروں نے ان کا نام متن میں مذکورہ طریقے پر ہی لکھا ہے، چنانچہ خود براکلمان نے بھی تکملہ (۱: ۶۴۳) میں ان کا نام اسی طریقے سے تحریر کیا ہے۔

[4] سامی الدھان: حواشی تاریخ حلب، بحوالہ کنوز الذہب (مخطوطہ)۔

[5] تاج التراجم، ۱: ۶۲ ـــ ملک الشعراء شاہی دربار کے سب سے بڑے شاعر اور ملک التجار سب سے بڑے تاجر کے لیے مخصوص "اعزازی لقب تھا (فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ) اس پس منظر میں ملک العلماء کا مفہوم سب سے بڑا عالم یا رئیس العلماء ہوگا۔

حلب کے زنگی دربار میں بڑی قدر و منزلت حاصل تھی، جیسا کہ اول الذکر کی جانب سے دربار حلب میں ان کو سفیر بنا کر بھیجے جانے اور موخر الذکر کی طرف سے مدرسہ حلاویہ میں بطور صدر مدرس ان کے تعینات کیے جانے سے واضح ہوتا ہے جس کی تفصیل آئندہ سطور میں بیان ہوگی۔

ان کے نام ہی کی طرح ان کے والد "مسعود بن احمد" اور ان کے خاندان میں علمی روایت کے پائے جانے کا مسئلہ بھی واضح نہیں ہے تاہم الکاسانی کی علمی استعداد اور ان کی فکری ثقاہت و مہارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا خاندان اس دولت میں وسط ایشیا کے دوسرے علمی خاندانوں سے پیچھے نہ ہوگا۔

۳: تحصیل علم ان کے نام اور خاندان کی طرح ہی ان کی "تحصیل علم" کے بہت سے گوشے بھی ابھی تحقیق طلب ہیں کسی بھی ماخذ (SOURCE) سے پتہ نہیں چلتا کہ انہیں کس عمر سے پڑھنا شروع کیا اور کس کس سے اور کہاں کہاں پڑھا۔

تاہم راقم الحروف بدائع والصنائع کے مطالعے سے اس نتیجے تک پہنچا ہے کہ الکاسانی قرآن مجید کے حافظ بھی تھے۔ گو کسی کتاب میں ان کے حافظ قرآن ہونے کی صراحت نہیں ملتی۔ وہ اس طرح کہ الکاسانی نے جس وسیع پیمانے پر آیات قرآنیہ کے حوالے دیے ہیں[1] اور جس اہتمام کے ساتھ دیے ہیں، حفظ قرآن کریم کے بغیر ایسا اہتمام ممکن نظر نہیں آتا۔ پھر اس دور کی یہ علمی روایت بھی تھی کہ بچوں کی تعلیم کا آغاز قرآن مجید کی تعلیم اور تحفیظ سے کیا جاتا تھا۔ چنانچہ ابن خلدون نے اس علمی روایت کے فوائد بیان کرتے ہوئے اسے قوت حافظہ کے لیے بہت ممد و معاون بیان کیا ہے۔ اس پس منظر میں یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اپنا علمی سفر پانچ یا چھ برس کی عمر سے شروع کیا ہوگا۔

اسی طرح "بدائع الصنائع" کے مطالعے سے ہی ہمیں پتہ چلتا ہے کہ مختلف دینی و ضمنی علوم میں الکاسانی کی انتہائی تعلیم High Education بھی نہایت عمدہ اور اعلیٰ طریقے سے ہوئی تھی، جس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے بے شمار رجال علم سے فیض تربیت حاصل کیا تھا۔ ان میں محدثین بھی شامل تھے اور فقہاء اور متکلمین بھی، مگر افسوس کہ اس فہرست میں سے تین کے سوا کسی کا نام بھی تاریخ نے محفوظ نہیں رکھا۔ ان تینوں جلیل القدر شخصیتوں کو ہم ان کے شیوخ کی فہرست میں سے "مشتے از خروارے" کے طور پر پیش نظر رکھ سکتے ہیں، گویا:

ع: قیاس کن زگلستان من بہار مرا

(۱) **میمون النسفی المکحولی** (۴۱۸ھ / ۱۰۲۷ء - ۵۰۸ھ / ۱۱۱۵ء)[2] الکاسانی کے ایک استاد میمون المکحولی بھی تھے۔ جن کا پورا نام ابوالمعین میمون بن محمد بن مکحول النسفی تھا۔ وہ ابتداءً سمرقند میں رہتے تھے اور پھر بخارا منتقل ہو گئے تھے، غالباً سمرقند ہی میں ان سے الکاسانی نے استفادۂ علمی کیا ہوگا۔[3]

میمون النسفی الکاسانی اور ان کے استاد گرامی السمرقندی دونوں کے استاد تھے۔ غالباً الکاسانی پہلے

---

[1] ملاحظہ ہو، بدائع الصنائع۔ جلد اول۔ بالخصوص "مستحبات" وغیرہ کا بیان۔

[2] حدائق الحنفیہ، ص ۵۶۲، مطبوعہ لاہور۔

[3] ابن قطلوبغا: تاج التراجم، ص ۵۸؛ لکھنوی: الفوائد البہیۃ، ص ۲۱۶ / ۲۱۷۔

النسفی سے پڑھا ہوگا اور ان کی وفات کے بعد السمرقندی سے النسفی کا انتقال ۵۰۸ھ/۱۱۱۵ء میں ہوا[1]
النسفی استاد کامل ہونے کے ساتھ ساتھ ایک ماہر مصنف بھی تھے، انہوں نے فقہ، اصول فقہ اور علم کلام میں حسب ذیل تصانیف تصنیف فرمائیں: (۱) التمہید لقواعد التوحید (علم کلام): اس کے قلمی نسخے قاہرہ اور بغداد وغیرہ میں موجود ہیں[2]۔ بقول حاجی خلیفہ حسام الدین حسین بن علی الصغناقی الحنفی (م ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء) نے اس کی شرح لکھی؛ (۲) بحر الکلام (انکا یاکےعنوان سے واضح ہوتا ہے کہ یہ بھی علم کلام ہی کے موضوع پر مشتمل ہے۔ اس کے قلمی نسخہ خات برلن، گوتھا، میونخ (MUNICH)، پیرس، موزۂ برطانیہ، اور قاہرہ وغیرہ میں محفوظ ہیں[3]۔ اسے مطبع عبداللہ الکردی نے ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء میں شائع کر دیا ہے[4]؛ (۳) تبصرۃ الادلہ (علم کلام) اس کے مخطوطات علی گڑھ یونیورسٹی (ہندوستان)، ینی جامع (ترکی)، اور قاہرہ وغیرہ میں موجود ہیں[5] (۴) شرح الجامع الصغیر لامام محمد الشیبانی: (فقہ)، امام محمد (م ۱۸۷ھ) کی کتاب الجامع الصغیر فقہ حنفی کے بنیادی مآخذ میں سے ہے، اسی بنا پر بے شمار فقہا نے اس کی شروح لکھیں۔ المکولی کی شرح بھی اس کی وقیع شروح میں سے ہے[6] تاہم اس کے کسی قلمی نسخے کا علم نہیں ہوا شاید یہ بھی دست برد زمانہ کا شکار ہوگئی ہو؛ (۵) مناہج الائمہ فی الفروع[7] (فقہ)، یہ کتاب بھی اب ناپید ہے۔

ہمارے خیال میں النسفی کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ ان کے فیض صحبت سے الکاسانی اور السمرقندی جیسے علمائے کرام نے استفادہ کیا۔

۲۔ مجد الائمہ سرخکی (م ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء): صاحب حدائق الحنفیہ کے مطابق ابوبکر مجد الائمہ سرخکی بھی الکاسانی کے اساتذہ کرام میں شامل تھے[8]، وہ نواح سمرقند کے ایک قصبے سرخک کے رہنے والے ایک حنفی فقیہ اور محدث تھے، ان کے علمی آثار میں ان کی ایک کتاب الامالی کا نام لیا جا سکتا ہے[9] غالباً ہمارے ممدوح نے ان سے "علم حدیث" پڑھا ہوگا۔ سرخکی کا انتقال ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء میں ہوا[10]

---

[1] خیر الدین الزرکلی: الاعلام، ۸: ۳۰۱؛ حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۱: ۴۸۴۔

[2] C. A. Brockelmann، ص ۵۴۰۔

[3] ایضاً: ۱: ۵۴۷ (۴۲۶)۔

[4] معجم المطبوعات العربیہ، ک ۱۸۵۵۔

[5] Brockelmann: بمحل مذکور۔

[6] کشف الظنون، ۱: ۵۶۳۔

[7] ایضاً۔

[8] حدائق الحنفیہ، ص ۲۵۶۔

[9] محمد اسماعیل پاشا البغدادی: ہدیۃ العارفین، ۵: ۸۴۔

[10] عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، ۱۰: ۲۱۵۔

۳۔ علاؤالدین المنصور محمد بن احمد السمرقندی (م ۵۳۸ھ / ۱۱۴۴ء): یوں تو الکاسانی نے بے شمار علماء و فقہاء کے دامن فیض سے استفادۂ علمی کیا، مگر ان کی شخصیت کی علمی و فکری نشو و نما میں سب سے زیادہ اہم کردار ان کے گرامی قدر استاد علاؤالدین السمرقندی نے ادا کیا چنانچہ الکاسانی نے اپنے استاد محترم کا نام بدائع کے خطبے میں جس عقیدت و ارادت مندی کے ساتھ لکھا ہے اس سے ہمارے اس دعوے کا بخوبی اثبات ہوتا ہے، آپ لکھتے ہیں:

"استاذی وارث السنۃ ومورثہا الشیخ الامام الزاہد علاؤ الدین رئیس اھل السنۃ محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی رحمۃ اللہ تعالٰی فاقتدیت بہ واھدیت"۔ [۱]

السمرقندی الکاسانی کے استاد و مربی ہی نہیں، بلکہ ان کے خسر بھی تھے، اس لیے ان سے ان کا تعلقِ خاطر دوگونہ تھا۔

الکاسانی کی طرح السمرقندی کی تاریخ پیدائش اور وفات کا کسی ماخذ سے کوئی پتہ نہیں چلتا، غالباً وہ پانچویں صدی ہجری کے نصف آخر میں تولد ہوئے، اس لیے کہ ان کے ایک استاد کا سنہ وفات ۴۹۳ھ / ۱۱۰۰ء ہے۔

ان کی پیدائش اور وفات دونوں سمرقند ہی کا قصہ ہیں، جو اس زمانے میں حنفی فقہ کے اہم ترین مرکز میں سے ایک تھا اور جس کی خاک سے سیکڑوں فقہاء، علماء، محدثین اور نامور مورخین نے جنم لیا [۲]

ان کے ساتھ کی فہرست میں ابو المعین میمون بن محمد النسفی (م ۵۰۸ھ / ۱۱۱۴ء) اور محمد بن عبدالکریم بن موسٰی البزدوی (م ۴۹۳ھ / ۱۱۰۰ء) [۳] جیسے نادرۂ روزگار اکابر علما شامل تھے۔

النسفی اور البزدوی دونوں علمائے کرام فقہ اور مسائل فقہ میں خصوصی تبحر اور مہارت علمی کے حامل تھے، اسی لیے یہی اوصاف ان کے نامور شاگرد السمرقندی میں بھی نمایاں طور پر دیکھی جا سکتی ہیں ان کی وفات سمرقند ہی میں ۵۳۸ء میں ہوئی [۴]

انہوں نے حسب ذیل تصانیف مرتب فرمائیں: (۱) تحفۃ الفقہاء (فقہ) یہ ان کی اہم ترین اور وقیع ترین کتاب ہے، جو انہوں نے ایک خاص ترتیب کے ساتھ تصنیف فرمائی تھی، اس کی ترتیب الکاسانی کو اتنی پسند آئی، کہ انہوں نے بھی اپنی کتاب کو اسی ترتیب کے مطابق مدون اور مرتب فرمایا
تحفۃ الفقہاء کے قلمی نسخے ترکی (ینی جامع، و جامع سلیمانیہ، محمود پاشا) اور ہندوستان (پٹنہ اور بانکی پور)

---

[۱] بدائع ۱: ۲۔

[۲] اس کی ہلکی سی جھلک معجم المؤلفین کے اشاریہ میں مادہ السمرقندی کے تحت ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

[۳] ان کا پورا نام محمد بن محمد بن الحسین بن عبدالکریم بن موسٰی الحنفی، البزدوی کنیت ابو الیسر اور لقب قاضی الصدر تھا۔ وہ سمرقند میں کچھ عرصہ قاضی تعینات رہے، تاہم وفات بخارا میں ۹ رجب ۴۹۳ھ / ۱۱۰۰ء کو ہوئی (الذہبی: سیر النبلاء، ۱۲۰: ۱۱؛ طبقات الحنفیہ ۲/۲۳؛ معجم المؤلفین ۱۱: ۱۲) انہوں نے متعدد کتابیں تصنیف فرمائیں جن میں سے ایک کا نام المبسوط تھا، (کشف الظنون ۲: ۱۵۸۱) تاہم اب یہ کتاب ناپید ہو چکی ہے۔

[۴] C. BROCKELMANN، ص ۶۴۰ اس ضمن میں عمر رضا کحالہ (معجم المؤلفین ۸: ۲۶۷ (بقیہ اگلے صفحہ)

کے کتاب خانوں میں محفوظ ہیں[1]۔ اکثر تذکرہ نگاروں کے مطابق الکاسانی نے اس کی شرح لکھ کر اپنے استاد گرامی کی خدمت میں پیش کی، جو استاد نے بہت پسند کی اور اپنی صاحبزادی فاطمہ کا ان سے نکاح کر دیا[2]۔ اگر یہ روایت صحیح ہے، تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ الکاسانی کی تصنیف کردہ یہ شرح "بدائع الصنائع" کے علاوہ کوئی اور کتاب تھی جو دستبرد زمانہ کا شکار ہو کر ناپید ہو گئی ہے، جیسا کہ ہم آئندہ اپنے مقام پر واضح کریں گے۔
یہ کتاب شائع بھی ہو چکی ہے[3] (مقام اشاعت نامعلوم) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کا زیادہ تر تعلق مختصر القدوری سے ہے کیونکہ فاضل مؤلف نے القدوری کے مشکل مقامات کی توضیح و تشریح کے ساتھ ساتھ اس کے چھوڑے ہوئے مسائل کی تفصیل بھی بیان کر دی ہے۔

۲۔ **شرح کتاب التاویلات:** بقول براکلمان ان کی یہ کتاب ابو منصور الماتریدی (م ۳۳۳ھ/۹۴۴ء) کی تاویلات القرآن کی شرح ہے[4]، مگر براکلمان کا یہ بیان محل نظر ہے، اس لیے کہ حاجی خلیفہ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ:

> "التاویلات الماتریدیہ فی بیان اہل السنۃ و اصول التوحید" یہ وہ کتاب ہے جس میں مذکور تاویلات الماتریدی کے شاگردوں نے ان سے زبانی سنیں، اسی لیے انہیں، ان کی کتابوں سے بآسانی لیا جا سکتا ہے۔ ان متفرق اقوال کو شیخ، امام علاؤ الدین محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی نے ۸ جلدوں میں مدون کیا، میں نے اس کتاب کے نسخے پر یہی لکھا ہوا پایا ہے۔ بنا بریں عین ممکن ہے کہ عبد القادر (صاحب طبقات حنفیہ) نے اسی کتاب کو دیکھا ہو اور یہ گمان کر لیا ہو کہ یہ ان کی کتاب ہے[5]۔"

ہمارے خیال میں براکلمان کی نسبت حاجی خلیفہ کا بیان زیادہ قابل اعتماد ہے، ایک تو اس لیے کہ خلیفہ کا زمانہ مقدم ہے اور ثانیاً اس لیے کہ خلیفہ صاحب نے یہ کتاب بذات خود دیکھی تھی جب کہ براکلمان نے محض کسی کٹیلاگ Catalogue میں اس کا نام دیکھا اور مطالعہ کیا ہوگا۔ بہرحال حاجی خلیفہ کے بیان کے مطابق یہ ایک مستقل کتاب ہے جس کی تدوین کا سہرا السمرقندی کے سر ہے۔
اس کے کسی قلمی نسخے کا پتہ نہیں چلا[6]۔

(از گذشتہ صفحہ) کا بیان کہ انہوں نے ۵۵۳ھ/۱۱۵۸ء میں وفات پائی، غالباً تسامح ہے۔

[1] BROCKELMANN ۱: ۳۷۴، تکملہ ۱: ۶۴۰۔

[2] کشف الظنون، ۱: ۱۷۱۔

[3] معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۱۰۴۷

[4] براکلمان، ۱: ۳۷۴

[5] کشف الظنون، ۱: ۳۳۶۔ شیخ عبد القادر الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیہ میں اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس کتاب کو الماتریدی کی کتابوں سے کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔

[6] براکلمان، ۱: ۳۷۴۔

۳۔ مختلف الرّوایۃ : اس کتاب کو بھی براکلمان نے ان کی تصنیف قرار دیا ہے[1]، مگر ہمارے خیال میں براکلمان کا یہ بیان محلِ نظر ہے، اس لیے کہ بقول حاجی خلیفہ یہ کتاب ایک اور سمرقندی کی تصنیف ہے جس کا پورا نام محمد بن عبدالحمید بن الحسین (علاؤالدین، ابوالفتح) تھا، اور جس کی وفات ۵۵۲ یا ۵۶۳ھ/۱۱۶۸ء میں ہوئی[2]، غالباً براکلمان کو ان کے نام میں علاؤالدین السمرقندی سے مغالطہ ہوگیا، اور انہوں نے اس کتاب کو ان کی تصنیف سمجھ لیا۔

۴۔ میزان الاصول فی نتائج العقول : اس کتاب کا موضوع "اصول فقہ"[3] ہے براکلمان نے جارِیت Garr۲ میں محفوظ اس کے ایک قلمی نسخے کی بھی نشاندھی کی ہے[4]۔

ان تین اساتذۂ کرام میں سے متوسط الذکر سرخسی سے الکاسانی نے حدیث اور باقی دونوں اساتذہ کرام سے فقہ، اصول فقہ اور علم کلام وغیرہ میں استفادہ فرمایا ہوگا۔

السمرقندی سے خصوصی تعلق : زمانۂ طالب علمی سے ہی الکاسانی نے تعلیم وتربیت کے علاوہ اپنے استاد السمرقندی کے ساتھ اپنا خصوصی علمی اور فکری تعلق قائم کرلیا تھا جو بعد میں بھی برقرار رہا۔ السمرقندی کی ذات ان کے لیے وہی مقام رکھتی تھی جو امام ابویوسف و محمدؒ کے لیے امام ابوحنیفہؒ کی ذات کا مقام تھا۔ اسی بنا پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بدائع میں جہاں جہاں بھی ان کا ذکر آیا ہے، نہایت ادب واحترام کے ساتھ آیا ہے۔ اکثر جگہ ان کا ذکر محض شیخنا (ہمارے شیخ) کے عنوان سے کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر ساتویں جلد میں ایک مقام پر لکھا ہے کہ:

"ولم یذکر القدوری رحمہ اللّٰہ الخلاف فی ھذا الفصل وذکرہ شیخنا رحمہ اللّٰہ"[5]

اس قسم کا اندازِ بیان اس بات کی واضح دلیل ہے کہ استاد اور شاگرد کے درمیان، موجود تعلق ایک غیر معمولی نوعیت کا تعلق تھا۔

یہ باہمی تعلق دونوں کے خیالات اور ادراکات کی یکسانیت کا بھی اہم ترین ذریعہ بنا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جن جن علوم میں استاد کو مہارت و ممارست حاصل تھی، یعنی، فقہ، اصول فقہ، حدیث اور علم کلام شاگرد کی شہرت بھی انہی علوم تک محدود رہی، گویا استاد کے سینے میں جو کچھ تھا وہ اس نے اپنے شاگرد کے سینے میں منتقل کر دیا تھا۔

خصوصی مطالعہ اساتذۂ کرام سے خصوصی استفادہ کرنے کے علاوہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ الکاسانی کا ذاتی مطالعہ بھی بہت وسیع تھا؛ خود "بدائع الصنائع" میں جن جن کتابوں کا حوالہ بار بار ذکر آیا ہے۔ ان

---

[1] براکلمان، ۱ : ۳۷۴۔

[2] کشف الظنون، ۲ : ۱۶۳۶؛ نیز دیکھیے معجم المؤلفین، ۱۰ : ۱۳۰؛ ابن قطلوبغا: تاج التراجم، ۴۱ تا ۴۲۔

[3] کشف الظنون، ک ۱۹۱۷؛ براکلمان، ۱ : ۳۷۵۔

[4] براکلمان، ۱ : ۳۷۴۔

[5] بدائع، ۷ : ۶۔

کی تعداد بھی سیکڑوں میں ہے، حالانکہ بہت سی کتابیں ایسی ہیں کہ جن سے استفادہ تو کیا گیا ہے، مگر ان کا حوالہ نہیں دیا گیا یا حوالہ دینے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ اس سے فاضل مؤلف کے ذوق مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ اسی وسعت مطالعہ کی بنا پر ان کے لیے یہ ممکن ہو سکا کہ وہ حنفی فقہ کی سب سے بہترین کتاب تصنیف فرما سکیں۔

وسعت مطالعہ کے ساتھ ساتھ الکاسانی میں قوت تجزیہ (Analystical Power) بھی بہت غضب کی تھی، وہ ہر بات کی تہہ میں پہنچ جاتے تھے، اس لیے ان کے اس وسیع مطالعے اور قوت تجزیہ نے ان کی کتاب کی قدر و قیمت میں بیش بہا اضافہ کیا ہے۔

۴: **شادی خانہ آبادی:** علوم دینیہ کی تحصیل و تکمیل کے بعد الکاسانی کی متاہلانہ زندگی کا آغاز ہو گیا تاہم یہاں بھی ہمیں ایک مرتبہ پھر "اپنی کوتاہ علمی" کا اعتراف کرنا پڑتا ہے، کیونکہ، کوشش اور تلاش کے باوجود کسی بھی ماخذ سے شادی کے وقت ان کی عمر یا متعلقہ سنہ کا پتہ نہیں چل سکا۔ تذکرہ نگاروں نے شادی کا ذکر تو کیا ہے، مگر اس کے ساتھ اس سے متعلقہ ضروری معلومات فراہم کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ بہرحال جستہ جستہ جو معلومات حاصل ہو سکی ہیں، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱)۔ **رفیقۂ حیات:** الکاسانی اس اعتبار سے نہایت خوش قسمت تھے کہ انہیں جو رفیقۂ حیات ملی، وہ نہایت عالمہ اور فاضلہ خاتون تھیں، عبدالقادر ابن ابی الوفا صاحب الجواہر المضیئہ اور طاش کوپری زادہ صاحب مفتاح السعادۃ نے انہیں نامور فقہا میں شمار کیا ہے اور ان کے مستقل تراجم لکھے ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ:

> "فاطمہ بنت محمد بن احمد السمرقندی بھی فقہا میں سے تھیں۔ انہوں نے اپنے والد سے علم فقہ پڑھا اور اپنے والد کی کتاب "تحفۃ الفقہاء" کو زبانی یاد کیا وہ اس درجے کی فقیہہ تھیں کہ کبھی کبھار[1] اپنے خاوند الکاسانی کے فتوٰی میں غلطی پکڑ لیتیں اور اپنے خاوند کو اس غلطی پر مطلع کرتیں، تو الکاسانی اپنے قول سے ان کے قول کی طرف رجوع کر لیتے تھے؛ الکاسانی ان کا حد درجہ احترام و اکرام کرتے تھے۔ ابتداءً فتوٰی فاطمہ اور ان کے والد کے دستخطوں سے جاری ہوتا تھا۔ بعد ازاں ان کے اور الکاسانی کے دستخطوں سے جاری ہونے لگا۔ حلب کے مدرسۃ الحلاویہ کے ایک فقیہ داؤد بن علی فرماتے ہیں، کہ انہی نے رمضان المبارک میں

---

[1] یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ بعض اوقات بے احتیاطی سے بات کہاں سے کہاں پہنچ جاتی ہے: یہاں الجواہر المضیئہ اور مفتاح السعادۃ دونوں میں "ربما" کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کے معنی "کبھی کبھار" کے ہیں، گویا ایک آدھ مرتبہ بھی اگر ایسا ہوا ہو، تو اس پر اس جملے کا اطلاق درست ہے۔ جب کہ اسی جملے کو فقیر محمد جہلمی نے بدل کر یوں لکھا ہے کہ:

"آپ اکثر فتوٰی میں خطا کر جاتے تھے جب آپ کی بیوی آپ کو وجہ خطا کی بتا دیتی تو آپ اس کے قول کی طرف رجوع کر لیتے تھے۔" (حدائق، ص ۲۵۶)۔

غور فرمائیے کہ کبھی کبھار کی جگہ اکثر کا لفظ بڑھا دینے سے بات کہاں سے کہاں جا پہنچی اور بیوی کی منقبت کرتے کرتے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

مدرسۃ الحلاویہ کے فقہا کو روزہ افطار کرانے کا بابرکت سلسلہ شروع کیا تھا، وہ اس طرح کہ ان کے ہاتھ میں سونے کے دو کنگن تھے، انہوں نے وہ نکالے، انہیں فروخت کیا اور ان کی قیمت کے ساتھ ہر رات کو افطار کا اہتمام شروع کیا، جو آج کے دن تک جاری ہے [۱]

گویا وہ نہ صرف عالمہ اور فقیہہ تھیں، بلکہ اپنے دور کی نہایت فیاض طبع خاتون بھی تھیں، جن کی ذات سے مدرسہ الحلاویہ میں ایک طریقۂ حسنہ کا آغاز ہوا۔

(۲) **تقریب نکاح :** بعض اوقات سوانح نگار نہایت نیک نیتی سے کوئی ایسی غلطی کر جاتے ہیں، جس سے کسی شخصیت کی ذات ہی نہیں، بلکہ اس کی زندگی اور اس کے کارنامے مدہم ہو کر رہ جاتے ہیں، الکاسانی کی کتب تذکرہ میں بھی ہمیں اسی قسم کی صورت حال نظر آتی ہے۔ ہمارے خیال میں یہاں اس غلطی کا آغاز عبدالقادر ابن ابی الوفا (م ۷۷۵ھ/۱۳۷۳ء) صاحب الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیہ سے ہوا، وہ الکاسانی کے تذکرے میں لکھتے ہیں:۔

"اور ان کے استاد محترم (شیخ) نے ان کی شادی اپنی صاحبزادی سے کر دی، جو فقیہہ اور عالمہ تھیں، کہا جاتا ہے۔ کہ ان کے استاد محترم نے اپنی بیٹی اس لیے ان کے ساتھ بیاہ دی تھی کہ وہ حسین وجمیل خاتون تھیں اور اس نے اپنے والد کی کتاب تحفۃ کو زبانی یاد کر رکھا تھا، چنانچہ روم (اشیائے کوچک) کے بہت سے بادشاہ (امراء) اس سے شادی کرنے کے خواہش مند تھے، مگر ان کے والد نے ان کے پیغامات قبول نہ کئے۔ اسی اثناء میں الکاسانی آگئے اور اس کے والد کے دامن سے وابستہ ہوگئے اور ان کی خدمت میں رہ کر انہوں نے علم اصول اور فقہ میں مہارت تامہ بہم پہنچا لی اور کتاب البدائع تصنیف کی، جو تحفۃ کی شرح ہے، اور اسے اپنے استاد محترم کی خدمت میں پیش کیا تو استاد اس پر بہت خوش ہوئے، اور اس سے اپنی بیٹی بیاہ دی اور اسکا مہر اسی کتاب کو قرار دیا۔ ان کے زمانے کے فقہا نے اس پر کہا کہ:

"الکاسانی نے ان کے تحفۃ کی شرح لکھی اور السمرقندی نے ان سے اپنی بیٹی بیاہ دی"[۲][۳]

اس روایت پر، جیسا کہ ہم آگے تفصیل سے بیان کریں گے، ہمیں سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس سے فقہ حنفی کی عظیم ترین کتاب کی قدر و قیمت نہ صرف یہ کہ گھٹ جاتی ہے، بلکہ ہمارے خیال میں صدیوں تک اس کتاب سے بے توجہی کا اہم ترین سبب بھی یہی روایت رہی ہے، مگر ستم ظریفی دیکھیے کہ اسی روایت کو بلا سوچے سمجھے ہر تذکرہ نگار نے آگے سے آگے نقل کر دیا اور کسی نے بھی اصل کتاب ' بدائع ' اٹھا کر دیکھنے

ازبقیہ صفحہ [۱] خاوند کی تنقیص لازم آگئی، گویا ثابت ہوا کہ اصل علم بیوی کے پاس تھا۔ حالانکہ اصل بات کچھ اور تھی، فافہم۔

[۲] غالباً ایسا السمرقندی کی وفات (۵۲۹-۵۳۸) تک ہوتا رہا ہوگا۔

[۳] مفتاح السعادۃ، ۲: ۲۷۶۔

[۴] الجواہر المضیۃ، ۲: ۲۴۴۔

اور مطالعہ کرنے کی زحمت گوارہ نہیں کی۔ اس ضمن میں طاش کوپرولی زادہ، ابن قتلوبغا (صاحب تاج التراجم حاجی خلیفہ (کشف الظنون)، فقیر محمد جہلمی (صاحب حدائق الحنفیہ)، یوسف الیان سرکیس اور براکلمان وغیرہ مصنفین کا نام لیا جا سکتا ہے[1]۔ جنہوں نے اصل مآخذ کے "قیل (کہا جاتا ہے)" کو بھی حذف کر کے نہایت وثوق کے ساتھ اسی روایت کو نقل کر دیا ہے اور نوبت یہاں تک آن پہنچی ہے کہ حاجی خلیفہ اور براکلمان دونوں نے اس کتاب کو مستقل کتاب کے بجائے "تحفہ" کی شرح کے طور پر پیش کیا ہے، چنانچہ مذکورہ دونوں کتابوں میں اس کی تفصیل تحفۃ الفقہاء کے تحت ہی دی گئی ہے۔ ہمیں اس روایت پر روایت اور درایت کے مسلمہ اصولوں کے مطابق حسب ذیل اعتراضات ہیں:

ا۔ اس روایت کا سلسلہ عبدالقادر بن ابی الوفا تک پہنچتا ہے، اس سے آگے کی کسی اور کتاب میں اس روایت کا کوئی سراغ نہیں ملتا جب کہ عبدالقادر مذکور اور الکاسانی کے مابین تقریباً دو صدیوں کا فاصلہ ہے، پھر چونکہ عبدالقادر نے اسکے اصل راوی کا بھی ذکر نہیں کیا، لہٰذا یہ روایت منقطع ہونے کے باعث قابل اعتماد نہیں ہو سکتی۔

ب۔ عبدالقادر مذکور نے بھی اس روایت کو "قیل" (کہا گیا ہے) کے ساتھ نقل کیا ہے جو خود مصنفؒ کے ہاں بھی ناقابل اعتبار اور ضعیف ہونے کی دلیل ہے۔

ج۔ پھر جیسا کہ ہم اس بحث کے دوسرے حصے میں بیان کریں گے، البدائع والصنائع کی داخلی شہادت سے پتہ چلتا ہے کہ یہ کتاب السمرقندی کی وفات کے بعد تصنیف کی گئی ہے، لہٰذا اس روایت کا تمام تانا بانا ہی غلط معلوم ہوتا ہے۔

د۔ علاوہ ازیں جیسا کہ مستشرق Heffening نے لکھا ہے[2] یہ کتاب شرح ہونے کی ادنیٰ خصوصیات سے بھی عاری ہے، اس لیے کہ عام طور پر یا تو شرح لفظی ہوتی ہے، اور یا پھر معنوی، مگر زیر نظر کتاب میں یہ دونوں باتیں مفقود ہیں۔

ھ۔ خود کتاب کے دیباچے میں صاحب تحفہ کی ترتیب اپنانے کا ذکر تو ہے، مگر ان کی کتاب کی شرح کرنے کا ذکر نہیں، اس لیے اسے تحفہ کی شرح قرار دینا "مدعی سست گواہ چست" والی بات ہے۔

و۔ مزید براں اس روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ ، اسے السمرقندی نے اپنی بیٹی کا مہر قرار دیا[3] حالانکہ حنفی فقہ کی رو سے مال متقوم (نقدی اور سونا چاندی) کے علاوہ کوئی اور شئی مہر نہیں ہو سکتی، لہٰذا حنفی فقہ کی رو سے بھی یہ روایت غلط قرار پاتی ہے، اس لیے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انہیں یا تو اس مسئلے کا علم نہ تھا، یا پھر انہوں نے دانستہ ایسا کیا، حالانکہ یہ دونوں باتیں ہی غلط ہیں۔

بہرحال ہمارے خیال میں یا تو یہ روایت بنیادی طور پر ہی غلط ہے، یا پھر اس میں بدائع الصنائع

---

[1] دیکھیے ان کتابوں میں الکاسانی کے حالات زندگی [2] تذکرہ نگاروں کی اس فہرست میں Heffening واحد مقالہ نگار ہے جس نے اس روایت سے اختلاف کیا اور پہلی بار بدائع الصنائع کے مستقل کتاب ہونیکا نظریہ پیش کیا۔

[3] دیکھیے الکاسانی: بدائع الصنائع جلد دوم کتاب النکاح وغیرہ۔

کا نام شامل کرنا راویوں کی بھول ہے، اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ الکاسانی نے فی الواقع تحفہ کی شرح لکھی ہو، مگر اس شرح کا نام راوی کے حافظے سے نکل گیا ہو، یا اسے تحفہ کی اصل شرح کا نام ہی معلوم نہ ہوا ہو، اس نے اپنی یادداشت سے اس میں بدائع الصنائع کے نام کا اضافہ کر دیا ہو۔ بایں ہمہ اس میں جملے "وجعلہ مہرا بنتہ" (اور اسے السمرقندی نے اپنی بیٹی کا مہر قرار دیا) کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔ زیادہ سے زیادہ اسے تقریب نکاح کا ایک سبب قرار دیا جا سکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ السمرقندی کی صاحبزادی فاطمہ عالمہ فاضلہ ہونے کے ساتھ ساتھ حسن و جمال کی دولت سے بھی آراستہ تھیں، اسی لیے بڑے بڑے رئیس ان سے شادی کرنے کے خواہاں تھے، مگر ان کے والد کی نگاہ کسی اور ہی شخص کی متلاشی تھی۔ پھر جب الکاسانی وہاں طلب علم کے لیے آئے اور ان کے دامن سے وابستہ ہو کر علم و عرفان کی منزلیں طے کرنے لگے، تو استاد کی نگاہ انتخاب نے اپنا گوہر مراد تلاش کر لیا، یوں الکاسانی شاگرد سے "داماد" بن گئے اور بقیہ زندگی اسی آستانے سے وابستہ ہو کر بسر فرمائی۔

اگرچہ کسی بھی ماخذ میں اس کی صراحت نہیں ملتی، تاہم بعض قرائن سے متبادر ہوتا ہے کہ السمرقندی کی وفات (۵۳۸ھ) تک الکاسانی السمرقند ہی میں رہے اور طلب علم کے ساتھ ساتھ اپنے استاد کی خدمت اور اشاعت دین میں مصروف رہے۔ اور جب ان کی وفات ہو گئی، تو آپ سلجوق دارالسلطنت قونیہ میں چلے آئے جہاں سے آپ کو سفیر بنا کر حلب میں بھیج دیا گیا، زندگی کے ان تمام موقعوں پر آپ کی رفیقۂ حیات آپ کے ہمراہ رہیں۔

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، الکاسانی کی رفیقۂ حیات نہ صرف گھریلو کام کاج کی ذمہ داری اٹھائے ہوئے تھیں بلکہ وہ الکاسانی کی تصنیف و تالیف اور افتاء وغیرہ کے کاموں میں بھی بھرپور معاونت کرتی تھیں اور اگر الکاسانی کے فتوئی میں انہیں کوئی کمزوری نظر آتی تو وہ اس سے اپنے خاوند کو مطلع کر دیتی تھیں، اور الکاسانی نہایت فراخ دلی سے اپنے قول سے رجوع فرما لیتے تھے، چنانچہ اسی قسم کے ایک واقعے کا صاحب الجواہر اور مفتاح السعادۃ نے بھی ذکر کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ:

> "الکاسانی ایک مرتبہ حلب سے واپس اپنے وطن (قونیہ، سمرقند) جانے کا ارادہ کر بیٹھے کیونکہ ان کی بیوی نے انہیں اس کے لیے مجبور کیا تھا؛ تو جب یہ اطلاع ملک العادل نورالدین محمود[1] کو پہنچی، تو اس نے الکاسانی کو طلب کیا اور انہیں حلب میں قیام کرنے کو کہا، اس پر الکاسانی نے انہیں بتایا کہ وہ اپنی بیوی کا کہا نہیں ٹال سکتے، کیونکہ وہ ان کے استاد محترم کی صاحبزادی ہیں، اس پر بادشاہ نے ایک ایسا خادم ان کی خدمت میں بھیجا[2] جس سے انہیں پردہ نہ ہو سکتا تھا، تاکہ وہ خادم بادشاہ کی طرف سے ان کی خدمت میں ٹھہرنے کا پیغام پہنچا سکے۔ جب ان کے پاس یہ خادم آیا، تو ان کی بیوی نے انہیں اندر آنے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا اور

---

[1] نورالدین محمود زنگی خاندان زنگی کا مشہور حکمران اور فاتح تھا (وفات ۱۱۷۳ء)

[2] غالباً یہ خادم خوجہ ہو گا؛ اس لیے کہ اس زمانے میں بادشاہ عموماً گھریلو امور کے لیے خوجے ہی ملازم رکھتے تھے۔

اپنے خاوند کو کہلا بھیجا کہ اب آپ کے علم کی نوبت یہاں تک آپہنچی ہے کہ آپ نے ایک مرد خادم کو میرے پاس بھیج دیا ہے کیا تمہیں علم نہیں کہ میرے لیے اس خادم کو دیکھنا جائز نہیں ہے۔ اور بھلا اس میں اور دوسرے مردوں میں کیا فرق ہے، چنانچہ خادم بادشاہ کے پاس واپس چلا گیا اور بادشاہ کی موجودگی میں الکاسانی کو ان کی بیوی کا پیغام پہنچا دیا۔ اس پر انہوں نے ایک عورت کو بادشاہ کا خط دے کر ارسال کیا، چنانچہ اس پیغام کے ملنے کے بعد انہوں نے واپسی کا ارادہ تبدیل کر دیا اور اپنی وفات تک بدستور حلب میں مقیم رہیں [1]

نور الدین زنگی کا انتقال چونکہ ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء میں ہوا، اس لیے یہ واقعہ اس تاریخ سے قبل کا ہی ہو سکتا ہے۔

رفیقۂ حیات کی وفات اور الکاسانی کی مثالی محبت

ماخذ سے پتہ چلتا ہے کہ یہیں حلب ہی میں فاطمہ کا وصال ہو گیا اور انہیں حلب کی بیرونی طرف واقع مقام ابراہیم خلیل میں دفن کیا گیا [2] تاہم الکاسانی اپنی وفات ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء تک بڑی پابندی کے ساتھ اپنی بیوی کی قبر پر حاضری دیتے رہے [3] جس سے پتہ چلتا ہے، کہ الکاسانی کے دل میں اپنی بیوی کی کتنی محبت تھی۔

الکاسانی کی دوسری شادی

کتب ماخذ میں الکاسانی کی فقط ایک ہی بیوی کا ذکر ملتا ہے جس کا سطور بالا میں تذکرہ ہو چکا ہے، تاہم الجواہر المضیئۃ کی ایک عبارت سے واضح ہوتا ہے۔ کہ شاید انہوں نے ایک اور نکاح بھی کیا تھا۔

صاحب الجواہر المضیئۃ لکھتے ہیں کہ جب الکاسانی کی وفات ہوئی، تو انہوں نے اپنے پیچھے ایک لڑکا چھوڑا جس کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری الملک الظاہر (۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء-۶۱۳ھ/۱۲۵۷ء) نے قبول کی تھی [4]۔ اور چونکہ فاطمہ بنت علاؤ الدین السمرقندی سے لازمی طور پر ان کا نکاح ۵۳۸-۵۳۹ سے قبل ہونا طے شدہ ہے اس لیے کہ یہ السمرقندی کا سنہ وفات ہے، لہٰذا بظاہر یہ بات ناممکن نظر آتی ہے کہ ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء تک ان سے پیدا ہونے والے کسی بیٹے کی ابھی تعلیم و تربیت ہی مکمل نہ ہوئی ہو، اس لیے قیاس ہوتا ہے کہ شاید انہوں نے فاطمہ کی وفات کے بعد بھی کسی خاتون سے نکاح کر لیا تھا، جسے، اس زمانے میں معیوب نہیں، بلکہ قابل تحسین سمجھا جاتا تھا، اور خود اہل علم میں بھی ایسی روایت موجود تھی اور الکاسانی کی یہ اولاد ان کی اسی دوسری بیوی کے بطن سے ہو۔ تاہم کسی ماخذ سے اس قیاس کی تائید نہیں ہو سکی۔

---

[1] مفتاح السعادۃ ۲: ۳۶۶ تا ۳۷۱؛ نیز الجواہر المضیئۃ ۲

[2] الجواہر المضیئۃ، ۲: ۲۴۶۔

[3] ایضاً؛ اس جگہ خاص طور پر جمعرات کے دن حاضر ہونے کی روایت فقط مولوی فقیر محمد جہلمی نے نقل کی ہے (حدائق، ص ۲۵۷؛ اور کسی قدیم ماخذ سے اسکی تصدیق نہیں ہو سکی۔

[4] الجواہر، ۲: ۳۵۶۔

۵ - وفات: امام علاؤالدین الکاسانی، بالآخر ۱۰ رجب ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء کے دن، نماز ظہر کے بعد دارِ فانی سے دارِ باقی کی طرف رحلت فرما گئے اور انہیں اپنی بیوی فاطمہ کے پہلو میں مقام ابراہیم خلیل میں دفن کیا گیا[1] صاحب الجواہر المضیئہؒ نے ابن العدیم کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں نے ضیاء الدین محمد بن حشن الکوفی سے سنا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: جب الکاسانی کا آخری وقت آیا، تو میں بھی ان کے سرہانے موجود تھا، انہوں نے سورۂ ابراہیم[2] شروع کر دی، جب وہ اس آیت پر پہنچے: وَيُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ[3]
تو ان کی روح پرواز کر گئی"[4]

آخری لمحات میں زبان پر اس سورۃ کا جاری ہونا اور عین اس آیت پر جان کا قبض ہونا، ان کے حق میں بہت بڑی بشارت ہے؛ صاحب الجواہر المضیئہ کے بقول ان کے زمانے تک میاں بیوی کی قبریں زیارت گاہ عام ہیں[5]، جب کہ مولوی فقیر محمد جہلمی کے مطابق "ان کی قبریں زیارت گاہ اور مستجاب الدعوات ہیں"[6]

۶ - اولاد: مآخذ سے پتہ چلتا ہے، کہ الکاسانی کے ہاں ایک بیٹا بھی پیدا ہوا تھا، جو ان کی وفات ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء کے وقت ابھی زیر تربیت اور زیر تعلیم تھا۔ الجواہر المضیئہؒ میں ان کے صاحبزادے کے بارے میں بتایا گیا ہے، کہ ان کی تعلیم و تربیت کی تمام ذمہ داری الملک الظاہر (۱۱۶۷-1215ء) نے قبول کی مگر وہ کامیاب نہ ہو سکا[7]، شاید اس کا مطلب یہ ہو کہ اس کی تعلیم و تربیت مکمل نہ ہو سکی، یا پھر اس نے خود ہی اس راستے کو چھوڑ دیا؛ حدائق الحنفیہ میں آپ کے صاحبزادے کا اسم گرامی محمود بن ابی بکر لکھا ہے[8]

۷ - تلامذہ و مستفیدین: اس بارے میں بھی مآخذ سے ہمیں زیادہ مدد نہیں ملتی؛ بقول صاحب حدائق الحنفیہ ان سے ان کے صاحبزادے محمود اور احمد بن محمود، مصنف مقدمہ غزنویہ نے شرف تلمذ، اور تفقہ حاصل کیا۔

---

[1] الجواہر المضیئہ، ۲: ۲۴۶-
[2] سورۃ ۱۴، پارہ ۱۳-
[3] ۱۴: ۲۷- ترجمہ: اور خدا مومنوں (کے دلوں) کو (صحیح اور) پکی بات سے دنیا کی زندگی میں بھی مضبوط رکھتا ہے اور آخرت میں بھی (رکھے گا)
[4] الجواہر المضیئہؒ، ۲: ۲۴۶ -
[5] ایضاً
[6] حدائق، ص ۲۵۷، تاہم اس کے دوسرے فقرے کے متعلق کوئی سند نہیں ملی۔
[7] الجواہر، محل مذکور۔
[8] حدائق، ص ۲۵۶-

۸۔ خدمات: الکاسانی کی خدمات کے سلسلے میں بھی کتب مآخذ سے چنداں مدد نہیں ملتی، بہرحال اس ضمن میں جو چند باتیں معلوم ہوئی ہیں، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ تعلیم و تدریس انسان نے اپنے علم فکر کے شعبوں میں، جو ترقی اور کامیابی حاصل کی ہے وہ اسی سلسلۂ تعلیم و تعلّم کی مرہون منت ہے، یوں پہلے انسان نے دنیا میں دوسرے انسان کو تعلیم دے کر علم کا جو بیج بویا تھا، آج اس کو تناور درخت کی صورت میں بار آور ہوتا ہوا دیکھا جا سکتا ہے؛ اسی لیے اسلام میں سیکھنے اور سکھانے کی بے پناہ اہمیت ہے، خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بارے میں ارشاد فرمایا تھا:

بعثت معلما۔ مجھے معلم بنا کر بھیجا گیا ہے۔

چنانچہ قرآن مجید میں نبی آخر الزمان کی عظیم تر اوصاف میں سے ایک وصف یہ بیان کی گئی ہے کہ:

وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ [۱]	اور وہ (پیغمبر) تمہیں کتاب و حکمت اور ایسی باتیں تعلیم دیتا ہے، جو تم نہیں جانتے۔

اسی لیے امت کے علماء و صلحا نے ہمیشہ اس شعبے کو بطور پیشے کے نہیں، بلکہ بطور ایک فریضے کے اختیار کیا۔ امت کے انہی علماء صلحا کی فہرست میں ایک نام ہمارے محترم الکاسانی کا بھی شامل ہے۔

الکاسانی اپنے زمانے کے ہی نہیں، بلکہ بعد کی صدیوں کے لیے بھی ایک "عبقری شخصیت" کی حیثیت رکھتے ہیں، اسی لیے ان کی زندگی میں ان کی ذات سے بھرپور استفادہ کیا گیا۔ تاہم اس ضمن میں ان کی ابتدائی کاوشوں کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکی۔ فقط اتنا معلوم ہے، کہ وہ پہلے اپنے استاد محترم کے ساتھ سمرقند اور بعد ازاں قونیہ میں رہے، مگر چونکہ ہم انہیں حلب کے مدرسہ حلاویہ میں ایک کامیاب استاد کے روپ میں دیکھتے ہیں، جنہوں نے نہ صرف یہ کہ السرخسی کی جگہ فرائض تدریس انجام دیے، بلکہ وہ ان سے زیادہ کامیاب استاد بھی ثابت ہوئے، اس سے بجا طور پر گمان گذرتا ہے کہ وہ اس سے پہلے بھی پڑھانے کا عملی تجربہ رکھتے تھے اور یہ کہ انہوں نے کچھ عرصہ اپنے استاد السمرقندی کی جگہ فرائض تدریس انجام دیے تھے۔

ب۔ مدرسہ حلاویہ حلب میں فرائض تدریس تاہم بطور مدرس ان کی صلاحیتوں کے اصل جوہر "مدرسہ حلاویہ، حلب" میں کھلے، جہاں انہیں السرخسی کی جگہ تعینات کیا گیا تھا۔

---

[۱] البقرہ۔ ۱۵۱۔

یہ مدرسہ، جس کا پورا نام سبط ابن العجمی نے "مدرستہ الحنفیہ الحلویہ" تحریر کیا ہے[1]. جامع مسجد اموی یا مسجد جامع کے سامنے واقع ہے؛ اس کے اور مسجد کے درمیان فقط ایک تنگ بازار حائل ہے؛ یہ عربوں کی فتح حلب (۱۶ھ/۶۳۸ء) سے قبل حلب کا سب سے بڑا گرجا گھر تھا مشہور روایت کے مطابق اسے قسطنطین Constantine (۲۷۴-۳۳۷ء) کی والدہ ہیلینا Halena نے تعمیر کیا تھا[2] مسلمانوں نے چونکہ ہمیشہ اقلیتوں کے حقوق کا تحفظ کیا ہے، لہٰذا تقریباً پانچ صدیوں یعنی ۵۱۷ھ/۱۱۲۳ء تک یہ بدستور گرجا گھر رہا اور مسلمانوں نے قطعاً اس کی حیثیت میں تبدیلی نہ کی، مگر جب (۵۱۸ھ/۱۱۲۳ء) میں متعصب صلیبیوں (Templers) نے حلب کا محاصرہ کیا اور مسلمانوں کی قبروں کو کھود کر مردوں کو نذر آتش کیا اور ان کی بے حرمتی کی اور حلب کے آس پاس جو مقامات تھے، ان کو جلا دیا، تو اس پر قاضی ابو الحسن بن قاضی ابو الفضل بن الخشاب الحلبی (المعروف بہ قاضی ابن الخشاب) نے حلب میں موجود چار دل عیسائی گرجوں کو مسجد بنانے کا حکم صادر کر دیا[3]، چنانچہ ان کے بڑے گرجے کو "مسجد السراجین" میں تبدیل کر دیا گیا، جہاں بعد ازاں سلطان نورالدین محمود زنگی نے (۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء) میں "مدرستہ الحلاویہ" قائم کر دیا اور اس کے لیے اوقاف اور مختلف مکانات بنا کر وقف کر دیے، تاکہ مدرسہ کا "نظم و نسق" عمدہ طریقے سے چلتا رہے۔ انہی مکانات میں اساتذہ اور طلبہ کی رہائش تھی۔[4]

بعد میں مدرستہ الحلاویہ میں جو توسیعات ہوئیں، ان کے نتیجے میں قدیم گرجا گھر اس کا محض ایک حصہ ہو کر رہ گیا اور اب یہ ثابت کرنے کے لیے بھی کہ یہاں کوئی عیسائی عمارت موجود تھی، عمیق مطالعے کی ضرورت پیش آتی ہے، جیسا کہ مشہور ماہر آثار قدیمہ ڈاکٹر سیموئیل گائیر Dr. Samuael کی تحقیقات سے بھی ہمارے اسی موقف کی تائید ہوتی ہے[5]؛ خوش قسمتی سے اس مدرسہ کے آثار فی الوقت بھی حلب میں موجود ہیں۔

اس مسجد کو مدرسہ کا مقام دیے جانے کے بعد سب سے پہلے، اس میں علامہ برہان الدین البلخی کو بطور مدرس تعینات کیا گیا، مگر ان کا نائب سلطان مجد الدین ابی بکر محمد بن نوشتگین بن الدایہ سے اختلاف ہو گیا، لہٰذا انہیں اس خدمت سے سبکدوش کر دیا گیا۔ ان کے بعد علاؤ الدین عبدالرحمان بن محمود الغزنوی (م ۵۶۴ھ/۱۱۶۸ء) کو اور ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے محمود بن علاؤ الدین کو مدرس مقرر کیا گیا، مگر چونکہ محمود ابھی صغیر سن تھا، اس لیے مدرسے کا انتظام و انصرام الحسام علی بن احمد بن مکی الرازی

---

[1] تاریخ حلب ۲: ۲۹۵، بحوالہ مخطوطہ کنوز الذہب۔
[2] ابن العدیم: تاریخ حلب ۲: ۲۹۵، حاشیہ ۱۰۔
[3] ایضاً، ص ۲۱۴، حاشیہ ۲، بحوالہ الاعلاق الخطیرہ لابن شداد، مخطوطہ روما، ورق ۷۶ خ۔
[4] ایضاً۔
[5] اردو دائرۂ معارف اسلامیہ ۸: ۵۰۷۔

الوردی کے سپرد ہوا[1]

مگر معلوم ہوتا ہے کہ محمود الغزنوی کی تدریس اور ابن الوردی الرازی کا انتظام و انصرام کامیاب نہ ہو سکا، لہٰذا جلد ہی ان کی جگہ مشہور حنفی فقیہ ابو عبداللہ رضی الدین (محمد بن محمد السرخسی[2] (م ۵۷۱ھ / ۱۱۷۵ء) کا تقرر کر دیا گیا، جو ازیں قبل حلب کے "مدرسہ نوریہ"[3] میں بطور مدرس کام کر رہے تھے، مگر السرخسی ایک نامور عالم اور ممتاز فقیہ ہونے کے باوجود مدرسہ الحلاویہ میں زیادہ عرصے تک نہ ٹک سکے[4]، اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ان کی زبان میں لکنت تھی جس کی وجہ سے وہ عمدہ تقریر نہ کر سکتے تھے[5]، مگر بقول صاحب الجواہر المضیۃ اس کے ساتھ ایک اور وجہ بھی تھی، وہ یہ کہ انہوں نے جو کتاب المحیط کے عنوان سے تصنیف کی تھی، اس کے متعلق حلب کے فقہا ان سے سوئے ظن رکھتے تھے، ان کا یہ گمان تھا کہ اس کتاب کی تصنیف میں انہوں نے اپنے استاد (حسام الدین عمر بن عبدالعزیز البخاری (م ۵۳۶ھ / ۱۱۴۱ء) سے سرقہ کیا ہے۔ اس ضمن میں افتخار الدین عبدالمطلب الہاشمی العباسی، پیش پیش تھے، جو حلب میں حنفی علما کے سرخیل تھے۔ انہوں نے مقامی طور پر ان کی مخالفت کرنے کے علاوہ خود سلطان محمود بن زنگی کو بھی خطوط لکھے، جن میں اس سے معزولی کی سفارش کی گئی تھی[6]

انہی ایام میں امام الکاسانی دربار قونیہ سے بطور سفیر دربار حلب میں پہنچے؛ سلطان نورالدین چونکہ خود بھی دینی اور علمی ذہن رکھتا تھا اور علم و علما کی قدر دانی کرتا تھا، اسلیے اس نے الکاسانی کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور ان سے حلب میں ٹھہرنے اور مدرسہ الحلاویہ میں فرائض تدریس بجالانے کی درخواست کی، الکاسانی نے اس پیشکش کو

---

[1] ابن العدیم؛ تاریخ حلب، بع حواشی از سامی الدھان ۲: ۲۶۵، ج آتا ۴۔

[2] السرخسی اپنے عہد کے ایک نامور فقیہ اور ممتاز مصنف تھے، وہ غالباً سرخس میں پیدا ہوئے اور حصول علم کے بعد تلاش روزگار اور خدمت دین کے لیے حلب میں پہنچے، جہاں اس زمانے میں سلطان نورالدین محمود کی حکومت تھی، انہوں نے دمشق میں ۵۷۱ھ / ۱۱۷۵ء میں وفات پائی؛ ان کی اہم ترین کتاب المحیط الکبیر ہے، جو بقول القرشی تین حصوں پر مشتمل تھی، پہلا حصہ المحیط الکبیر چالیس جلدوں (اجزا)، دوسرا حصہ دس، تیسرا چار اور چوتھا حصہ دو جلدوں (اجزا) پر مشتمل تھا، (الجواہر المضیۃ ۲: ۱۲۸۔۱۳۰)۔ مگر فی الوقت ان کی دو کتابوں کے قلمی یا مطبوعہ نسخے پائے جاتے ہیں: (۱) کتاب المحیط الرضوی (دو جلدیں)، (۲) الوجیز، (اصول فقہ)، دیکھیے براکلمان: G.A.L، ۱: ۳۷۴، تکملہ ۱: ۶۴۳۔

[3] مدرسہ نوریہ کا پورا نام المدرسہ "النفریہ النوریہ الشافعیہ" تھا۔ اسے نورالدین محمود نے ۵۴۵ھ / ۱۱۵۰ء میں قائم کیا تھا، اور اس میں سب سے پہلے قطب الدین النیسابوری (م ۵۷۸ھ / ۱۱۸۳ء) کو مدرس تعینات کیا (تاریخ حلب ۲: ۲۹۴، بذیل سنہ ۵۴۴ھ)

[4] ایضاً، ۲۶۵؛ مثال کے طور پر وہ الجبار کو الجبائر بولتے تھے (الجواہر ۲: ۱۲۹)

[5] براکلمان، ۱: ۳۷۴ شمارہ ۱۰

[6] ایضاً، ۱: ۲۶۵؛ الجواہر المضیۃ، ۲: ۱۲۹

خندہ پیشانی سے قبول کرلیا اور یوں مدرسۃ الحلاویہ میں بطور مدرس فرائض تدریس انجام دینے شروع کردیے۔ وہ تدریس میں جس حد تک کامیاب تھے۔ اس کا اندازہ الجواہر المضیئۃ کے اس بیان سے لگایا جاسکتا ہے کہ فقہا نے ان کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور وہ ان کے لیے سجادہ بچھا کر ان کی آمد کے منتظر رہتے تھے[1]

الکاسانی کی تقرری، السرخسی کی وفات سے قبل یا بعد میں

یہاں پر ایک اور مسئلہ بھی توضیح طلب ہے۔ وہ یہ کہ بعض تذکرہ نویسوں، مثلاً ابن قطلوبغا[2] اور طاش کوپرولی زادہ[3] وغیرہ نے لکھا ہے کہ الکاسانی کو مدرسۃ الحلاویہ میں، بطور مدرس السرخسی کی وفات کے بعد مامور کیا گیا تھا، جب کہ بعض دیگر مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ انہیں یہ منصب السرخسی کی زندگی ہی مل گیا تھا۔

اس ضمن میں ہمارے سامنے قدیم ترین بیان ابن العدیم (تاریخ حلب) کا ہے، جس کے حوالے سے مستشرق Heffening نے یہ لکھا ہے کہ ان کی تقرری السرخسی کی زندگی ہی میں ان کی معزولی کے بعد ہوگئی تھی،[4] اپنے اس مؤقف کے حق میں انہوں نے تاریخ حلب (ترجمہ Blochet ۳ : (۱۸۹۵ء) ص ۵۱۹) کا حوالہ دیا ہے، مگر ہمارے سامنے ابن العدیم کی تاریخ حلب کا جو نسخہ ہے۔ جسے مشہور محقق سامی الدھان نے ایڈٹ کیا ہے اسمیں ایسی کوئی صراحت نہیں ملتی، بلکہ فقط یہ عبارت مذکور ہے:

ثم ولیھا الرضی صاحب المحیط ثم ولیھا علاؤ الدین الکاسانی[5]

گویا یہاں اس بارے میں مکمل سکوت اختیار کیا گیا ہے؛ اسی طرح سبط ابن العجمی نے بھی اپنی کتاب کنوز الذہب میں اس بحث کو نہیں چھیڑا، وہ لکھتے ہیں کہ:

"السرخسی کی زبان میں لکنت تھی، لہٰذا فقہائے احناف نے ان کے خلاف محاذ قائم کرلیا اور اور سلطان نور الدین کے ہاں ان کی ذات کو چھوٹا کرکے پیش کیا، اور السرخسی کی وفات (۵۷۱ھ/۱۱۷۵ء) کے ماہ رجب کے آخری جمعۃ المبارک کے دن ہوئی"[6]

گویا یہاں بھی یہ مسئلہ زیر بحث نہیں آیا۔ البتہ اس بارے میں عبدالقادر ابن ابی الوفا (م ۷۷۵ھ/۱۳۷۳ء) نے صراحت کی ہے کہ الکاسانی کی تقرری السرخسی کی معزولی کے بعد ان کی زندگی ہی میں ہوگئی تھی اور یہ کہ السرخسی[7] کو سلطان نور الدین نے دمشق کے "مدرسۃ الخاتونیہ" میں مدرس تعینات کر دیا تھا اور ان کی وفات یہیں پر ہوئی اور چونکہ عبدالقادر مذکور، مذکورہ دونوں سوانح نگاروں (ابن قطلوبغا اور کوپرولی زادہ) سے متقدم ہے، لہٰذا اس بارے میں ان کی رائے کو قبول کیا جاسکتا ہے، علاوہ ازیں سبط ابن العجمی کی کنوز الذہب سے بھی اسی مؤقف کی تائید ہوتی ہے۔

---

[1] الجواہر، ۲: ۲۲۵۔
[2] تاج التراجم، ص ۴۴
[3] مفتاح السعادۃ، ۲، شمارہ ۲۶۲۔
[4] اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ، ۱۷: ۱۶، بحوالہ تاریخ حلب۔
[5] تاریخ حلب، ۲: ۲۹۵۔
[6] ایضاً محول مذکور، ج ۴، بحوالہ کنوز الذہب، قلمی۔
[7] الجواہر المضیئۃ، ۲: ۱۲۹، نیز تاج التراجم، ۲۳۔

زمانۂ تقرری یہاں یہ مسئلہ بھی بحث طلب ہے کہ الکاسانی کی مدرسۃ الحلاویہ حلب میں تقرری کس سن میں ہوئی ؟ چونکہ بعض تذکرہ نویسوں نے، جن میں Encyclopedia of Islam (لائیڈن) کے مقالہ نگار Heffening اور تاریخ الادب العربی G.A.L. کے کارل براکلمان C. Brockelmann پیش پیش ہیں، رضی الدین السرخسی کا سال وفات ۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء تحریر کیا ہے، جس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ الکاسانی کی حلب میں آمد اور تقرری کا بھی یہی زمانہ تھا، جیسا کہ مذکورہ حضرات نے اس کی تصریح بھی کی ہے[1] حالانکہ یہ دونوں باتیں (السرخسی کا سالِ وفات اور الکاسانی کا سال تقرر) غلط ہیں؛ اس ضمن میں ان کے سامنے قدیم ترین مآخذ ابن العدیم کی تاریخ حلب ہے[2]، اور چونکہ وہاں السرخسی کی معزولی اور الکاسانی کی تقرری کا واقعہ ۵۴۴ھ کے تحت مرقوم ہوا ہے، لہٰذا اس سے ان محققین کو مذکورہ غلط فہمی پیدا ہوگئی، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ وہ اس طرح کہ تاریخ حلب کے مذکورہ مقام پر "المدارس والعلماء" کا مستقل عنوان قائم کرکے سلطان نورالدین محمود کے ان متفرق واقعات کو ایک ہی جگہ جمع کر دیا گیا ہے، جو کہ مختلف اوقات میں پیش آئے، جبکہ سبط ابن العجمی نے کنوز الذہب میں تصریح کی ہے کہ "مدرسۃ الحلاویہ میں سب سے پہلے برہان الدین البلخی کا تقرر عمل میں آیا، ان سے نائب سلطان کی ان بن ہوگئی، تو ان کی جگہ علاؤ الدین عبدالرحمان بن محمود الغزنوی کو تعینات کیا گیا، ان کی وفات کے بعد، جو ۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء کا واقعہ ہے ان کے صاحبزادے محمود کو مقرر کیا گیا، مگر محمود کے کم عمر ہونے کے باعث ان کی جگہ رضی الدین السرخسی کو تعینات کر دیا گیا اور السرخسی کی زندگی ہی میں ان کی جگہ الکاسانی کی تقرری کر دی گئی، جبکہ السرخسی کو وہاں سے تبدیل کرکے دمشق کے مدرسہ الخاتونیہ میں تعینات کر دیا گیا اور وہیں ان کی ۵۷۱ھ/۱۱۷۵ء میں وفات ہوئی[3]

لہٰذا اس صراحت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ الکاسانی کا حلب میں ورود اور مدرسۃ الحلاویہ میں تقرری کا واقعہ ۵۶۴ اور ۵۷۱ کے مابین پیش آیا زیادہ قرین قیاس ۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء کا سال ہے، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ البتہ اس بات پر تمام تذکرہ نویسوں کا اتفاق ہے کہ ان کی وفات ۱۰ رجب ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء کو ہوئی اور یہ کہ وہ اپنی وفات تک بدستور مدرسۃ الحلاویہ میں صدر مدرس رہے؛ بقول ابن ابی الوفا ان کی وفات کے بعد ۱۷ رجب المرجب کو ان کی جگہ افتخار الدین الہاشمی کا تقرر عمل میں آیا[4]۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے مدرسۃ الحلاویہ میں کم و بیش بیس برس تک کام کیا۔ اس بیس برس کے زمانے میں ان سے کتنے لوگوں نے استفادہ کیا ہوگا اور کون کون لوگ ان کے دامن فیض سے مستفید ہو کر نکلے، مگر افسوس کہ تاریخ نے ان لوگوں کے نام محفوظ نہیں رکھے، گو کہ الکاسانی کی عبقری شخصیت اور اس دور کے عوامی رجحان کے پیش نظر

---

[1] Encyclopedia of Islam ذیل مادہ الکاسانی۔

[2] Brockelmann : G.A.L. ۳۷۴-۳۷۵۔

[3] تاریخ حلب: بمع حواشی سامی الدہان، ۲: ۲۹۵۔

[4] الجواہر المضیئہ، ۲: ۲۴۴۔ غالباً یہ وہی ابو ہاشم افتخار الدین البلخی الہاشمی ہیں، جن کا ذکر السرخسی کے سرخیلِ مخالفین کے طور پر مذکور ہے۔ (تاج التراجم، ص ۱۳۰، ع ۵۲۲)۔

گمان کیا جا سکتا ہے کہ ان کے شاگردوں کی تعداد سیکڑوں میں نہیں، بلکہ ہزاروں میں ہوگی۔ بقول صاحب حدائق، ان کے صاحبزادے محمود اور مقدمہ غزنویہ کے موئلف احمد بن محمود بھی اسی فہرست میں شامل تھے۔

نصاب درس: نصاب درس کے متعلق بھی کوئی یقینی بات نہیں کہی جا سکتی تاہم قیاس کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس دور کے علوم متداولہ یعنی حدیث، فقہ اور علم عقائد میں فرائض تدریس انجام دیتے ہوں گے۔

۲ افتاء نویسی: الکاسانی اپنے دور کے ایک نامور فقیہ اور ثقہ مفتی بھی تھے، ان کے ہاں اس بارے میں بھی ہمیں ایک جدت نظر آتی ہے، وہ یہ کہ وہ ذاتی طور پر تنہا فتویٰ دینے کے بجائے، اپنے استاد اور اپنی عالمہ فاضلہ بیوی "فاطمہ الفقیہہ" کے ساتھ مل کر فتویٰ دیا کرتے تھے؛ جیسا کہ بیان کیا جاتا ہے کہ السمرقندی کے ہاں ان کا رشتہ ہونے سے قبل فتویٰ باپ بیٹی کی مہروں سے جاری ہوتا تھا، مگر شادی ہو جانے کے بعد اس پر الکاسانی کی مہر بھی ثبت ہوتی تھی[۱]۔ بایں ہمہ اس گروپ کی شکل میں فتویٰ دینے کا مفہوم یہ نہیں تھا کہ ان تینوں حضرات کی رائے ایک ہی ہوتی تھی، بلکہ ان میں سے ہر ایک کو اپنی رائے ظاہر کرنے کی پوری آزادی اور اجازت حاصل ہوتی تھی، چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ بعض اوقات ان کی بیوی اپنے خاوند سے اختلاف کر کے ان کی رائے کی غلطی کو واضح کر دیتی تھیں اور الکاسانی اپنے علم و فضل کے باوجود ان کی رائے کو قبول کر کے اپنے فتوے میں ردّ و بدل کر دیا کرتے تھے[۲]۔ اس واقعے سے جہاں ان کی بیوی کے علمی و فقہی پائے کا پتہ چلتا ہے، وہاں خود الکاسانی کی علمی خوبیوں اور رواداری کا بھی اظہار ہوتا ہے۔ قاری محمد طیب صاحب کے بقول جس فتوے پر ان تینوں بزرگوں کی مہر نہیں ہوتی تھی، وہ فتویٰ معتبر نہیں سمجھا جاتا تھا[۳]۔

الکاسانی کے فتاویٰ کا، گو کوئی مجموعہ موجود نہیں ہے۔ اور نہ ہی کسی تذکرے سے کسی ایسے مجموعے کا پتہ چلتا ہے، مگر انہوں نے جو اپنی کتاب بدائع الصنائع اپنی یادگار چھوڑی ہے، اس سے ان کے فتاویٰ کا انداز، ان کی علمیت اور فکری بلندی کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے،

۳ مناظرہ: الکاسانی کے دور میں سلطنتِ اسلامیہ کے طول و عرض میں مناظروں اور مباحثوں کا بازار گرم رہتا تھا، اور لوگ ایسی مجالس میں بڑے ذوق و شوق کے ساتھ شریک ہوتے تھے، چنانچہ اس دور کی تمام تاریخیں اور علمی تذکرے ایسی مجالس کے ذکر سے معمور نظر آتے ہیں۔

بنابریں ہمارے ممدوح الکاسانی کو بھی ان مناظروں اور مباحث میں الجھنا پڑا، لیکن کچھ زیادہ نہیں؛ سوانح نویسوں نے ان کے تذکرے میں ان کی دو مجالس مناظرہ کا ذکر کیا ہے، جس سے مناظرہ کے متعلق، ان رویے اور طریقۂ کار کا علم ہوتا ہے۔

ان میں سے ایک واقعہ بلاد روم میں یعنی قونیہ میں انکے قیام کے دوران میں پیش آیا؛ چنانچہ ابن ابی الوفا لکھتے ہیں کہ "ایک مرتبہ بلاد روم میں ایک فقیہ کے ساتھ ان کا اس مسئلے پر مناظرہ ہو گیا کہ: اگر ایک ہی

---

[۱] مفتاح السعادۃ، ۲: ۲۷۶۔

[۲] ایضاً۔

[۳] شرعی پردہ، ص ۱۰۲۔ تاہم کسی قدیم کتاب سے اس دعوے کی تصدیق نہیں ہو سکی۔

مسئلے میں دو شخص اجتہاد کریں اور ان میں سے ہر ایک کی رائے باہم مختلف ہو، تو آیا ان میں سے ایک کا موقف صحیح ہوگا، یا دونوں کا مخالف فقیہ اس بات پر مصر تھا کہ امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ "ہر مجتہد ہی مصیب (صحیح) ہوتا ہے، جبکہ الکاسانی پورے وثوق سے یہ فرماتے تھے کہ امام ابو حنیفہؒ سے یہی مروی ہے کہ ان میں سے ایک تو برسرِ حق اور دوسرا غلطی پر ہوتا ہے" اور یہ کہ ان میں سے حق ایک ہی کی جانب ہو سکتا ہے، دونوں کی طرف نہیں؛ مزید براں الکاسانی نے یہ ثابت کیا کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا نہیں، بلکہ یہ تو معتزلہ کا مسلک ہے، جب مخالف فقیہ دلائل سے بھی متاثر نہ ہوا، بلکہ بلا وجہ اپنے موقف پر مصر رہا، تو الکاسانی کو اس پر غصہ آگیا، اور انہوں نے فقیہ کو مارنے یا ڈرانے کے لئے اس پر کوڑا اٹھا لیا، اس پر بادشاہ ان سے ناراض ہوگیا کیونکہ بقول اس کے، انہوں نے اس فقیہ کی علمی طاقت کو ختم کر دیا تھا، چنانچہ بادشاہ نے انہیں سفیر بنا کر حلب میں بھیج دیا۔[1]

اس سے پتہ چلتا ہے۔ کہ الکاسانی مناظرہ بازی محض لوگوں یا حکمرانوں کو خوش کرنے یا ان کی پسندیدگی حاصل کرنے کی خاطر نہیں، بلکہ محض احقاقِ حق اور ابطالِ باطل کے لیے کیا کرتے تھے، اسی لیے انہوں نے اس موقع پر بادشاہ کی موجودگی کو نظر انداز کر دیا اور ہٹ دھرم فقیہ پر کوڑا اٹھا لیا؛ اور اگر ان کا مقصد محض بادشاہ کی خوشنودی ہوتا، تو وہ ایسا ہرگز نہ کرتے۔

دوسرا واقعہ اس وقت پیش آیا، جب وہ غالباً اپنی سفارت کے سلسلے میں دمشق سے گزرے اور چند دن شہر میں قیام فرمایا۔ دمشق اس زمانے میں شافعیؒ فقہا کا سب سے بڑا مرکز تھا اور ادھر الکاسانی حنفی فقہا کے سرخیل سمجھے جاتے تھے، اسی لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہاں کے فقہا ان کو مناظرہ کرنے کا چیلنج نہ کریں؛ چنانچہ ان کو چیلنج کیا گیا؛ بعض قرائن سے مترشح ہوتا ہے کہ الکاسانی یہاں کے علما کے ساتھ مناظرے میں الجھنا نہیں چاہتے تھے، اسی لیے انہوں نے مناظرے کے لیے یہ عجیب و غریب شرط پیش کر دی، کہ میں کسی ایسے مسئلے میں مناظرہ نہیں کروں گا، جس مسئلے میں ہمارے (حنفی) ائمہ میں سے کسی امام کا قول امام شافعیؒ کے ساتھ ملتا ہو۔ چنانچہ شافعیؒ علما کی جانب سے جو مسئلہ بھی پیش ہوتا، الکاسانی فوراً فرما دیتے کہ اس میں ہمارے فلاں امام کا قول امام شافعیؒ کی تائید میں ہے، لہٰذا شافعیؒ فقہا اپنی تمام کوشش کے باوجود کوئی ایسا مسئلہ پیش نہ کر سکے، جس میں کسی حنفی امام کا قول نہ ملتا ہو، اسی لیے یہ مجلس بغیر مناظرہ کے ختم ہو گئی۔[2]

بظاہر یہ ایک معمولی سا واقعہ ہے، مگر اس واقعے سے الکاسانی کے علمی تبحر اور دیگر مسالک فقہ کے لیے ان کی فکری رواداری کا جس خوبی سے اظہار ہوتا ہے، وہ محتاجِ تعارف نہیں۔ اسی لیے انہوں نے اپنی لافانی کتاب بدائع الصنائع میں بھی فقہی مسائل کے بیان کا یہی انداز اپنایا ہے؛ یوں انہوں نے دیگر مسالک کا ہمدردانہ انداز میں ذکر کر کے خیر سگالی اور وسعتِ نظر کے جس جذبے کا اظہار کیا ہے، اگر اس کو پیشِ نظر رکھا جائے، تو نہ صرف یہ کہ مسلک کے عنوان سے ہونے والی خانہ جنگی کا خاتمہ ممکن ہے، بلکہ اس

---

[1] الجواہر المضیئۃ، ۲: ۲۴۵۔ ہمیں اس روایت کے آخری حصے پر اعتراض ہے تفصیل آگے آئے گی۔

[2] ایضاً، محل مذکور۔

کی بنیاد پر ایک "بین الاسلامی" فقہ کی تدوین و تشکیل بھی آسان ہے۔

۴۔ سفارت: ان کی ایک اہم ترین اور وقیع ترین خدمت دو برادر اسلامی مملکتوں کے درمیان سفارتی فرائض کی بجا آوری بھی ہے۔

الکاسانی کی اس سفارت کے متعلق کئی امور تصفیہ طلب ہیں، جن پر پیشتر ازیں کسی تذکرہ نویس نے عنان توجہ مبذول نہیں کی۔ ان میں سے پہلا مسئلہ زمانۂ سفارت کا ہے؛ اس ضمن میں گو بعض سوانح نگاروں نے ۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء کی تاریخ کا ذکر کیا ہے[1]، مگر جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یہ تاریخ تاریخ حلب سے اخذ شدہ ایک مفروضے پر مبنی ہے، جو کہ درست نہیں، کیونکہ تاریخ حلب میں اثنائے بحث میں المدارس والعلما کا عنوان قائم کر کے جن واقعات کا ۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء کے تحت ذکر کیا گیا ہے، وہ تمام واقعات یقینی طور پر اسی سال پیش نہیں آئے تھے، بلکہ مؤلف نے بہت سے واقعات کو عام تاریخی ترتیب سے ہٹ کر اس سنہ کے تحت یکجا کر دیا ہے۔

بنا بریں اس کی زمانی ترتیب کو سمجھنے کے لئے ہمیں سبط ابن العجمی کی کنوز الذہب اور ابن العدیم کی کتاب بغیۃ الطلب کے ان بیانات پر انحصار کرنا ہوگا، جو ابن ابی الوفا نے الجواہر المضیئۃ میں نقل کئے ہیں، چنانچہ ان دونوں مصادر سے پتہ چلتا ہے کہ الکاسانی اس زمانے میں حلب میں تشریف لائے، جب مدرسۃ الحلاویہ میں رضی الدین السرخسی بطور مدرس رونق افروز تھے، مگر علمائے حلب ان کی لکنت کی وجہ سے، ان کی تدریس سے مطمئن نہ تھے[2]، اور السرخسی کی یہ تقرری ۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء کے بعد کا اور ۵۶۹ھ/۱۱۷۴ء قبل کا واقعہ ہے، گویا یہی وہ زمانہ ہے کہ جب الکاسانی حلب میں سفیر بن کر تشریف لائے تھے۔ ان میں زیادہ قرین قیاس ۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء کا سال ہے، تفصیل آگے آتی ہے۔

سفارت ہی کے ضمن میں دوسرا مسئلہ "خود مسئلہ سفارت" سے متعلق ہے کہ وہ آخر کونسا پیغام تھا، جو وہ لے کر سلطانِ حلب کے دربار میں تشریف لائے تھے؟

اس جگہ ہمیں ایک مرتبہ پھر اپنے مآخذ سے شکوہ کرنا پڑتا ہے، کیونکہ تمام متداول مآخذ میں اس اہم ترین اور وقیع ترین مسئلے کو بڑے ہی عامیانہ اور سطحی انداز میں پیش کیا گیا ہے، جس سے نہ صرف یہ کہ ہماری معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ ہمیں الکاسانی کی ذات کے متعلق بھی شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں۔

کتب مآخذ میں ان کی سفارت کے متعلق وہی قصہ مرقوم ہے، جس کا ذکر سطور بالا میں آچکا ہے، کہ سلطان قونیہ (قلیج ارسلان السلجوقی) نے الکاسانی کو جب اپنے فقیہ پر غالب پایا، تو اس نے ان سے جان چھڑانے کے لیے اپنے وزیر کے مشورے پر انہیں دربارِ حلب میں سفیر بنا کر بھیج دیا، لیکن نہ تو سفیر بنا کر بھیجنے کے متعلق یہ وجہ کافی ہے اور نہ ہی اس صورت حال میں کسی کو سفیر بنا کر ارسال کیا جانا قرین قیاس ہے، کیونکہ سفیر

---

[1] دیکھیے (Heffening) کا مقالہ الکاسانی، در اردو دائرہ معارف اسلامیہ؛ نیز براکلمان وغیرہ۔

[2] دیکھیے تاریخ حلب مع حواشی سامی الدہان، ۲: ۲۹۵؛ الجواہر المضیئۃ، ۲: ۲۴۶۔

بنانے سے قدرومنزلت میں اضافہ ہوتا ہے، کمی نہیں؛ اسی طرح سفیر بالآخر اپنے ہی وطن میں واپس آنے کا پابند ہوتا ہے۔

سفیر دونوں ممالک کے مابین خصوصی پیغام رسانی کا ذریعہ ہوتا ہے، جس کے لیے لازم ہے کہ وہ کوئی ذی علم، صاحب رتبہ اور مقتدر شخصیت کا مالک ہو، چنانچہ بہت سے علما جن میں شمس الدین ابن تیمیہ جیسے لوگ شامل ہیں یہ شرف رکھتے ہیں۔

بنا بریں ہم پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ الکاسانی کی سفارت کا یہ پس منظر نہیں تھا بلکہ امر واقعہ یہ تھا، کہ انہیں ایک نہایت اہم مشن دے کر حلب بھیجا گیا تھا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ سلطان نورالدین محمود زنگی کی زندگی کے آخری ایام میں "سلطنت حلب" اور سلطنت قونیہ" (ایشائے کوچک) کے مابین جنگ چھڑ گئی تھی، جس کی وجہ خاندان دانشمند یہ کے "ذوالنون" پر سلجوقی حکمران (صاحب قونیہ) کا حملہ تھا؛ ذوالنون نے جب اس جنگ میں خود کو کمزور دیکھا؛ تو اس نے طاقتور حکمران سلطان نورالدین محمود سے مدد کی درخواست کی۔ چونکہ سلطان نورالدین خود بھی ایشائے کوچک کی اس سلجوقی حکومت پر خوش نہ تھا، اور دونوں کے مابین کئی علاقوں کی ملکیت پر باہمی تنازعہ موجود تھا، لہٰذا اس نے سلطنت قونیہ پر حملہ کر کے مرعش، کیسوم، بہستی، مرزبان اور سیواس پر بھی قبضہ کر لیا (۵۶۸ھ/۷۳-۱۱۷۲ء)[1] یہ دیکھ کر قلیج ارسلان کو سلطان نورالدین سے صلح کی درخواست کرنا پڑی، چونکہ سلطان نورالدین کو صلیبی سورماؤں سے بھی جنگ کا سامنا تھا، اس لئے اس نے بھی صلح پر آمادگی ظاہر کی، تاہم اس نے صلح کے لئے کڑی شرائط پیش کیں اور قلیج ارسلان کے خلاف سخت موقف اختیار کیا۔[2] اس موقع پر دونوں حکومتوں کے مابین متعدد سفارتوں کا تبادلہ ہوا، جس کے نتیجے میں دونوں کے مابین صلح طے پا گئی۔

اگرچہ کسی بھی ماخذ میں ایسی کوئی صراحت نہیں ملتی، تاہم بعض قرائن سے یہ گمان ہوتا ہے کہ ہمارے ممدوح الکاسانی کو اسی موقع پر "دربار حلب" میں بھیجا گیا تھا، کیونکہ سلطان نورالدین محمود کے بارے میں سب کو معلوم تھا، کہ وہ علم اور علماء کا بے حد قدردان ہے۔ اور یہ کہ علماء کی بات کو وہ توجہ سے سنتا ہے اور اسے قبول کرتا ہے اور اس بارے میں شاید ہی کوئی اور مسلمان حاکم اس کا مقابلہ کر سکتا ہو، اس لیے جب سلطان نے "حکومت قونیہ" کے خلاف سخت موقف اختیار کیا، تو حاکم قونیہ قلیج ارسلان نے الکاسانی کو اس کٹھن اور مشکل کام پر مامور کیا، چنانچہ الکاسانی کے علمی رتبے کے پیش نظر یہ مہم کامیاب رہی اور دونوں مملکتوں کے مابین شرائط صلح طے پا گئیں؛ اسی بنا پر الکاسانی کے حلب سے واپس قونیہ جانے کا بھی پتہ چلتا ہے، جیسا کہ سبط ابن العجمی کنوز الذہب (قلمی) میں لکھتے ہیں؛

"اتفاق سے ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاسانی، جن کا لقب علاء الدین ہے، سلطنت روم (ایشیائے کوچک) سے نورالدین کے دربار میں سفیر بن کر آئے۔ سلطان نے انہیں حلب میں

---

[1] ابن العدیم: تاریخ حلب، طبع سامی الدھان، ۲: ۳۳۶ تا ۳۳۸۔

[2] اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ قلیج ارسلان، ۱۶: ۳۹۰۔

ٹھہرنے اور مدرسۃ الحلویہ میں فرائض تدریس بجالانے کی درخواست کی جو انہوں نے قبول کرلی"[1]
جبکہ ابن العدیم (م ۶۶۰ھ) نے بھی بغیۃ الطلب میں یہی صراحت کی ہے، وہ لکھتے ہیں، کہ:
الکاسانی صاحب البدائع اسی زمانے میں (جب السرخسی کے خلاف شکایات پہنچائی جارہی تھیں) سفیر بن کر تشریف لائے، تو نورالدین نے انہیں "مدرسۃ الحلویۃ" میں تعینات کر دیا۔
چنانچہ الکاسانی پیغام (یا خط) لے کر واپس گئے اور پھر لوٹ آئے اور مدرسہ الحلویہ میں تدریس کی ذمہ داریاں سنبھال لیں"[2]

ان دونوں نصوص سے واضح ہوتا ہے کہ الکاسانی ایک ایسے زمانے میں سفیر بن کر تشریف لائے تھے جب السرخسی مدرسۃ الحلاویہ میں فرائض تدریس انجام دے رہے تھے اور جیساکہ اوپر ذکر آیا ہے، یہ ۵۶۵ سے ۵۶۹ھ کے مابین کا زمانہ تھا، جبکہ زیادہ قرین قیاس ۵۶۸ھ/۷۳-۱۱۷۲ء کا زمانہ ہی ہے جب دونوں حکومتوں کے مابین باقاعدہ سفارتوں کا تبادلہ ہو رہا تھا۔
بہرحال الکاسانی کی سوانح حیات کے زریں ابواب میں سے ایک باب یہ ہے کہ ان کی کامیاب سفارت کی بنا پر دو برادر اسلامی مملکتوں کے مابین نہ صرف یہ کہ خونریزی کا خاتمہ ہوا، بلکہ دونوں کے مابین صلح بھی طے پاگئی۔

(۵) اجتہاد: الکاسانی کی اعظیم الشان خدمات میں سے، ان کا ایک کارنامہ اجتہاد کا بھی ہے جو البدائع الصنائع کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہے، اس عنوان پر چونکہ بدائع الصنائع کے سوا کوئی اور ماخذ ہمارے سامنے موجود نہیں ہے، لہٰذا اس پر گفتگو بدائع الصنائع پر بحث کے دوران میں کی جائے گی۔

۶ تصنیف و تالیف: الکاسانی اپنے وقت کے عظیم مصنف بھی تھے، انہوں نے زندگی کا بہت بڑا حصہ تصنیف و تالیف میں صرف فرمایا۔ تاہم اس ضمن میں ان کی فقط تین کتابوں کا ذکر ملتا ہے:

۱۔ **بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع:** یہ کتاب حنفی فقہ کی شاہکار کتاب ہے، اس پر مفصل بحث آئندہ اوراق میں کی جائے گی۔

۲۔ **السلطان المبین فی اصول الدین[3]:** نام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب "علم عقائد" سے متعلق تھی اور اس میں اسلام کے بنیادی عقائد و تصورات پر بحث کی گئی تھی، تاہم نہ تو اس کے کسی قلمی نسخے کا پتہ چلتا ہے اور نہ ہی اس کے متعلق مزید معلومات دستیاب ہیں۔

۳۔ **کتاب التاویلات:** براکلمان نے الکاسانی کی تصانیف میں اس کتاب کا بھی ذکر کیا ہے[4]، لیکن ہمارے خیال میں یہ براکلمان کا تسامح ہے؛ اس لیے کہ کسی اور کتاب میں اس نام کی کسی کتاب کا ذکر نہیں ملتا،

---

[1] سامی الدھان، حواشی تاریخ حلب، ۲: ۲۹۵، ح ۶، بحوالہ کنوز الذہب۔
[2] عبدالقادر: الجواہر المضیۃ، ۱: ۲۶۲، ۲، بحوالہ ابن العدیم: بغیۃ الطلب۔
[3] حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۲: ۹۹۶؛ ابن قتلوبغا: تاج التراجم، ص ۹۲۔
[4] G.A.L: I: ۳۷۴۔

البتہ ان کے استاد السمرقندی نے اس عنوان پر ایک کتاب ضرور لکھی تھی، جس میں امام ابو منصور الماتریدی کے متفرق اقوال کو جمع کیا گیا تھا[1]، مگر الکاسانی کی طرف اس کتاب کی نسبت درست نہیں؛ اسی لیے ہمارے خیال میں الکاسانی کی طرف فقط دو کتابوں کی نسبت ہی درست ہے۔

۷۔ **اخلاق و عادات**: الکاسانی ایک نہایت ثقہ عالم دین اور راسخ العقیدہ بزرگ تھے؛ وہ اکثر معتزلہ اور اہل بدعت کا رد کرتے رہتے تھے؛ علاوہ ازیں وہ ایک وسیع القلب اور متبحر فقیہ اور مجتہد بھی تھے، وہ دوسروں کی بات نہایت خندہ پیشانی سے سنتے، اور قابل قبول بات کو قبول بھی فرماتے تھے۔

بقول صاحب مفتاح السعادۃ وہ بڑے بہادر، صاحب وجاہت اور خدمت کا بھرپور جذبہ رکھنے والے عالم دین تھے،[2] انہوں نے اپنے تمام فرائض منصبی نہایت دیانت داری اور فرض شناسی سے انجام دیئے، اوپر گذر چکا ہے کہ ان کے درس و تدریس کی شہرت کا یہ عالم تھا کہ سلطان نورالدین نے بذات خود انہیں یہ منصب سنبھالنے کی درخواست کی اور یہ کہ حلب کے فقہا ان کی آمد پر اس حد تک خوش تھے، کہ ان کی عدم موجودگی میں بھی مصلّی بچھا کر جمع رہتے اور ان کی آنے کا انتظار کرتے تھے۔

طبیعت میں اخفا کا غلبہ تھا، اسی بنا پر اپنی کتاب میں اپنا نام تک لکھنا گوارہ نہیں کیا، البتہ اپنے گرامی قدر استاد کا نام جا بجا لکھا اور نمایاں کیا ہے، الغرض وہ بے حد خوبیوں کے مالک فقیہ تھے۔

---

[1] کشف الظنون، ۱: ۳۶۳۔

[2] مفتاح السعادۃ، ۲: ۲۶۳۔

بدائع الصنائع کی علمی حیثیت اور خصوصیات

بدائع الصنائع: فقہ حنفی کی لازوال اور شاہکار کتب میں سے ایک ہے، مگر افسوس کہ ان کی اس کتاب کے متعلق اب تک بہت ہی کم لکھا گیا ہے، اسی لیے راقم الحروف کی اس مختصر سی تحریر سے "اس کتاب پر لکھنے کا عشیر عشیر حق بھی شاید ادا نہ ہو سکے گا۔

۱۔ نام اور وجہ تسمیہ: زیر نظر کتاب کا نام بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ہے، اس کے حصہ اوّل یعنی بدائع الصنائع سے عجیب و غریب مضامین اور اچھوتے نکات مراد لیے جاتے ہیں، بنا بریں یہ نام اس کے مضامین اور انداز بیان کے اچھوتے پن کی طرف اشارہ کرتا ہے، اپنی کتاب کے اس نام کے پس منظر کو واضح کرتے ہوئے پیش لفظ میں فرماتے ہیں۔

"ہمارے مشائخ نے اس فن (فقہ) میں یوں تو قدیم و جدید زمانے میں بے شمار کتابیں لکھی ہیں، جن میں خوب داد تحقیق دی گئی ہے البتہ انہوں نے اس ضمن میں ترتیب کا زیادہ خیال نہیں رکھا، سوائے میرے استاد محترم کے، جو وارث و مورث سنت، شیخ، امام، زاہد علاؤ الدین سر خیل اہلسنت محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، لہٰذا میں نے ان کی اقتداء کی، تو راہ پائی، اس لیے کہ ہر علم کی کتاب لکھنے کی غرض و غایت اور مقصود یہ ہوتا ہے کہ طالب علم (قاری) پر اس تک پہنچنا آسان اور استفادہ کرنا سہل ہو اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل ہونا ممکن نہیں جب تک کتاب میں ایسی ترتیب ملحوظ خاطر نہ رکھی جائے، جو صناعت اور حکمت کے عین مطابق ہو، یعنی یہ کہ مسائل کی اقسام اور فصول پر خوب غور و فکر کر کے انہیں ان کے اصلی قواعد اور اصولوں کے مطابق پیش کرنا، تاکہ انہیں سمجھنا آسان، ذہن نشین کرنا سہل اور یاد کرنا ممکن ہو، نیز تاکہ اس کا فائدہ اور نفع زیادہ ہو؛ لہٰذا میں نے اپنی توجہ اسی طرف مبذول کی اور میں نے تمام مسائل فقہ کو اجمالاً اپنی کتاب میں اسی صناعی ترتیب اور حکمی تالیف کے مطابق جمع کیا ہے جو ارباب صناعت اور اہل حکمت کی ترتیب کے عین مطابق ہے اس کے ساتھ محکم اور واضح عبارت میں بڑے بڑے دلائل اور قوی نکات بھی اضافہ کیے ہیں اور میں نے اپنی اس کتاب کا نام "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" رکھا ہے[1]

گویا کتاب کا یہ نام اس کی اچھوتی ترتیب اور عمدہ طرز استدلال و انداز بیان کی عکاسی کرتا ہے اور جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ بلا شبہ ان کا یہ دعوی مدعا کے عین مطابق اور حسب حال ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع ۱: ۲تا۳

۲- بدائع الصنائع مستقل تصنیف ہے، یا کسی کتاب کی شرح ؟ آگے بڑھنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس سوال کا بھی جائزہ لیتے چلیں کہ آیا بدائع باقاعدہ ایک مستقل تصنیف ہے، یا کسی کتاب کی شرح۔

جیسا کہ ہم مقالے کے ابتدائی حصّے میں یہ بیان کر آئے ہیں کہ صدیوں سے بدائع الصنائع کے متعلق یہ غلط فہمی پائی جاتی رہی ہے کہ یہ کتاب السمرقندی کی تحفۃ الفقہا کی شرح ہے، یہ غلط فہمی اس حد تک بڑھی کہ حاجی خلیفہ اور براکلمان (C. Brockelmann) وغیرہ مصنفین نے اسے "تحفۃ الفقہاء" کے تحت ہی مندرج کیا ہے : ہمارے خیال میں یہی غلط فہمی اس کتاب سے صدیوں کی عدم توجہ اور قلیل استفادے کی اہم ترین وجہ بھی ہے۔

چونکہ اس روایت کے ساتھ ان کی "خانہ آبادی" کی کہانی بھی منسلک ہے، اس لیے ہم اوراقِ سابق میں الکاسانی کی شادی کے ضمن میں اس روایت خارجی پہلوؤں سے مفصل بحث کر آئے ہیں، جس سے اس روایت کا بے اصل اور بے سند ہونا ثابت ہوجاتا ہے۔ یہاں کتاب کی داخلی شہادت سے اس عنوان پر کچھ لکھا جائے گا:-

أ- اس روایت کے موضوع اور غلط ہونے کے لیے یہی بات کافی ہے کہ اس کتاب میں شرح ہونے کی ادنٰی خصوصیات بھی نہیں پائی جاتیں، اس لیے کہ عام طور پر شروح کی دو اقسام ہوتی ہیں:

۱- کسی کتاب کی شرح کا زیادہ معروف طریقہ یہ ہے کہ اصل یعنی متن کا کچھ حصّہ (Extract) لے کر اس کی شرح بیان کی جائے، چنانچہ فقہ کی دنیا میں "شرح کنز" فائق، ہدایہ، شرح نورالانوار، نحو میں شرح جامی، منطق میں قطبی، شرح تہذیب وغیرہ اس کی معروف مثالیں ہیں کیونکہ ان تمام کتابوں میں شرح کا یہی معروف عام طریقہ اپنایا گیا ہے۔

۲- شرح کا دوسرا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ اصل کا متن اپنی ترتیب اور تسلسل کے ساتھ چلتا رہے، البتہ اس کے نیچے اس کے اہم نکات کی وضاحت یا تشریح کر دی جائے، اس طریقے کو حاشیے کا طریقہ یا دَورِ حاضر میں ایڈٹنگ (Editing) کہا جاتا ہے، قدیم کتب میں سے اس کی معروف مثال ملا علی قاری کی شرح الوصیۃ لامام ابی حنیفہ ہے کیونکہ اس میں یہی طریقہ اپنایا گیا ہے؛ اور چونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بدائع الصنائع میں شرح کا نہ پہلا طریقہ نظر آتا ہے اور نہ ہی دوسرا طریقہ۔ لہٰذا اس کتاب کو شرح قرار دینا سرے سے ہی غلط ہے۔

ب- خود الکاسانی نے کتاب کے پیش لفظ میں صراحت کی ہے کہ "انہوں نے کتاب کی ترتیب میں اپنے استادِ محترم کے طریقے کی اتباع کی ہے[1]؛ نہ کی اس کی شرح لکھنے میں، لہٰذا اس کتاب کو شرح قرار دینا فاضل مؤلف کی اپنی صراحت کے خلاف ہے اور مدعی سست گواہ چست کا مصداق ہے۔

ج- کتاب کے تفصیلی مطالعے سے بھی اسی مضمون کی تائید و توثیق ہوتی ہے، کیونکہ فاضل مؤلف نے

---

[1] بدائع، ۱:۲ تا ۲۔

ہر جگہ فقہی مسائل کی تبویب، فقہی آرا کی تبیین اور ان پر نقد و تبصرہ کرنے میں مکمل طور پر آزاد روش اختیار کی ہے اور کسی کتاب کی حد تک خود کو محدود اور پابند نہیں کیا۔ چنانچہ فاضل مؤلف جس طرح دوسرے ائمہ اور فقہا کی آرا کو پیش فرماتے ہیں، اسی طرح السمرقندی کی رائے کا ذکر بھی کرتے ہیں۔

د۔ پھر مذکورہ روایت کی رو سے بیان کیا جاتا ہے کہ الکاسانی نے اپنے استاد محترم کی کتاب تحفہ کی شرح لکھ کر پیش کی، تو ان کے استاد محترم نے اپنی دختران سے بیاہ دی؛ جبکہ امر واقعہ یہ ہے کہ الکاسانی نے اپنی یہ کتاب اپنے استاد محترم کی وفات کے بعد تصنیف فرمائی، جس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اپنے استاد کا نام ہر جگہ "رحمۃ اللہ علیہ" کے اضافے کے ساتھ درج فرمایا ہے[1]۔ اور "رحمۃ اللہ علیہ" کا لفظ گو کسی زندہ شخص کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے، مگر عرف و عادت کے مطابق اس کا استعمال فقط "مرحوم" ہو جانے والے افراد کے لیے ہی درست ہوتا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے بدائع الصنائع کی ترتیب و تدوین اپنے استاد محترم کی وفات کے بعد فرمائی اور یہ کہ مذکورہ بالا روایت کی بنیاد ہی غلط ہے۔

الغرض داخلی اور خارجی دونوں طرح کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بدائع باقاعدہ ایک مستقل تصنیف ہے اور کسی کتاب کی شرح یا تکملہ نہیں ہے۔

زمانۂ تصنیف: اب ایک اور سوال سامنے آتا ہے، وہ یہ کہ اس عظیم الشان کتاب کو کس سنہ میں ترتیب دیا گیا۔

اس سوال کے جواب کے لیے جب ہم کتب مصادر پر نگاہ ڈالتے ہیں، تو ہمیں سکوت کے سوا کوئی جواب نہیں ملتا تاہم بعض خارجی اور داخلی قرائن سے زمانے کی تھوڑی بہت تعیین کی جا سکتی ہے۔ ان قرائن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ اس میں ہر جگہ السمرقندی کا نام "رحمۃ اللہ علیہ" کے اضافے کے ساتھ درج کیا گیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کتاب کو فاضل مؤلف نے اپنے مرحوم استاد کے وفات پا جانے کے بعد تصنیف فرمایا تھا، اور چونکہ السمرقندی کی تاریخ وفات ۵۳۸ھ یا ۵۳۹ھ بیان کی جاتی ہے، لہٰذا یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اس کتاب کی تدوین مذکورہ سال کے بعد شروع ہوئی۔

ب۔ اسی طرح اس میں "مشائخ" کا لفظ مختلف ترکیبوں، مثلاً مشائخنا[2]، یا بعض مشائخنا[3] یا بعض المشائخ[4]

---

[1] بدائع، محل مذکور؛ نیز ۷: ۵۔
[2] بدائع، ۱: ۳۵، ۳۶، ۴۹، ۶۵، ۶۶، ۷۴۔
[3] ایضاً، ۱: ۳۵۔
[4] ایضاً، ۱: ۷۹۔

مشائخ العراق[1]، مشائخ بلخ[2] وغیرہ کی صورت میں بکثرت استعمال ہوا ہے، اور چونکہ فقہائے کبار کے لیے یہ اصطلاح بڑی حد تک "اس دور کی وسط ایشیا کی فقہی کتابوں میں خصوصیت کے ساتھ ملتی[3] ہے۔ لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ الکاسانی نے یہ کتاب اپنے سمرقند کے زمانہ قیام میں مرتب فرمائی تھی، علاوہ ازیں اس میں " مشائخنا بما وراء النهر[4] (ماوراءالنہر کے ہمارے مشائخ) کی ترکیب بھی ملتی ہے، جو اس بات کی غمازی کرتی ہے کہ الکاسانی اس کی تصنیف کے وقت ماوراالنہر کے اسی خطے میں موجود تھے، مزید برآں اس میں ماوراالنہر کے فقہا اور ائمہ کا بکثرت ذکر ملتا ہے، جب کہ دوسرے علاقوں بشمول قونیہ اور حلب کے فقہاء کا کسی جگہ بھی تذکرہ نہیں ملتا، اسی طرح اس میں ایک مقام پر خاص طور پر بخاری کے کیچڑ[5] کا ذکر کیا گیا ہے جو ہمارے اسی موقف کی تائید کرتا ہے، ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اسے ماوراالنہر میں قیام کے دوران ہی تصنیف فرمایا تھا۔

پھر جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ الکاسانی حلب میں ۵۶۴ سے ۵۶۹ھ کے درمیان کسی وقت تشریف لائے تھے، زیادہ امکان ۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء میں یہاں پہنچنے کا ہے، لہٰذا اس سے ثابت ہوا، کہ یہ کتاب ۵۳۹ سے لے کر ۵۶۸ھ کے درمیانی عرصے میں تصنیف کی گئی۔

اس عرصے میں سے کچھ زمانہ تو آپ نے قونیہ میں بھی بسر فرمایا تھا، مگر چونکہ مآخذ سے اس کی تعیین نہیں کی جا سکتی، اس لیے اس بارے میں بھی وثوق کے ساتھ تو کچھ کہنا مشکل ہے، تاہم اگر دونوں علاقوں کے سیاسی حالات پر نظر رکھی جائے، تو اس کی کچھ نہ کچھ تعیین ہو جاتی ہے۔

ماوراالنہر کے اس علاقے میں جہاں الکاسانی نے اپنی تعلیم و تربیت کی تکمیل کی ۵۳۶ھ سے حالات میں تبدیلی آنا شروع ہوئی۔ اسی سال اس علاقے سے سلجوق حکومت کا خاتمہ اور قرہ ختای حکومت کا آغاز ہوا۔ ۵۳۷ میں قرہ ختای کا پہلا حکمران ۵۵۵ھ میں دوسرا اور ۵۵۶ھ میں تیسرا حکمران فوت ہوا۔ حکومت اور حکمران کی تبدیلی سے لازمی طور پر علاقے کے حالات میں تبدیلی آئی، چنانچہ اسی کے نتیجے میں حاکم سمرقند عثمان نے حکمرانوں کے خلاف بغاوت کر دی، جسے سختی کے ساتھ کچل دیا گیا، عین ممکن ہے کہ اس کے بعد علاقے کے مسلمانوں بالخصوص اہل علم و فضل پر نسبتاً زیادہ سختی کی گئی ہو جس کے نتیجے میں اہل علم ہجرت کرنے پر مجبور ہو گئے ہوں، اور انہی اہل علم میں الکاسانی بھی شامل ہوں۔

دوسری جانب قونیہ میں قلیج ارسلان کی حکومت کا زمانہ ۵۵۵ھ سے شروع ہوا، یہی وہ حکمران ہے جس کے دربار میں الکاسانی اور ایک فقیہ کے مابین برسر دربار مناظرہ ہوا اور اسی حکمران نے مصالحت کی شرائط

---

[1] بدائع الصنائع ۱: ۱۳، ۷۳۔

[2] ایضاً، ۱: ۶۲۔

[3] دیکھیے مثلاً القدوری، ہدایہ وغیرہ۔

[4] ایضاً، ۱: ۳۷، ۸۱۔

[5] ایضاً، ۱: ۸۱۔

کے ساتھ الکاسانی کو دربار حلب میں بھیجا۔ بنا بریں ان دونوں باتوں کو مدنظر رکھنے سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وہ ۵۵۵ھ اور ۵۶۵ھ کے مابین کسی وقت قونیہ میں تشریف لائے ہوں گے، اس طرح اس کی تصنیف کا زمانہ ۵۳۹ھ اور ۵۵۵ھ یا اس سے دو چار متاخر سالوں کے مابین قیاس ہوتا ہے۔

۴۔ **قلمی نسخے**: بدائع الصنائع کے قلمی نسخے حسب ذیل کتاب خانوں میں محفوظ ہیں:

(۱) کتاب خانہ برلن[1]؛
(۲) کتاب خانہ موزۂ بریطانیہ[2]؛ British Museum
(۳) ینی جامع (ترکی)[3]؛
(۴) جامع سلیمانیہ، استانبول ترکی[4]؛
(۵) سرویلی Sarwilli[5]؛
(۶) جامع زیتونیہ، تونس[6]؛
(۷) مکتبہ خالدیہ، بیت المقدس[7]؛
(۸) قاہرہ[8]؛
(۹) حلب[9]؛
(۱۰) آصفیہ (حیدر آباد دکن)[10]
(۱۱) کتاب خانہ رامپور[11]؛
(۱۲) مطبع جمالیہ قاہرہ، (مصر) اسی مؤخر الذکر قلمی نسخے سے اس کو مطبع جمالیہ (قاہرہ) نے سات جلدوں

---

[1] فہرست مخطوطات کتاب خانہ برلن Ahlward: Verz مطبوعہ برلن ۱۸۸۷، ص ۴۴۷۔۴۴۹۔
[2] Br. Muscata Logue Coddmss جلد سوم (۲۱)
[3] فہرست کتاب خانہ ینی جامع استانبول، ص ۳۷۰ تا ۳۷۳۔
[4] فہرست کتاب خانہ جامع سلیمانیہ، ص ۳۹۳ تا ۳۹۹۔
[5] فہرست کتاب خانہ سرویلی، ص ۱۷ تا ۷۳۔
[6] فہرست کتاب خانہ جامع زیتونیہ، ۴/۶۸: ۱۹۵۰۔
[7] فہرست کتاب خانہ بیت المقدس ۱۶: ۳۔
[8] فہرست الکتب العربیہ، المحفوظہ لکتب خانہ خدیویہ المصریہ، ۱۲/۲۱: ۰۲/۳۰۵)
[9] مجلۃ المجمع العلمی العربی، بدمشق ۸۰: ۳۷۱؛ ۳۰۔
[10] فہرست کتاب خانہ آصفیہ، حیدر آباد دکن، ۲: ۱۰۷۴؛ ۳۴۴؛
[11] فہرست کتاب خانہ رامپور، ۱: ۱۷۱؛ ۵۹؛ جلد ثانی، ۲: ۴۱۹؛ ۲۷۸ تا ۳۲۷۔
[12] ہمارے سامنے جو نسخہ ہے اسے مطبع شرکت المطبوعات العامیہ (مصر) نے ۱۳۲۷ھ میں طبع کیا۔

میں طبع کیا۔ ساتویں جلد کے اختتام پر یہ عبارت بھی درج ہے کہ:

"نص ما وجد فی الاصل المطبوع علیہ: وقع تمام النصف الاخیر من کتاب البدائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی تغمدہ اللہ تعالیٰ بالرحمۃ والرضوان علیٰ مذہب الامام ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ الحمد للہ الذی وھب التوفیق لاتمام النصف من کتابہ الکتاب والصلوٰۃ والسلام علیٰ خیر خلقہ سیدنا محمد خیر من نطق بالصواب وعلیٰ آلہ الطیبین الطاھرین الی یوم الحساب علی ید اضعف العباد الفقیر المعترف بالذنب ... عبد اللہ بن المرحوم الحاج عبد الرحیم المدعو بالبقی غفر اللہ لہ ولوالدہ ولاخوانہ فی خمسۃ ایام خلت من ذی الحجۃ سنۃ ۱۰۷۰ھ۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نسخے کو عبد اللہ بن عبد الرحیم نامی کاتب نے ۵ ذوالحجہ ۱۰۷۰ھ کو کتابت کیا تھا۔ اس اعتبار سے یہ نسخہ اپنی طباعت (۱۳۲۷-۱۳۲۸ھ) سے کم و بیش سوا دو سو سال پہلے کتابت کیا گیا تھا۔

بدائع الصنائع کا مطبوعہ نسخہ، گو قدیم انداز میں طبع ہوا ہے، لیکن پھر بھی نعمت غیر مترقبہ سے کم نہیں ہے، اسی کی فوٹو کاپی لاہور سے طبع ہوئی ہے۔ یہ مطبوعہ نسخہ سات جلدوں اور چونسٹھ کتب پر مشتمل ہے، تفصیل آگے آتی ہے۔

ب۔ تلخیصات: یہ کتاب چونکہ سات جلدوں اور ہزاروں صفحات پر مشتمل ہے، اس لیے فقہاء نے اس کی تلخیص کی بھی کاوشیں کی ہیں، ان میں سے دو کاوشوں کا ذیل میں تذکرہ کیا جاتا ہے: (۱) ایک کاوش محمد البردینی الحسینی الحنفی نے کی اور اپنی کتاب کا نام: زاد الغائب الصنائع من بدائع الشرائع، رکھا اس پر عباسی خلیفہ المتوکل کی تقریظ ہے اور اس کتاب کو پہلی بار (۹۲۵ھ/۱۵۱۷ء) میں کتابت کیا گیا۔[1] اس متوکل عباسی خلیفہ سے مراد غالباً مصر کا آخری خلیفہ ہے، جس نے ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء میں اپنے حقوق و اختیار سلطان سلیم عثمانی کو تفویض کر دیے تھے۔

(۲) اس کی دوسری تلخیص محمد بن احمد بن ابی السعود المناستری الحنفی، المعروف بہ شاہ محمد (موجود ۱۰۵۲ھ/۱۶۴۲ء)[2] نے کی اور اس کا نام مجرد البدائع و ملخص الشرائع رکھا۔[3] یہ تلخیص غالباً حاجی خلیفہ کی نظر سے گذری تھی، کیونکہ انہوں نے لکھا ہے کہ اس کا آغاز "الحمد للہ رب العلمین" کے جملے سے ہوتا ہے۔

۵۔ بدائع الصنائع کے مضامین اور جلدوں کی ترتیب: بدائع کی عظیم ترین خصوصیات

---

[1] براکلمان: GAL-S ۱: ۶۴۳۔

[2] معجم المؤلفین، ۸: ۲۶۳

[3] حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۱: ۳۷۱۔

ہیں سے اس کے مضامین وعنوانات کی ترتیب سرفہرست ہے؛ اسی لیے اس کتاب کی اہمیت اور اس کے علمی مقام کو جاننے کے لیے اس کے مضامین کی ترتیب پر نظر ڈالنا ضروری ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ جلد اوّل
۱۔ کتاب الطہارت۔
۲۔ کتاب الصلوٰۃ۔

۲۔ جلد دوم: (صفحات
۳۔ کتاب الزکوٰۃ۔
۴۔ کتاب الصّوم۔
۵۔ کتاب الاعتکاف۔
۶۔ کتاب الحج اور
۷۔ کتاب النکاح۔

۳۔ جلد سوم
۸۔ کتاب الایمان
۹۔ کتاب الطلاق
۱۰۔ کتاب الظّہار۔
۱۱۔ کتاب اللعان۔

۴۔ جلد چہارم
۱۲۔ کتاب الرضاع
۱۳۔ کتاب الحضانۃ۔
۱۴۔ کتاب الاعتاق
۱۵۔ کتاب التدبیر (غلاموں کو مدبّر بنانے کے احکام)۔
۱۶۔ کتاب الاستیلاد (باندیوں کو ام ولد بنانے کے احکام)۔
۱۷۔ کتاب المکاتب (غلاموں کو مکاتب بنانے کے احکام)
۱۸۔ کتاب الولاء۔
۱۹۔ کتاب الاجارۃ۔

۵۔ جلد پنجم۔
۲۰۔ کتاب الاستصناع (اجیر وآجر کے احکام)
۲۱۔ کتاب الشّفعہ

۲۲۔کتاب الذبائح والقیود
۲۳۔کتاب الاصطیاد۔
۲۴۔کتاب التضحیہ
۲۵۔کتاب النذر
۲۶۔کتاب الکفارات۔
۲۷۔کتاب الاشربہ
۲۸۔کتاب الاستحسان۔
۲۹۔کتاب البیوع
۶۔ جلد ششم۔
۳۰۔کتاب الکفالہ
۳۱۔کتاب الوکالۃ
۳۲۔کتاب الصلح
۳۳۔کتاب الشرکۃ
۳۴۔کتاب المضاربۃ
۳۵۔کتاب الہبۃ
۳۶۔کتاب الرہن
۳۷۔کتاب المزارعۃ
۳۸۔کتاب المعاملہ یا کتاب المساقاۃ
۳۹۔کتاب الشرب
۴۰۔کتاب الاراضی
۴۱۔کتاب المفقود۔
۴۲۔کتاب اللقیط
۴۳۔کتاب اللقطۃ
۴۴۔کتاب الاباق
۴۵۔کتاب السباق
۴۶۔کتاب الودیعۃ
۴۷۔کتاب العاریۃ
۴۸۔کتاب الوقف والصدقہ۔
۴۹۔کتاب الدعویٰ
۵۰۔کتاب الشہادۃ۔

۵۱۔ کتاب الرجوع عن الشہادۃ

۷۔ جلد ہفتم:

۵۲۔ کتاب ادب القاضی

۵۳۔ کتاب القسمۃ

۵۴۔ کتاب الحدود

۵۵۔ کتاب السرقہ

۵۶۔ کتاب قطاع الطریق

۵۷۔ کتاب السیر

۵۸۔ کتاب الغصب

۵۹۔ کتاب الحجر والحبس

۶۰۔ کتاب الاکراہ

۶۱۔ کتاب الاقرار

۶۲۔ کتاب الجنایات

۶۳۔ کتاب الخنثیٰ، قانون خنثیٰ

۶۳۔ کتاب الوصایا

۶۴۔ کتاب القرض[1]

خصوصیات

یہ کتاب اپنے منفرد بیان، اپنی فنی ترتیب اور اپنے تجزیاتی اسلوب کی بنا پر اپنا ثانی نہیں رکھتی؛ اسی بنا پر اس کتاب کے متعلق اجمالاً یہ کہہ دینا کافی ہوگا کہ "فقہ حنفی" میں اس پایے کی کوئی اور کتاب موجود نہیں ہے۔ یہ کتاب ہر اعتبار سے ممتاز فقہی رتبے اور مقام کی مستحق ہے؛ چنانچہ مشہور مستشرق Heffening نے اس کے متعلق بجا طور پر لکھا ہے کہ:

"غالباً یہ سب سے پہلی اور اپنی نوع کی واحد حنفی فقہ کی کتاب ہے، جو الغزالی کی الوجیز اور ابن رشد کی البدایہ کی مانند چھوٹی چھوٹی جزئیات تک پوری باقاعدگی کے ساتھ مرتب کی گئی ہے"[2]

اسی طرح "بذل المجہود فی شرح ابی داؤد (عربی) کے مصنف اور مشہور فقیہ مولانا خلیل احمد سہارنپوری اس کو دوسری کتب فقہ پر ترجیح دیتے تھے؛ چنانچہ ان کے سوانح نگار بیان کرتے ہیں کہ:

"اوقات فراغ میں حضرت بدائع کو اکثر دیکھا کرتے تھے، بارہا سنا کہ حضرت اس کے مصنف کو بہت دعائیں دیتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ واقعی یہ شخص فقیہ تھا اور اللہ تعالیٰ نے اس کو فقہ کے واسطے

---

[1] دیکھیے فہرست عنوانات، جلد ۱ تا ۷۔

[2] مقالہ الکاسانی، در اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ۔

پیدا فرمایا تھا۔ مولوی ظفر احمد نے ایک مرتبہ عرض کیا کہ حضرت فقہ سے مناسبت پیدا ہونے کی کوئی صورت ارشاد فرمائیں، فرمایا۔۔۔۔ فقہ سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے شامی اور بدائع کو بالاستیعاب دیکھنا چاہیئے،۔۔۔ حقیقت میں بدائع عجیب کتاب ہے، جزئیات تو زیادہ شامی میں ہیں، مگر اصول اور فقہ کی لِم زیادہ بدائع میں ہیں کہ اس سے مناسبت ہو جائے تو فقہ میں طبیعت چلنے لگے گی[1]

اسی طرح دیگر علما اور فقہا نے اس کتاب کو بے مثل قرار دیا ہے، اور اس کی تعریف و توصیف کی ہے بہرحال ہمارے خیال میں اس کتاب کی خصوصیات حسب ذیل ہیں:

۱۔ **ترتیب و تبویب**: جیسا کہ سطور بالا میں خود مصنف علیہ الرحمۃ کے اپنے حوالے سے گذرا کہ فاضل مؤلف کو پچھلی کتابوں میں جو کمی محسوس ہوتی تھی۔ وہ "ترتیب و تالیف" کی عدم موجودگی تھی؛ چنانچہ اس بارے میں انہوں جب بدائع الصنائع لکھنے کا پروگرام بنایا، تو انہوں نے ترتیب کے ضمن میں اپنے "استاد محترم" کی کتاب تحفہ الفقہاء کی ترتیب کو ملحوظ رکھا اور اپنا مقصد حاصل کیا؛

فاضل مؤلف نے جو ترتیب اختیار فرمائی ہے۔ اس کے بارے میں وہ خود فرماتے ہیں کہ یہ وہ ترتیب ہے جس کا "صناعت"، تقاضا کرتی ہے (تقتضیہ الصناعۃ) اور یہ کہ انہوں نے مسائل کی اقسام اور ان کی فصول پر خوب غور و فکر کیا ہے اور انہیں ان کے اصول و قواعد کے مطابق پیش کیا ہے۔ صناعت سے مراد ایسا علم، یا علم کی ایسی باریکیاں ہیں جو مسلسل تجربے اور مشق سے حاصل ہوتی ہیں، یا بقول بعض صناعت اس علم کو کہتے ہیں، جو "کیفیت عمل"، سے متعلق ہو[2] جیسا کہ علم منطق وغیرہ، بنا بریں صناعت کا لفظ خالصتاً ایک فنی لفظ ہے جس سے یہاں مراد یہ ہے کہ:

"علم فقہ اور اصول فقہ کی مسلسل مشق اور علمی تجربے اور ان کے اصول و قواعد پر غور و فکر سے جو ترتیب سامنے آتی ہے یا آسکتی ہے، اس کتاب میں اسی ترتیب کو پیش نظر کیا گیا ہے"

گویا فاضل مؤلف نے قدیم فقہاء علما کی تربیت کو بھی پیش نظر رکھا اور پھر مسائل کے ابواب و فصول میں غور و فکر کیا اور یہ دیکھا کہ فنی اور تکنیکی اعتبار سے کونسی ترتیب زیادہ بہتر اور مفید ہو سکتی ہے، چنانچہ فاضل مؤلف نے اپنے خیال کے مطابق بہترین ترتیب کو کتاب میں پیش فرمایا ہے۔

چنانچہ آپ خود لکھتے ہیں کہ:

"پس میں نے اسی طرف توجہ مبذول کی، اور میں نے فقہ کے تمام مسائل کو اپنی اس کتاب میں ترتیب صناعی اور تالیف حکمی" سے اس طرح مرتب کیا ہے۔ جسے اہل فن پسند کریں اور اہل حکمت اس کے سامنے جھک جائیں[3]

---

[1] تذکرۃ الخلیل، ص ۳۰۳، مطبوعہ سیالکوٹ، از، مولانا عاشق الٰہی میرٹھی۔

[2] دیکھیے کتب لغات، بالخصوص لسان العرب وغیرہ بذیل مادہ۔

[3] بدائع الصنائع، ص ۲۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں اس کو مرتب کرتے وقت علم فقہ واصول فقہ کے قواعد کے علاوہ علم منطق اور علم فلسفہ (حکمت) کی ترتیب بھی تھی؛ بنا بریں انہوں نے اس کی ترتیب و تالیف میں محض داخلی ترتیب کو ہی ملحوظ نہیں رکھا، بلکہ خارجی ترتیب یعنی اس وقت کے مروجہ علوم وفنون سے بھی اس ضمن میں استفادہ فرمایا ہے اسی لیے انہوں نے پیش لفظ میں اہل الصناعۃ کے ساتھ "اہل الحکمۃ" کا بھی اضافہ فرمایا ہے۔ اور اہل حکمت اہل فلسفہ وحکمت کا مروّجہ نام ہے؛ اس طرح اس ترتیب کی افادیت دوگونہ ہو جاتی ہے۔ اولاً خود فنی یعنی علم فقہ واصول فقہ کے اعتبار سے اور ثانیاً حکمی یعنی اہل منطق اور اہل فلسفہ کی ہاں مروجہ ترتیب کے لحاظ سے۔

یہاں بجا طور پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ فنی ترتیب تو قابل فہم بھی ہے اور قابل عمل بھی لیکن جہاں تک ارباب حکمت سے استفادہ کرنے کا تعلق ہے، تو یہ بات اپنے اصل موضوع سے ہٹنے پر منتج ہو سکتی ہے۔ تو اس ضمن میں ہمارے خیال میں یہاں "ارباب حکمت" کے ذکر سے مراد محض فلسفیانہ انداز ہے، اور یہ ایسے ہی ہے۔ جیسے کہ آج کل ہر علم میں (حتی کہ علوم Arts میں بھی) سائنسی انداز Scientific Approach کی بات کی جاتی ہے جس سے مراد یہ لیا جاتا ہے کہ اس علم کو اسی طرح مرتب اور پیش کیا جائے، جس طرح کہ تجربے اور مشاہدے سے وہ علم سامنے آتا ہو؛ اس پس منظر میں بدائع الصنائع میں "ارباب حکمت" کے ذکر کا مقصد بخوبی سمجھا جا سکتا ہے؛ اس ترتیب و تالیف کے بنیادی نکات حسب ذیل ہیں:

۱۔ **تجرباتی ترتیب** فاضل مؤلف نے اس کتاب میں مسائل فقہ کو اسی ترتیب میں پیش کیا ہے جس ترتیب میں ان کے تجربے اور مشاہدے کے مطابق فی الواقع ان کی ضرورت پیش آتی ہے، یا ان سے سابقہ پڑتا ہے؛ چنانچہ انہوں نے اہمیت کے لحاظ سے ترتیب قائم نہیں فرمائی، بلکہ تجربے اور مشاہدے کو بنیادی اہمیت دی ہے، اس ضمن میں بطور مثال کے کتاب الصلوٰۃ کا مطالعہ پیش کیا جا سکتا ہے، عام طور پر "کتاب الصلوٰۃ" میں فقہ کی کتابوں میں جو ترتیب ملحوظ رکھی جاتی ہے وہ ان احکام و مسائل کی اہمیت پر مبنی ہوتی ہے، مثال کے طور پر فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں کتاب الصلوٰۃ کی ترتیب اس طرح ہے:

(۱) اوقات نماز کا بیان؛ (۲) مستحب اوقات کی تفصیل؛ (۳) مکروہ اوقات کی تفصیل (۴) اذان کا بیان؛ (۵) نماز کی شرائط کا بیان (۶) نماز کا طریقہ؛ (۷) قراءت کا بیان؛ (۸) امامت کی بحث؛ (۹) نماز میں حدث پیش آجانا؛ (۱۰) مفسدات نماز کا بیان؛ (۱۱) مکروہ نمازوں کا بیان؛ (۱۲) استنجا کے آداب؛ (۱۳) نماز وتر کا بیان؛ (۱۴) نوافل کا بیان؛ (۱۵) قراءت کا بیان؛ (۱۶) نماز تراویح (۱۷) فرض کو پانے کا بیان؛ (۱۸) فوت شدہ نمازوں کی قضا؛ (۱۹) سجدۂ سہو کا بیان؛ (۲۰) مریض کی نماز کا بیان؛ (۲۱) سجدۂ تلاوت کا بیان؛ (۲۲) مسافر کی نماز کا بیان؛ (۲۳) نماز جمعہ اور (۲۴) نماز عیدین کا بیان؛ (۲۵) تکبیرات تشریق؛ (۲۶) سورج گرہن کی نماز (۲۷) نماز استسقاء؛ (۲۸) نماز خوف کا بیان؛ (۲۹) جنازہ کی نماز؛ (۳۰) غسل؛ (۳۱) کفن؛ (۳۲) نماز جنازہ؛ (۳۳) جنازہ اٹھانے؛

(۳۴) دفن کرنے کا بیان اور (۳۵) کعبہ پر نماز ادا کرنے کا بیان۔

اس ترتیب میں بلاشبہ اہم اور غیر اہم کو پیش نظر رکھا گیا ہے، مگر اس ترتیب کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس سے ایک تو مسائل متفرق ہو جاتے ہیں اور دوسرے تجرباتی اور مشاہداتی ترتیب کا فقدان نظر آتا ہے مثال کے طور پر اگر کوئی شخص یہ جاننا چاہے کہ فرض نمازیں کون کون سی ہیں یا واجب کون کون سی ہیں تو اسے اس سے کچھ زیادہ مدد نہیں ملتی؛ اسی طرح اس میں نماز کی شرائط، اس کے فرائض، اور اس کے مسنون اعمال کا ذکر بھی یکجا نہیں ہے، اس کے بجائے امام الکاسانی نے جو ترتیب اختیار فرمائی ہے اسکی تفصیل اس طرح ہے:

(۱) فرض نمازوں کی تعداد کا بیان؛ (۲) فرض نمازوں کی رکعات کا بیان؛ (۳) مسافر کی نماز کا بیان؛ (۴) مقیم کے مسافر اور (۵) مسافر کے مقیم ہونے کا بیان؛ (۶) ارکان نماز کا بیان؛ (۷) شرائط ارکان کا بیان؛ (۸) واجبات نماز کی تفصیل؛ (۹) اذان کا طریقہ؛ (۱۰) اذان کی سنتیں؛ (۱۱) وجوب اذان کا موقع محل؛ (۱۲) اذان کا وقت؛ (۱۳) سامعین پر اذان سننے کے احکام؛ (۱۴) کن لوگوں پر جماعت سے نماز ادا کرنا واجب ہے؛ (۱۵) کتنے افراد ہوں تو جماعت ہو سکتی ہے؛ (۱۶) جس کی جماعت فوت ہو جائے وہ کیا کرے؛ (۱۷)؛ امامت کی اہلیت کا بیان؛ (۱۸) امامت کا زیادہ اہل کون ہے؛ (۱۹) امام اور مقتدی کیسے کھڑے ہوں؛ (۲۰) جماعت سے فارغ ہونے کے بعد امام کیا کرے؛ (۲۱)؛ نماز کے اصلی واجبات؛ (۲۲) اگر واجب بھول کر چھوٹ جائے، تو اسے قضا کیا جائے یا نہیں؛ (۲۳) سجدۂ سہو کا موقع محل؛ (۲۴) سلام سہو کی مقدار اور طریقہ؛ (۲۵) سلام سے آیا نماز باطل ہو جاتی ہے یا نہیں؛ (۲۶) سجدۂ تلاوت؛ کتنے ہیں؛ (۲۷) سجدے کی سنتیں؛ (۲۸) نماز سے خارج ہونے کے وقت کے واجبات؛ (۲۹) وجوب تکبیر تشریق؛ (۳۰) نماز کی سنتیں؛ (۳۱) نماز کے مستحبات؛ (۳۲) نماز کے مفسدات؛ (۳۳) نماز کے مستحبات؛ (۳۴) نماز کو بنا کرنے کی شرائط (۳۵) امام کا کسی کو اپنا جانشین بنانے کا بیان؛ (۳۶) نماز خوف کا بیان؛ (۳۷) سجدوں کے مسائل؛ (۳۸) نماز جمعہ کا بیان؛ (۳۹) فرض کفایہ نماز کا بیان؛ (۴۰) واجب نمازوں کا بیان؛ (۴۱) دعائے قنوت؛ (۴۲) نماز عیدین کا بیان؛ (۴۳) سورج گرہن اور چاند گرہن کی نمازوں کا بیان؛ (۴۴) نماز استسقاء؛ (۴۵) مسنون نمازوں کا بیان؛ (۴۶) نماز تراویح کا بیان؛ (۴۷) نفل نماز کا بیان؛ (۴۸) نماز جنازہ کا بیان؛ (۴۹) شہید اور احکام شہید[2]

اس فہرست پر نظر ڈالنے سے یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ فاضل مؤلفؒ نے بلاشبہ ایک منفرد ترتیب ملحوظ رکھی ہے؛

مثال کے طور پر اس ترتیب سے قاری کو پتہ چل جاتا ہے کہ فرض نمازیں کون کون سی ہیں اور واجب کون کونسی، اور سنت اور نفل کون کون سی؛ مزید براں اس سے قاری کو ایک ہی جگہ متفرق مسائل کا علم ہو جاتا ہے

---

[1] دیکھیے ہدایہ، مطبوعہ مجتبائی، دہلی، فہرس المجلدین الاولین ص ۲۷۔

[2] بدائع، جلد ۱، مطبوعہ قاہرہ۔

مثال کے طور پر فاضل مؤلف نے جہاں فرض نمازوں کی رکعات کا ذکر کیا ہے، وہاں مسافر کی نماز اور مسافر کے احکام بھی بیان کر دیے ہیں، تاکہ رکعات کے بارے میں تمام معلومات قاری کو ایک ہی جگہ مل جائیں اور وہ بآسانی ان سے استفادہ کر سکے، اس کے بجائے ہدایہ کی ترتیب میں مسافر کی نماز کا ذکر سجدۂ تلاوت کے بعد کیا گیا ہے؛ اسی طرح فاضل مؤلفؒ نے جہاں نماز کے واجبات کا ذکر فرمایا ہے، وہیں اذان اور جماعت کے جملہ احکام بھی بیان فرما دیے ہیں تاکہ طالب علم کے لیے آسانی ہو سکے اس کے بجائے صاحب ہدایہ نے اذان کا ذکر اوقات کے بعد اور جماعت کا قراءت کے بعد کیا ہے؛ علی ہذا القیاس فاضل مؤلف نے نماز کے اصلی واجبات کے ضمن میں ہی واجب کو چھوڑ دینے اور سجدۂ سہو کے جملہ احکام و مسائل بیان فرما دیے ہیں۔ اس کے برعکس ہدایہ میں ان مسائل کو متفرق طور پر بیان کیا گیا ہے؛ الغرض فاضل مؤلف نے اس ترتیب کو اپنے تجربے اور اپنی بہترین سوچ کے مطابق مرتب فرمایا ہے جس کی مصالح غور و فکر کرنے سے بخوبی واضح ہو جاتی ہیں۔

ب۔ **متفرق احکام کی یکجائی** اسی طرح الکاسانی نے اپنی کتاب میں کوشش کی ہے کہ متفرق احکام و مسائل کو ایک ہی جگہ جمع فرما دیں، تاکہ قاری کو اپنا مقصد حاصل کرنے میں آسانی اور سہولت ہو۔ مثال کے طور پر فاضل مؤلف نے جہاں نماز کے مفسدات کا ذکر فرمایا ہے، وہیں نماز کو بنا کرنے اور امام کی جانشینی وغیرہ کے احکام بھی بیان فرما دیے ہیں، جب کہ ہدایہ اور دیگر کتب فقہ میں یہ مسائل و احکام متفرق طور پر ملتے ہیں؛ علی ہذا القیاس انہوں نے جہاں نماز کے واجبات اور سجدۂ سہو کا ذکر کیا ہے اس کے متصل بعد انہوں نے سلام کے عمل پر بھی تفصیل سے بحث کی ہے کہ آیا "سلام سہو" نماز کو باطل کر دیتا ہے۔ یا کہ نہیں؛ اسی طرح واجب نمازوں کے بیان میں واجب نمازوں کی اور سنت نمازوں کے بیان میں سنت نمازوں کی تمام تفصیلات یکجا کر دی ہیں جس سے پڑھنے والے کو بے حد آسانی اور سہولت پیدا ہوتی ہے۔

ج۔ **اصول کے ساتھ جزئیات کا ذکر** فاضل مؤلفؒ نے جو ترتیب ملحوظ رکھی ہے۔ اس کی ایک نمایاں خصوصیت یہ بھی ہے کہ انہوں نے ہر جگہ اصول و فروع کو یکجا کرنے کا اہتمام فرمایا ہے۔ یہ نہیں کیا کہ ایک مسئلہ یہاں اور دوسرا وہاں بیان کیا ہو؛ اس طریقۂ کار سے قاری کو اصل اور اس کی فرع کا ایک ہی جگہ علم ہو جاتا ہے، جس سے پڑھنے والا مسائل و احکام سے آگے بڑھ کر خود تفقہ تک رسائی حاصل کر سکتا ہے؛ اسی لیے مولانا خلیل احمد سہارنپوری کے بقول فقیہ بنانے میں اس کتاب سے زیادہ کوئی اور کتاب مفید نہیں ہو سکتی۔

اس ضمن میں صحیح صورت حال تو نفس کتاب کے مطالعے سے ہی واضح ہو سکتی ہے، تاہم اجمالی طور پر اس کا کچھ اندازہ۔ مذکورہ بالا کتاب الصلوٰۃ کے عنوانات پر ایک سرسری سی نظر ڈالنے سے بھی ہو جاتا ہے، مثال کے طور پر اس میں جہاں فرض نمازوں کی رکعات کا ذکر ہے، وہیں اس سے متصل بعد مسافر کی نماز کا بھی ذکر کیا گیا ہے، جس کا مقصد یہ جتلانا ہے۔ کہ ان سب نمازوں کی رکعات میں ایک ہی اصول کار فرما ہے؛

اس طرح قاری ایک ہی جگہ ان تمام مسائل سے واقف ہو سکتا ہے؛ اسی طرح کی ایک مثال، مسائل سجدات" (سجدوں کے مسائل) پیش نظر رکھی جا سکتی ہے، جہاں انہوں نے پہلے سجدوں کی قضا کے تمام بنیادی اصول و قواعد بیان فرمائے ہیں اور اس کے بعد ہر نماز کی تفصیل کے ساتھ سجدوں کے قضا کرنے کے احکامات بیان کر دیے ہیں۔

گو یہاں یہ بحث اسی قدر ہونی چاہیئے تھی، مگر فاضل مؤلف نے اس کے ساتھ اضافہ شدہ رکعات سے پیدا ہونے والی صورت حال پر بھی مفصل اور مدلل بحث فرمائی ہے، جس سے یہ بحث ہر پہلو سے جامع و مانع ہو جاتی ہے، اسی بنا پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے، کہ اس قسم کی سحر انگیز بحث کسی اور کتاب میں دستیاب نہیں ہو سکتی۔

یہ تو مختلف کتب کی داخلی ترتیب کی بحث تھی؛ اب اگر ایک نظر مختلف کتب کی باہمی ترتیب پر بھی ڈال لی جائے۔ تو اس سے بھی اسی دعوے کی بھرپور تائید ہو جاتی ہے؛ ہم "بدائع الصنائع کی کتب کے مابین موجود ترتیب کو واضح طور پر دوسری کتب فقہ سے مختلف پاتے ہیں (مثال کے طور تقابل کے لیے المرغینانی کی ہدایہ کو پیش نظر رکھا جا سکتا ہے)۔ عام کتب فقہ کے برعکس الکاسانی نے اپنی کتاب میں ہر جگہ مذکورہ بالا اصولوں کو پیش نظر رکھا ہے، مثلاً جلد ہفتم میں انہوں نے ادب القاضی، القسمۃ، الحدود، السرقۃ، قطاع الطریق، السیر، الغصب، الحجر والحبس، اکراہ، اقرار، جنایات، الخنثیٰ، الوصایا اور القرض وغیرہ پر مستقل عنوان (کتب) قائم کیے ہیں اور ان کے مسائل کو یکجا کر دیا ہے، غور سے دیکھا جائے، تو یہ وہ ابواب ہیں جن کا تعلق کسی نہ کسی طرح "دعوے" اور "عدالت" سے ہے، گویا یہ جلد فقط ایسے باہمی معاملات اور مسائل سے متعلق ہے جو قابل دست اندازی پولیس یا قابل مرافعہ ہیں، اسی لیے فاضل مؤلف نے اس جلد کے شروع میں "کتاب ادب القاضی" (Procedural Law) قائم کی ہے گویا انہوں نے کہا یہ ہے کہ اس جلد کا تعلق زیادہ تر عدالت یا قضا سے ہے، جب کہ اس سے قبل کی چار جلدیں (۳ تا ٦) زیادہ تر ایسے احکام و مسائل سے متعلق ہیں جن کا زیادہ تعلق مسلمانوں کے باہمی معاملات اور عقود سے ہے۔ جب کہ ابتدائی دو جلدیں فقط احکام عبادت کے لیے مختص ہیں۔ حالانکہ دیگر کتب فقہ میں ہمیں یہ ترتیب نظر نہیں آتی، بلکہ ملے جلے ابواب قائم کیے گئے ہیں، خلاصہ یہ کہ فاضل مؤلف کتاب کی ترتیب میں:

اولاً۔ معنوی مناسبت

ثانیاً: اصولی مناسبت اور

ثالثاً: عملی مناسبت کو پیش نظر رکھتے ہیں اور اسی ترتیب کو انہوں نے "صناعتی ترتیب" قرار دیا ہے۔

(۲) **انداز بیان**: مضامین کتنے ہی اچھے اور کتنے ہی اعلیٰ و ارفع کیوں نہ ہو، اگر ان کو بیان کرنے میں سلیقہ مندی کا مظاہرہ نہ کیا گیا ہو، تو ان کی تمام مناسبت بیکار ثابت ہوتی ہے، لہٰذا کسی کتاب کی عمدگی میں انداز بیاں کو بنیادی اہمیت حاصل ہوتی ہے، چنانچہ اس پہلو سے بھی ہم 'بدائع الصنائع کو عام کتب فقہ سے ممتاز اور منفرد پاتے ہیں۔

الکاسانی ایک عجمی (غیر عرب) ہونے کے باوجود عربی زبان کے ایک قادر الکلام مصنف تھے، ان کی اسی لیاقت اور مہارت کو دیکھتے ہوئے دربار قونیہ نے انہیں صلح کی شرائط کے ساتھ سلطان نور الدین زنگی کے دربار میں اپنا سفیر بنا کر حلب ارسال کیا، حلب میں انہوں نے جس عمدہ طریقے سے سفارتی فرائض انجام دیئے۔ ان سے نہ صرف یہ کہ ان کا سفارتی مشن پورا ہوا، بلکہ سلطان زنگی اس حد تک ان سے خوش ہوا کہ انہیں حلب میں ٹھہرنے اور مدرسۃ الحلاویہ میں فرائض تدریس بجا لانے کی پیشکش کی، جسے الکاسانی نے قبول کر لیا۔ اور پھر جس مدرسے میں رضی الدین السرخسی (م ۵۷۱ھ) جیسا شخص طلبہ کو مطمئن کرنے سے ناکام رہا تھا، وہاں ہم الکاسانی کو نہ صرف یہ کہ کامیاب دیکھتے ہیں۔ بلکہ لوگوں کو ان کا اس حد تک مشتاق پاتے ہیں۔ کہ لوگ مدرسے میں سجادہ بچھا کر ان کی آمد کا انتظار کرتے رہتے تھے۔ یہ سب باتیں اعلیٰ درجے کی زبان دانی، مہارت و لیاقت اور فصاحت و بلاغت کے بغیر ممکن نہیں[1]۔ چنانچہ ان تمام باتوں کا تأثر بدائع الصنائع کے اوراق میں بخوبی دیکھا جا سکتا ہے۔

عام طور پر کتب فقہ کی زبان بڑی عامیانہ اور عام فہم ہوتی ہے، اور اس میں فصاحت و بلاغت کے اظہار کی چنداں گنجائش نہیں ہوتی، مگر بدائع الصنائع اس ضمن میں ایک منفرد مثال ہے۔ کیونکہ اس کی زبان سادہ اور عام فہم ہونے کے علاوہ فصاحت اور بلاغت کے اعلیٰ معیار کی حامل بھی ہے، خود کتاب کے نام "بدائع والصنائع" سے بھی اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہ بذات خود ایک ادبی اصطلاح ہے اور عجیب و غریب نکات اور اچھوتے مضامین کے لیے مستعمل ہوتی ہے۔ گویا فاضل مؤلف نے اس کے نام سے ہی یہ تاثر دیا ہے کہ وہ اس کتاب کو ایک منفرد انداز میں مرتب کرنا چاہتے ہیں۔

الکاسانی کے دور میں فصاحت و بلاغت کا ممکن ہے، معیار Standar کچھ اور ہی ہو، مگر آج کے دور میں فصاحت و بلاغت کا جو تصور ہے، بدائع الصنائع مکمل طور پر اس پر پورا اترتی ہے، چنانچہ اس ضمن میں حسب ذیل امور خصوصی مطالعے کے مستحق ہیں:

۱۔ سلیس اور رواں دواں عبارت

فاضل مؤلفؒ نے بدائع الصنائع سلیس اور رواں دواں عبارت میں تصنیف فرمائی ہے جس کا بنیادی مقصد اپنے ما فی الضمیر کو واضح اور بیان (Explain) کرنا ہے جس میں وہ بڑی حد تک کامیاب و کامراں نظر آتے ہیں، اسی بنا پر قاری کو اس کتاب کے سمجھنے اور اس کا مطالعہ کرنے میں قطعاً کوئی دقت نہیں ہوتی، انہوں نے عبارت میں نہ تو کہیں ابہام پیدا کیا ہے اور نہ ہی اغلاق و اشکال (جیسا کہ اس زمانے کے متون مثلاً کنز الدقائق اور القدوری وغیرہ میں یہ بات ملاحظہ کی جا سکتی ہے اور کسی حد تک ہدایہ میں بھی)، بلکہ ان کا انداز بیان توضیحی و تشریحی نوعیت کا حامل ہے جس سے بات خود بخود کھلتی اور واضح ہوتی چلی جاتی ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ بحث جتنی مشکل ہو الکاسانی کا بیان اتنا

---

[1] دیکھیے اوراق سابقہ۔

ہی عام فہم اور سہل ہوتا ہے۔ وہ الفاظ و کنایات کے ذریعے قاری کے ذہن کے بند دریچے اور بند گرہیں کھولتے چلے جاتے ہیں، جس سے استفادے میں یقیناً آسانی اور سہولت ہوتی ہے۔
پھر ان کے ہاں ایک عجیب بات یہ محسوس ہوتی ہے کہ وہ آسان سے مشکل کی طرف نہیں، بلکہ مشکل سے آسان کی طرف جاتے ہیں، بحث کے آغاز میں قاری کو اگر سمجھنے میں دقت محسوس ہو رہی ہو، تو الکاسانی جلد ہی اس کی یہ دقت دور کر دیتے ہیں اور قاری کے ذہن میں کشادگی پیدا کرتے چلے جاتے ہیں۔

ب ادیبانہ انداز تاہم کسی کسی جگہ خود بخود ادبی انداز بھی پیدا ہو گیا ہے جس کا تعلق آورد سے نہیں، بلکہ آمد سے قائم کیا جا سکتا ہے، اس ضمن میں فاضل مؤلف کے "دیباچے" کو پیش کیا جا سکتا ہے، جو الفاظ کے انتخاب، معانی کی شوکت اور ان کی باہمی ترتیب و تناسب میں ایک ادبی شہ پارے سے کم دکھائی نہیں دیتا، اس کا ایک ایک جملہ بہت سوچ سمجھ کر ادا ہوا ہے اور اس میں بیک وقت نزاکت اور احساس کی گہرائی باہم دگر مربوط نظر آتے ہیں۔
اسی طرح فاضل مؤلفؒ کتاب میں جہاں بھی مختلف ائمہ اور ان کی آرا کا محاکمہ کرتے ہیں، وہاں بھی ان کا انداز بیان بہت گہرا اور قدرے ادبی ہو جاتا ہے، ایسے موقعوں پر وہ برجستہ جملے، برمحل اشعار اور موزوں ضرب الامثال سے اس بحث کی چاشنی میں مزید اضافہ کر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک مقام پر "امسحوا برؤسکم" کے اعراب پر بحث کرتے ہوئے حسب ذیل شعر کا حوالہ دیا ہے:[1]

معاوی اننا بشر فاسجح　　فلسنا بالجبال ولا الحديدا

ایک اور مقام پر مشہور اموی شاعر فرزدق کا یہ شعر نقل کیا ہے کہ:[2]

فهل انت ان ماتت اتانك راكب　　الى ال بسطام بن قيس فخاطب

علی ہذا القیاس ایک مقام پر مشہور ضرب المثل "جحر ضب خرب وما شن بارد"[3] اور ایک اور مقام پر "دافق شن طبقة" نقل کی ہے جس سے ان کے ادبی اسلوب و رتبے کا پتہ چلتا ہے۔ الغرض ان کی اس کتاب کے مطالعے سے واضح ہے کہ اس کا لکھنے والا ادب و لغت پر پوری طرح حاوی ہے اور ضرورت اور موقع محل کے مطابق عبارت میں زور اور شدت پیدا کرنے کا فن بخوبی جانتا ہے۔

ج۔ جامع مانع عبارت فاضل مؤلف کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ موقع و محل کے مطابق ایسی عبارت لاتے ہیں جس سے کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ اور بہتر سے بہتر مفہوم بیان ہو سکے؛ اس طریقے کو عام طور پر "کوزے میں دریا بند کرنا" کہا جاتا

---

[1] بدائع، ۱: ۶۔
[2] بدائع، ۱: ۶۔
[3] ایضاً، محل مذکور۔

ہے، چنانچہ بلامبالغہ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ اس کے ہر جملے میں الکاسانی نے دریا کو کوزے میں بند کر دیا ہے؛ مثال کے طور پر کتاب الطہارۃ کی ابتدائی سطور میں طہارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"فالطهارة لغةً وشرعاً هي النظافة والتطهير التنظيف وهو اثبات النظافة في المحل وانها صفة تحدث ساعةً فساعة وانما يمتنع حدوثها بوجود ضدها وهو القذر فاذا ازال القذر امتنع حدوثه بازالة العين القذرة تحدث النظافة فكان زوال القذر من باب زوال المانع من حدوث الطهارة لا ان يكون طهارة وانما سمي طهارة توسعاً لحدوث الطهارة عند زواله"[1]

لغوی اور شرعی طور پر طہارت نظافت (صفائی) کا اور تطہیر تنظیف (صفائی کرنے) کا نام ہے، جو صحیح مقام پر صفائی کرنے سے عبارت ہے اور یہ ایسی بات ہے جو لمحہ لمحہ پیدا ہوتی ہے؛ اس کا ہونا فقط اسی وقت معدوم ہوتا ہے جب اس کی ضد یعنی گندگی پائی جائے، تو جب گندگی زائل ہو جائے اور گندگی دور کر کے اس کا وجود ختم کر دیا جائے تو صفائی خود بخود حاصل ہو جاتی ہے، لہٰذا گندگی کو زائل کرنا اثبات طہارت کے مانع کو زائل کرنے کے مترادف ہے نہ یہ کہ گندگی کا زائل کرنا ہی طہارت ہے اور اسے جو طہارت کہا جاتا ہے تو وہ اس کے وسیع مفہوم میں کہا جاتا ہے کیونکہ اس کے زائل ہونے کے بعد ہی طہارت حاصل ہوتی ہے۔

یہاں پورے وثوق سے کہا جاتا ہے کہ طہارت کی اس سے زیادہ جامع تعریف نہ کی گئی ہے اور نہ ہی ممکن ہے اور اگر کوئی اس کی تشریح کرنے بیٹھے تو اس سے ایک رسالہ مرتب ہو سکتا ہے۔

القصہ فاضل مؤلف نے نہایت جامع مانع عبارت کے ذریعے اپنا مدعا بیان فرمایا ہے جس سے زیر نظر کتاب کی افادیت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

۳- **فقہ حنفی کا گہرا مطالعہ:** اس کتاب کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں فقہ حنفی کے بیان کرنے کا جو اسلوب اپنایا گیا ہے، وہ تمام فقہی کتابوں سے مختلف ہے، اس میں بیک وقت گہرائی بھی ہے اور گیرائی بھی، قدامت بھی ہے اور جدت بھی؛ جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱- قدیم و جدید فقہا کے اقوال کا مطالعہ: عام طور پر کتب فقہ میں "ائمہ فقہ" کے اقوال ایک حد تک ہی نقل کیے جاتے ہیں اور اس سے آگے گذرنے کی کوشش نہیں کی جاتی؛ یہ حد عام طور پر امام ابو حنیفہؒ، ان کے شاگردوں اور چند دیگر شخصیات پر آ کر ختم ہو جاتی ہے؛ حالانکہ فقہ حنفی میں کئی صدیوں تک تفقہ اور اجتہاد کا سلسلہ رواں

---

[1] بدائع ۱:۳-

دواں رہا ہے، اس فقہ میں بلا مبالغہ سیکڑوں علماء و فقہا کی کاوشوں اور محنتوں نے برگ و بار پیدا کئے ان میں عرب بھی تھے اور غیر عرب میں۔ ان میں ایرانی بھی تھے اور تورانی بھی، مگر تاریخ نے ان سب علماء و فقہا کی آراء کو محفوظ رکھنے کی زحمت گوارہ نہیں کی؛ اور نہ ہی فقہ پر لکھنے والے فقہاء نے ان کے اقوال کو توجہ اور عنایت کا مستحق گردانا ہے۔

اس ضمن میں وسط ایشیا کا وہ مسلم خطہ جو فی الوقت روس، ترکی اور افغانستان و ایران میں متفرق ہے، بالخصوص قابل ذکر اور قابل ستائش ہے، فقہ حنفی کی صدیوں تک آبیاری اور نشوونما اسے خطے میں[1] ہوئی یہیں اس نے اپنے برگ و بار پیدا کیے، مگر افسوس کہ ان صدیوں کی کاوشوں کا کوئی معقول ذخیرہ ہمارے پاس موجود نہیں ہے؛

اس سلسلے میں بدائع الصنائع ایک منفرد اسلوب کی حامل ہے۔ فاضل مؤلف نے نہ صرف یہ کہ ائمہ کبار کے اقوال نقل فرمائے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اپنے زمانے تک کے علماء و فقہا کے اقوال اور ——— ان کے مسالک کو بھی کتاب میں پیش کر کے، ان کے اقوال و افکار کو دوام بخش دیا ہے، ان میں سے بعض علماء و فقہاء ایسے بھی ہیں کہ جن کے حالات کسی بھی معاصر کتاب میں دستیاب نہیں ہیں، مگر اپنے زمانے میں وہ بڑے فاضل سمجھے جاتے تھے۔ بہرحال، بدائع اس پہلو سے بھی بے پناہ افادیت رکھتی ہے چنانچہ اگر ایک طرف جمہور فقہا ہوں اور دوسری جانب فقط ایک ہی غیر معروف فقیہ، تو تب بھی فاضل مؤلف اس فقیہ کی منفرد رائے کا ذکر کرنا ضروری خیال کرتے ہیں، مثال کے طور پر چہرے پر اگے ہوئے بالوں کے نیچے سے دھونے کے متعلق لکھتے ہیں:

"لہٰذا بال اگنے سے قبل اتنے (مذکورہ) حصے کا دھونا ضروری ہے؛ البتہ اگر بال اگ جائیں تو اکثر علماء کے نزدیک ان کے نیچے سے دھونے کا حکم ساقط ہو جاتا ہے، مگر ابو عبد اللہ البلخی کہتے ہیں کہ بال اگ آنے کے باوجود ان کے نیچے سے دھونے کا حکم ساقط نہ ہوگا، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ کہ اگر تو چہرے (داڑھی) کے بال گھنے ہوں، تو ان کے نیچے سے دھونا ساقط ہو جائے گا۔ ورنہ نہیں، ابو عبد اللہ کی دلیل یہ ہے[2]"

ابو عبد اللہ البلخی غالباً تیسری صدی ہجری کی شخصیت تھے مگر فقہا کے حلقے میں بہت کم تعارف رکھتے ہیں[3]

---

[1] یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ فقہ حنفی کی تمام متداول اور اہم کتابیں اسی علاقے میں تحریر کی گئیں: امام محمدؒ نے اپنے صدہا کتابوں کی تالیف خراسان کے مختلف شہروں میں کی؛ ان کے علاوہ امام زفرؒ، امام عبد اللہ بن مبارک، حسن بن زیاد لولؤی، عصام بن یوسف بلخی، النسفی، القدوری، المرغینانی (صاحب ہدایہ)، السمرقندی، ابو منصور الماتریدی وغیرہ کا تعلق کسی نہ کسی طریقے سے اسی علاقے سے رہا۔

[2] بدائع، ۱: ۳۔

[3] راقم الحروف کے خیال میں اس سے مراد محمد بن سلمہ البلخی (۱۹۲ تا ۲۷۸ھ) ہیں، جن کی کنیت ابو عبد اللہ اور نسبت البلخی تھی وہ شداد بن حکیم ابو سلیمان جوزجانی اور محمد بن شجاع کے شاگرد تھے، وہ اپنے زمانے اور اپنے علاقے کے نامور عالم اور مفتی تھے (جواہر المضیئہ، ۱: ۵۲، عدد ۱۸۴)۔

مگر بایں ہمہ امام الکاسانی نے ان کی رائے کو وقعت دی ہے؛ اسی طرح اس فہرست میں بے شمار علماء فقہا اور مفتیوں کے اسمائے گرامی شامل ہیں، جن کے متعلق ہمیں ان کے ناموں کے سوا کوئی تعارف حاصل نہیں ہے[1]۔

مگر اس کے باوجود فاضل مؤلف نے ان کی رائے کو وقعت اور اہمیت دی، جس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی اس کتاب کے متضمنات بہت وسیع ہیں، اس کے مقابلے میں فقہ کی دوسری کتب، مثلاً خود ہدایہ میں یہ توسع نہیں ملتا؛ اس کے بجائے ایک خاص دائرے میں فقہا کی آرا کا التزام نظر آتا ہے جس سے فکر و نظر میں وہ وسعت پیدا نہیں ہوتی جو بدائع الصنائع کا خاصہ ہے۔

ب۔ مسالک فقہ کا گہرا مطالعہ

عام کتب فقہ (بشمول ہدایہ، القدوری، کنز، اور فتاوی) میں فقہی مسالک کو پیش کرتے ہوئے فقط یہ بیان کیا جاتا ہے، کہ یہ قول فلاں، امام یا مجتہد یا فقیہ کا ہے، اس سے زیادہ اس مسئلے کی یا تو وضاحت نہیں کی جاتی، یا پھر سرسری سے ذکر پر اکتفا کی جاتی ہے، اس کے بجائے بدائع الصنائع میں اس بارے میں حسب ذیل باتوں کا التزام ملتا ہے کہ:

(۱) امام یا فقیہ کا یہ قول کسی کی روایت سے مروی ہے؛

مثال کے طور پر۔

فقد روی ابن شجاع عن الحسن عن ابی حنیفة[2]

وذکر الکرخی والطحاوی عن اصحابنا مقدار الناصیة[3]

اما روی هشام عن محمد[4]

روی الحسن عن ابی حنیفة[5]

کذا روی المعلی عن ابی یوسف عن ابی حنیفة[6]

اس طریقے سے یہ بھی پتہ چل جاتا ہے۔ کہ حضرات ائمہ سے، کون سی روایت ثقہ اور قابل اعتماد ہے اور کون سی روایت قابل اعتماد نہیں ہے؛ جس سے مجتہد یا مفتی کو فیصلہ صادر کرنے میں سہولت

---

[1] اس کا اندازہ کتاب کے تفصیلی مطالعے سے کیا جا سکتا ہے۔

[2] بدائع ۱: ۳۔

[3] ایضاً ص ۴۔

[4] ایضاً محل مذکور۔

[5] ایضاً ۱: ۱۱۔

[6] ایضاً۔

رہتی ہے اور وہ ضرورت اور موقع محل کے مطابق کسی ایک فقہی قول یا رائے کو منتخب کر سکتا ہے، نیز اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ کون سا مسئلہ تو متفقہ ہے اور کون سے مسئلے میں اجتہاد یا انتخاب کی گنجائش ہے

ج۔ روایت کی آگے کیا حیثیت ہے فاضل مؤلف بعد ازاں یہ بھی صراحت فرماتے ہیں کہ حضرات ائمہ سے مروی اس روایت کی حیثیت کیا ہے، آیا یہ روایت الاصل ہے، یا روایت النوادر یا روایت الشاذ، مثال کے طور پر، نبیذ تمر کی بحث میں فرماتے ہیں:

"اور الجامع الصغیر میں ہے کہ اگر مسافر کے پاس نبیذ تمر ہو اور پانی نہ ہو، تو وہ اس کے ساتھ وضو کرے اور تیمم نہ کرے اور کتاب الصلوٰۃ میں مذکور ہے کہ وہ اس کے ساتھ وضو بھی کرے اور تیمم بھی اور حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے اپنے سابقہ قول سے رجوع کر لیا تھا کہ وہ اس کے ساتھ وضو نہ کرے، بلکہ تیمم کرے۔ نوح نے اسی طرح نقل کیا ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے[2]"

یا مثلاً ہمیں بکثرت اس قسم کے جملے ملتے ہیں:

فقد ذکر فی ظاهر الروایة[3]

ذکر محمد فی الاثار[4]... هکذا روی هشام عن محمد[5]، فلم یذکر حکمها فی ظاهر الروایة[6] فذکر ابو یوسف فی الامالی[7]، لم یذکره فی الاصل نصا وهو ظاهر المذهب[8] وذکر فی الاصل[10]

اس سے بھی ایسی روایت کے انتخاب یا عدم انتخاب میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔

پھر بعض اوقات وہ قول مذکورہ امام سے صریح الفاظ میں منقول نہیں ہوتا، بلکہ اسے اس کے کسی اصول یا کسی کتاب کی عبارت سے اخذ کیا گیا ہوتا ہے، مگر پھر بھی فقہ کی کتابوں میں اس قول کو

---

[1] ان اصطلاحوں کی تشریح آئندہ اوراق میں کی جائے گی۔
[2] بدائع، ١: ١۵
[3] ایضاً، ١: ٢٠
[4] بدائع، ١: ٢٢
[5] ایضاً، بمحل مذکورہ
[6] ایضاً، ص ٢۵
[7] ایضاً، ص ٢٠
[8] ایضاً، ص ٣٢
[9] ایضاً، ص ٣٨
[10] ایضاً، ص ۵٣

اسی امام کی طرف منسوب کرکے قال ابوحنیفہ، یا قال ابو یوسف. یا محمد لکھا جاتا ہے، اور چونکہ اس قسم کے اقوال میں احتیاط کی ضرورت اس لیے زیادہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات مذکورہ امام اس مسئلے میں اپنے اصول سے خود اختلاف کر جاتا ہے، اسی لیے بدائع الصنائع میں ہمیں یہ بھی خصوصی التزام نظر آتا ہے کہ فاضل مؤلف قول نقل کرتے ہوئے یہ بھی واضح فرماتے ہیں کہ آیا یہ قول مذکورہ امام سے صریح الفاظ میں منقول ہے یا محض ان کی کسی عبارت یا اصول سے اخذ کیا گیا ہے۔

مثال کے طور پر اس مسئلے میں کہ آیا تیمم میں دونوں اعضا (چہرے اور دونوں ہاتھوں) کا استیعاب ضروری ہے، یا نہیں، اختلاف کی حقیقت بیان کرتے ہوئے آپ لکھتے ہیں:

"رہا تیمم میں دونوں اعضاء کے استیعاب (گھیرنے) کا مسئلہ کہ آیا ایسا کرنا رکن کی تکمیل کے لیے ضروری ہے، یا نہیں؛ تو اس مسئلے کا اصل میں صریح لفظوں میں ذکر نہیں ملتا البتہ وہاں ایسی عبارت ضرور ملتی ہے جس کی اس کے ضروری ہونے کی غمازی ہوتی ہے اس لئے کہ وہاں یہ مذکور ہے کہ "اگر اس نے اپنے ہاتھ کی بیرونی طرف مسح نہ کیا تو اسکا تیمم جائز نہ ہوگا جبکہ الکرخیؒ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس نے مقامات تیمم میں سے کوئی حصہ چھوڑ دیا، تو خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، تو تیمم نہ ہوگا مگر حسن امام ابوحنیفہؒ سے المجرد میں روایت کرتے ہیں، کہ اگر اس نے اکثر حصے پر مسح کر لیا، تو جائز ہوگا... بناء بریں ظاہر روایت کے مطابق تیمم میں انگلیوں کا خلال کرنا، اور انگوٹھی کو اتارنا ضروری ہوگا، ورنہ تیمم جائز نہ ہوگا، مگر حسن کی روایت کی رو سے یہ دونوں باتیں ضروری نہ ہوں گی۔" [1]

اس تفصیل سے جہاں معلومات میں اضافہ ہوتا ہے وہاں مسئلے کی اصل نوعیت کا اظہار بھی ہوتا ہے؛ اسی طرح ایک دوسرے مقام پر ہے کہ:

"اگر کسی دوسرے شخص نے مسافر کے کجاوے میں پانی رکھ دیا ہو، مگر اسے پتہ نہ ہو اور وہ تیمم کرکے نماز ادا کر لے اور پھر اس کو اصل حقیقت کا پتہ چل جائے، تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ الجامع الصغیر کی روایت کے الفاظ تو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس کی نماز بالاجماع جائز ہوگی، ... جب کہ کتاب الصلوٰۃ کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے" [2]

الغرض فاضل مؤلفؒ نے فقہ اور مسالک فقہ کا سرسری سا مطالعہ پیش نہیں کیا، بلکہ اس میں گہرائی اور گیرائی پیدا کرکے حقیقت کے اصلی چہرے کو دکھانے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح ان کی کتاب سے

---

[1] بدائع، ۱: ۴۶۔

[2] ایضاً، ص ۴۹۔

بخوبی واضح ہوتا ہے۔ کہ:

۱- ائمہ کرام کا ظاہر مسلک کیا ہے۔
۲- ان کی کتابوں کی عبارات سے اخذ شدہ روایت کونسی ہے۔
۳- ان کے کسی اصول سے ماخوذ قول کون سا ہے [1]

پھر ان میں سے ہر بات کو فاضل مؤلف نے جس مہارت اور سلیقے سے پیش کیا ہے، اس کی اجتہادی بصیرت کا بخوبی اظہار ہوتا ہے۔

۱- اصولی اختلاف کا اظہار

عام طور پر کتب فقہ میں مسائل و احکام کے بیان سے تجاوز نہیں کیا جاتا، زیادہ سے زیادہ یہ کیا جاتا ہے کہ فقہا کے اختلافی اقوال نقل کر دیے جاتے ہیں، جب کہ اصولی بحث عام طور پر "کتب اصول فقہ" تک محدود رہتی ہے، تاہم بدائع کا انداز بیان اس سے مختلف ہے، وہ عموماً جزئی بحث کے ساتھ ساتھ اصولی بحث بھی کرتے ہیں اور اس طرح کرتے ہیں کہ نہ صرف یہ کہ "اصول فقہ" کے عمومی قواعد کا پتہ چلتا ہے، بلکہ اس سے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ہر امام کا بنیادی اصول کار کیا ہے، اس اسلوب بیان سے نہ صرف یہ کہ ائمہ کے اختلافی مسائل کا پتہ چلتا ہے، بلکہ یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کا اصولی مؤقف کیا ہے۔ مثال کے طور پر مسجد میں وضو کرنے کے متعلق، اختلافی اقوال بیان کرتے ہوئے الکاسانی لکھتے ہیں:

"اور اسی اختلافی اصول پر مسجد میں وضو کرنے کا حکم مبنی ہے۔ کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مسجد میں وضو کرنا مکروہ اور امام محمد کے نزدیک مباح ہے۔ بشرطیکہ اس کے جسم پر کوئی گندگی نہ ہو، یہاں امام محمدؒ اپنے اصول یعنی مستعمل پانی پاک ہے، پر اور امام ابو یوسفؒ اپنے اصول یعنی مستعمل پانی ناپاک ہے، پر عمل پیرا ہے اور امام ابو حنیفہؒ تو ان کے ہاں اگر تو ناپاکی والی روایت ملحوظ رکھی جائے، تو اس حکم کا سمجھنا مشکل نہیں، اور اگر پاکی والی روایت کو سامنے رکھا جائے تو تب یہ حکم اس لیے ہے کہ چونکہ یہ پانی طبعًا قابل کراہت ہے لہٰذا اس سے مسجد کو بچانا چاہیے، جیسے کہ مسجد کو اینٹ اور بلغم سے بچانا ضروری ہوتا ہے [2]

اسی طرح پانی کے مستعمل ہونے میں اختلافی بحث کا آغاز کرتے ہوئے امام الکاسانی تحریر فرماتے ہیں۔

"رہا پانی کے مستعمل ہونے کا سبب، تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے ہاں پانی مستعمل دو میں سے ایک بات کے پیش آنے پر ہوتا ہے، یا تو اس کے ساتھ ازالہ حدث (حکمی ناپاکی) کیا جائے اور یا اس سے حصول ثواب کا مقصد ہو، اور امام محمدؒ کے نزدیک پانی فقط اسی وقت مستعمل ہوتا ہے۔ جب اسے حصول ثواب کے لیے استعمال کیا جائے، جب کہ امام زفرؒ اور امام

---

[1] امثلہ کے لیے دیکھیے بدائع، ۱: ۴، ۷، ۵، وغیرہ۔

[2] بدائع، ۱: ۶۶۔

شافعیؒ کے نزدیک پانی فقط ازالۂ حدث کئے جانے سے مستعمل ہوتا ہے ؛ یہ اصولی اختلاف ان ائمہ سے صریح الفاظ میں نقل نہیں کیا گیا، اس کے بجائے ان ائمہ سے مروی اقوال سے مذکورہ اختلاف ظاہر ہوتا ہے ... توجب اس اصولی اختلاف کا پتہ چل گیا، تو اب ہم کہتے ہیں''۔[۱]

الغرض فاضل مؤلفؒ نے ہر جگہ یہی کوشش کی ہے کہ اپنے مستفیدین کو مسائل کا مروجہ اور گھسا پٹا چہرہ دکھانے کے بجائے، گہرائی میں جا کر انہیں ان کا اصل چہرہ دکھائیں، تاکہ ان میں سطحیت کے بجائے، گہرائی اور مسائل میں غور و خوض کا ملکہ پیدا ہو۔ یہ بات بھی کسی معاصر کتاب میں مطالعہ نہیں کی جا سکتی۔

۴۔ جزئیات (فروع) کا وسیع مطالعہ:

الکاسانیؒ نے اپنی زیر نظر کتاب میں مسائل فقہ کا اتنا وسیع ذخیرہ فراہم کر دیا ہے، کہ شاید ہی کسی اور کتاب میں اتنا بڑا ذخیرہ دیکھنے میں آسکے۔ اوپر فاضل (Heffening) کے حوالے سے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ'' غالباً فقہ حنفی کی یہ پہلی اور اپنی نوعیت کی واحد کتاب ہے، جو الغزالی کی الوجیز اور ابن رشد کی البدایہ کی طرح چھوٹی چھوٹی جزئیات تک باقاعدگی کے ساتھ مرتب کی گئی ہے''[۲]، جبکہ مولانا خلیل احمد سہارنپوری فرمایا کرتے تھے کہ جزئیات تو شامی میں زیادہ ہیں مگر اصول اور فقہ کی لم بدائع میں زیادہ ہے، اس لیے وہ اپنے شاگردوں کو مشورہ دیا کرتے تھے، کہ وہ اس کتاب کو بالاستیعاب مطالعے میں رکھیں''[۳]

ان ماہرین کے بیانات سے قطع نظر اگر البدائع والصنائع کا تقابل کسی بھی معاصر کتاب سے کیا جائے، تو بلا شبہ یہ حقیقت تسلیم کرنا پڑتی ہے، کہ یا تو:

۱۔ البدائع میں جزئی مسائل زیادہ ہیں اور یا پھر

۲۔ اس میں اصولی بحث زیادہ ہے جس کی بنا پر نت نئے مسائل واحکام کا استنباط کرنا آسان اور سہل ہے۔

اور یہ ایسی خصوصیت ہے، جو کسی اور معاصر کتاب میں نہیں پائی جاتی۔

۵۔ دلائل بیان کرنے کا طریقہ: جزئی اور اصولی بحث کے ساتھ ساتھ بدائع الصنائع میں ہر مسلک کے دلائل کو بھی نہایت شرح و بسط اور نہایت جامع طریقے کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، جس سے اس کتاب کی افادیت میں بیش بہا اضافہ ہوا ہے، فاضل مؤلفِ مختلف مسالک کے دلائل حسب ذیل ترتیب کے ساتھ بیان فرماتے ہیں :۔

۱۔ قرآن مجید اصولِ فقہ میں احکام و مسائل کے مآخذ کے طور پر قرآن مجید کا نام جس طرح سرفہرست ہے، الکاسانی نے بھی اسے ہر جگہ سرفہرست ہی رکھا ہے۔ اور اس کے استدلال کو سب سے زیادہ اہمیت دی ہے، اسی لیے سب سے پہلے فاضل مؤلف قرآن مجید

---

[۱] بدائع ۱: ۶۸

[۲] دیکھئے Encyclopedia of Islam ''لائیڈن'' وار دو دائرہ معارف اسلامیہ ۔ بذیل مادہ ۔

[۳] تذکرۃ الخلیل، ص ۳۰۴، مرتبہ مولانا عاشق الٰہی میرٹھی ۔

کی آیات سے مسالکِ فقہ کا استدلال بیان فرماتے ہیں۔ اس سلسلے میں موقع محل کے مطابق آیات مبارکہ سے استدلال کیا گیا ہے، جس سے ہمارے اس گمان کو بھی تقویت ملتی ہے کہ فاضل مؤلفؒ قرآن مجید کے باقاعدہ حافظ تھے۔

ب۔ حدیث نبوی اصول فقہ میں احکام کے مآخذ (Sources) میں دوسرا درجہ حدیث نبوی کا ہے، اسی لیے امام الکاسانیؒ بھی ہر جگہ قرآن مجید کے بعد احادیث نبویہ سے استدلال کو اہمیت دیتے ہیں، اس ضمن میں بلاشبہ ہزار ہا احادیثِ نبویہ اور اقوال صحابہؓ و تابعین کا ذخیرہ بدائع میں فراہم کر دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں، بدائع میں مطالعۂ حدیث کے حسبِ ذیل پہلو بھی قابلِ ذکر ہیں:-

۱۔ حدیث روایت کرنے کا محدثانہ انداز: فقہا اور محدثین کا، چونکہ نقطۂ نظر مختلف ہوتا ہے، اسی لیے حدیث بیان کرنے اور روایت کرنے کے طریقوں میں، دونوں کے ہاں مختلف اسالیب رائج ہیں؛ تاہم بدائع الصنائع: میں ہم یہ دیکھتے ہیں، کہ حدیث کو خالص محدثانہ انداز میں روایت کیا جاتا ہے، اور اس میں فی الواقع حدیث کی روایت کو وہی مقام دیا گیا ہے، جس کی وہ مستحق ہے۔

* بدائع میں زیادہ تر روایات کو مختصر سند کے ساتھ، جیسے "تخریج" کہا جاتا ہے، روایت کیا گیا ہے تاہم بعض مقامات پر وہ ان کی پوری اسناد بھی نقل کرتے ہیں۔ اسی طرح احادیث پر پُرمغز تبصرے بھی کیے گئے ہیں، جن سے پتہ چلتا ہے کہ فاضل مؤلفؒ کو علوم حدیث پر گہرا ادراک حاصل تھا

۲۔ متن و سند پر تنقید: پھر جہاں بدائع میں احادیث نقل کی گئی ہیں وہاں ان کے ساتھ مختصر یا جامع تنقیدات بھی کی گئی ہیں تاکہ کھرے کھوٹے، صحیح اور غلط کی صحیح طریقے سے پہچان ہو سکے۔

متن و سند حدیث پر نقد و تبصرہ کے دوران میں، وہ بیان فرماتے ہیں کہ کونسی حدیث متواتر اور مشہور کونسی عزیز یا خبر واحد ہے، کس حدیث کو صحیح یا حسن اور کس کو ضعیف، مجروح یا شاذ قرار دیا جاتا ہے، اور پھر ہر جگہ اس بحث سے مفید مطالب اخذ کیے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر نبیذ تمر سے وضو کے جائز ہونے پر مشتمل حدیث پر نقد و تبصرہ[۱]۔ اسی طرح فاضل مؤلف حسب ضرورت و حسبِ مدعا راویان حدیث پر بھی بحث کرتے ہیں اور ان کے کردار کی روشنی میں حدیث کا مقام متعین فرماتے ہیں۔

۳۔ علوم الحدیث کا حوالہ: علیٰ ہٰذا القیاس ہمیں بدائع الصنائع میں دیگر علوم حدیث، مثلاً علم ناسخ و منسوخ علم توافق و تخالف احادیث، علم توضیح و تشریح احادیث اور ان کے قبول و عدم قبول کی شرائط وغیرہ کے مباحث بھی بکثرت ملتے ہیں، جس سے کتاب کے فقہی مباحث کی افادیت میں بیش بہا اضافہ ہو جاتا ہے۔

۴۔ الکاسانی کا حافظ الحدیث ہونا: ان تمام مباحث اور بدائع میں علم حدیث کے ذخیرے سے بجا طور پر یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ ہمارے ممدوح قرآن مجید کے حافظ ہونے کے ساتھ بلاشبہ

[۱] بدائع، ۱۶:۱۔

اپنے دور کے "حافظ الحدیث بھی تھے۔ اور یہ کہ انہیں ہزاروں احادیث اور ان کے طرق و اسناد پر تبحر حاصل تھا، جس سے پتہ چلتا ہے انہوں نے علمِ فقہ کی طرح علم حدیث بھی باقاعدہ محدثین کے ہاں زانوے تلمذ طے کرکے حاصل کیا تھا۔

البتہ بدائع الصنائع کے اس ذخیرۂ علمی کو دورِ حاضر میں زیادہ استفادے کا ذریعہ بنانے کے لئے اس بات کی ضرورت ہے کہ بدائع کی تمام احادیث کا "متونِ حدیث" کے حوالے سے باقاعدہ استخراج کیا جائے؛ اس مفید کام کے انجام پانے سے جہاں محققین کو آسانی ہوگی، وہاں بعض لوگوں کی اس غلط فہمی کا ازالہ بھی ممکن ہوسکے گا کہ احناف کے ہاں زیادہ تر کمزور احادیث سے استفادہ کیا جاتا ہے۔

۷۔ اجماع اور قیاس: فقہ کا تیسرا آخذ اجماع اور چوتھا قیاس ہے، بدائع میں ہمیں ان کا بھی بکثرت تذکرہ ملتا ہے۔

اجماع کے سلسلے میں الکاسانی کا مطمعِ نظر وہی ہے، جو دیگر حنفی ائمہ اور فقہا کا ہے کہ ان کے ہاں کسی معاملے میں بقیہ صحابہ کرامؓ یا ائمہ و معاصر فقہا کی خاموشی بھی اجماع کے مترادف ہے، جبکہ بعض دیگر مسالک کے ہاں اس کے لئے صریح الفاظ میں اجماع کے اظہار کی ضرورت ہوتی ہے؛

بدائع میں ہمیں "قیاس" کے اصول کا بھی بکثرت استعمال نظر آتا ہے، فاضل مؤلفؒ چونکہ خود بھی بہت بڑے فقیہ اور مجتہد تھے، اس لیے انہوں نے اس "اہم ماخذِ" شریعت سے بڑی وسعت کے ساتھ استفادہ کیا ہے۔

قیاس میں عموماً چار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے؛ اولاً وہ شرعی حکم جو مدارِ قیاس ٹھیرتا ہے، (مقیس علیہ)، ثانیاً اس سے اخذ ہونے والی علت یا حکم کی لِم، ثالثاً وہ حکم جسے دریافت کرنا مقصود ہو، رابعاً دونوں احکام میں مذکورہ علت یا حکم کی لم کا مشترکہ طور پر پایا جانا[1] اس طرح قیاس کا اصول بذاتِ خود آگے کئی فکری جہتوں پر مشتمل ہوتا ہے اور ان میں سے ہر ایک جہت تفصیل طلب ہوتی ہے۔ اسی بنا پر، بجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اصول فقہ کے "جملہ قواعد و شرائط" کا اظہار جس طرح بھرپور طریقے سے اس صنفِ علم میں ہوتا ہے، کسی اور صنف میں نہیں ہوتا، اس لیے کہ سابقہ تینوں صورتیں زیادہ تر روایت سے تعلق رکھتی ہیں، مگر زیرِ نظر صورت کا تعلق عموماً قیاس اور درایت سے ہے۔

اسی بنا پر ایک مجتہد کے اصلی جوہر قیاس ہی میں کھلتے ہیں، کسی اور شئے میں نہیں؛ بنابریں ہم بلاشبہ یہاں الکاسانی کو ایک عبقری فقیہ اور مجتہد کے روپ میں دیکھتے ہیں، جسے اپنے اور اپنے مخالف کے موقف و مدعا پر عبور کامل حاصل ہو ــــ اور جو اپنے دعوے کے اثبات اور مخالف کی تردید کے لیے دلائل کے انبار جمع کرتا چلا جاتا ہے۔

الکاسانی نے نہ صرف یہ کہ اپنے اسلاف کے عقلی و قیاسی دلائل نقل فرما دیئے ہیں، بلکہ ان کے ساتھ ساتھ اپنی جانب سے بہت کچھ اضافہ بھی کیا ہے؛ انہوں نے بہت سے مقامات پر اسلاف کے دلائل

---

[1] اس تمام بحث کے لئے دیکھیے الغزالی: المستصفیٰ، محمد ابوزہرہ: اصول الفقہ، وغیرہ۔

محض اس لئے ردّ کر دیئے، کہ وہ ان کے علمی اور فکری معیار کے مطابق نہ تھے، اور اس کے بجائے اپنی جانب سے طبعزاد عقلی اور قیاسی دلائل پیش کئے ہیں[1]، جن سے احناف کے مسلک کو زیادہ تقویت حاصل ہوتی ہے، چنانچہ الکاسانی:

۱۔ سب سے پہلے اسلاف کے مسلک کا ذکر فرماتے ہیں۔
۲۔ بعد ازاں قرآن و سنت اور قیاس سے ان کے دلائل کا ذکر فرماتے ہیں۔
۳۔ پھر ان دلائل پر نقد و تبصرہ کر کے، ان کا اثبات یا ابطال فرماتے ہیں۔

۶ - امام الکاسانی کا اجتہادی پایہ: اجتہاد کے معنی کسی مقصد کو حاصل کرنے کی انتہائی کوشش کرنے کے اور اصطلاحی معنی کسی قضیے یا حکم شرعی کے بارے میں بحدِ امکان ذاتی رائے (امکانِ غالب) قائم کرنے کے لئے انتہائی کوشش کرنے کے ہیں؛ آگے چل کر اجتہاد اور مجتہدین کے متعلق مفہوم میں مزید تخصیص پیدا ہوئی اور اجتہاد بقول امام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سالک[2] یا بقول محمد ابو زہرہ آنے والے[3] علوم کے تحت غور و فکر کرنے اور نت نئے مسائل کے احکام دریافت کرنے کا عنوان قرار پایا۔ جبکہ اسی تناظر میں مجتہدین کی تعریف میں بھی تخصیص پیدا ہوئی اور مجتہدین کی چھ اقسام بیان کی جاتی ہیں: یعنی مجتہد مطلق[4] (مثلاً ائمہ کرام)، مجتہد فی المذہب (جو اصولوں میں اپنے امام کے پابند مگر فروع میں اختلاف کریں، مثلاً امام ابو یوسف و محمد)، مجتہد فی المسائل، (ایسے مسائل میں اجتہاد کرنے والے ائمہ، جن میں ائمہ سے کوئی روایت نہ ملتی ہو مثلاً الجصاص رازی وغیرہ)، مجتہد اصحاب التخریج (مثلاً الرازی، الکرخی وغیرہ)، مجتہد اصحاب ترجیح (مثلاً صاحب ہدایہ)؛ ہمارے خیال میں امام الکاسانی کو بلا شبہ اصحاب تخریج اور ارباب ترجیح مجتہدین میں تو بلا شبہ شمار کیا جا سکتا ہے گو وہ کسی قدر مجتہد فی المسائل فقیہ بھی تھے چنانچہ بدائع کے تفصیلی مطالعے سے بخوبی اس موقف[1] کی تائید ہوتی ہے۔

۷۔ عادات و معمولات: ہر مصنف کی مخصوص اصطلاحیں (Terms) اور مخصوص معمولات ہوتے ہیں، ان عادت و معمولات کو جانے بغیر اس کی کتاب سے استفادہ کرنا ممکن نہیں ہوتا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ الکاسانی نے بھی اپنی کتاب بدائع میں حسب ذیل باتوں کا التزام کیا ہے:-

۱- اسلوب بیان: امام الکاسانی سب سے پہلے شروع فصل میں آئندہ ہونے والی بحث کا خلاصہ پیش کرتے ہیں اور پھر ایک ایک کر کے مسئلہ بیان فرماتے ہیں؛ پھر وہ بحث کی ابتدا عام طور پر اس "مسئلے" کے ذکر سے کرتے ہیں، جس کا حکم انہوں نے بیان کرنا ہوتا ہے، اور پھر اس کے ضمن میں

---

[1] اس کی تفصیل البدائع کا مطالعہ کرنے سے ہی واضح ہو سکتی ہے۔

[2] حجۃ اللہ البالغہ، قاہرہ، ۱: ۱۱۸، ۱۱۹، ۲: ۳، ۲۷۔

[3] محمد ابو زہرہ، اصول الفقہ، قاہرہ، ص ۳۷۶ تا ۳۸۹۔

[4] دیکھیے ابن العابدین الدمشقی، رسائل، رسالہ ثانیہ، ص ۱۱ تا ۱۳۔

جو اقوال یا مسالک مروی ہوتے ہیں، ان کا تذکرہ فرماتے ہیں، اور پھر اسی ترتیب سے مذکورہ اقوال یا مسالک کے دلائل بیان فرماتے ہیں اور سب سے آخر میں اپنے مختار قول یا مختار مسلک کا دفاع کرتے ہوئے اس کے دلائل و ترجیح کا ذکر کرتے ہیں؛ اس کے ساتھ ساتھ، اگر مخالفین نے الکاسانی کے مختار قول پر کوئی اعتراض کیا ہو تو اس کی تردید بھی لازماً ــــ بیان کرتے ہیں، جس سے ذہن میں پیدا شدہ شکوک و شبہات کا ازالہ ہو جاتا ہے اور اس مسئلے کے حق میں ذہن پوری طرح صاف ہو جاتا ہے۔ عام طور پر سب سے آخر میں ذکر کیا جانے والا یہ قول امام ابو حنیفہؒ ہی کا ہوتا ہے، کیونکہ فاضل الکاسانی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے مسلک سے غایت درجے عقیدت رکھتے ہیں، تاہم گنتی کے چند مقامات ایسے بھی ہیں، جہاں انہوں نے صاحبین کے مسلک کو ترجیح دی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے بعد وہ امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔

۲۔ صاحب البدائع بعض مقامات پر فرماتے ہیں: قال مشائخنا[۱] یا مشائخ العراق[۲] یا مشائخ بلخ[۳]، یا مشائخنا بما وراء النہر[۴] یا بعض مشائخنا[۵]، اس سے مراد ان علاقوں کے وہ فقیہ ہوتے ہیں، جو اپنے علم و فضل کی بنا پر شیخ (جمع شیوخ و مشائخ) کا درجہ حاصل کر لیتے تھے۔

مشائخ کی یہ اصطلاح ہمیں وسطِ ایشیا کے مسلم مصنفین کے ہاں قدر مشترک کے طور پر ملتی ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں، کہ القدوری اور المرغینانی صاحب ہدایہ نے بھی اس کا بکثرت استعمال کیا ہے؛ مولانا عبدالحی لکھنوی نے اس کی تشریح میں صاحب عنایہ کے حوالے سے "علما" اور علامہ قاسم کے حوالے سے ایسے فقہا مراد ٹھہرائے ہیں، جن کی امام ابو حنیفہؒ سے ملاقات نہیں ہوئی۔[۶]

۳۔ امام الکاسانی نے کتاب کے اندرونی حوالے (Cross References) بھی بکثرت دیئے ہیں، جن کا مقصد کتاب میں ایجاز و اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے قاری کی توجہ سابقہ یا آئندہ مباحث کی طرف دلانا ہے، چنانچہ اس ضمن میں جب وہ کسی آیت کی طرف توجہ دلاتے ہیں، تو فرماتے ہیں، "بما تلونا" (جو آیت ہم اوپر بیان کر آئے ہیں)، روایت کی طرف توجہ دلانے کے لیے بما روینا (جو روایت ہم اوپر نقل کر آئے ہیں)، جبکہ عقلی و قیاسی استدلال کے لیے فیما ذکرنا و لما بینا[۷] (جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں) اور ما قلنا[۸] کے الفاظ استعمال کرتے ہیں؛ تاہم بعض مقامات پر فیما ذکرنا، ما بینا اور ما قلنا سے مراد کسی قول کا

---

[۱] مثلاً بدائع، ص ۶۵، ۶۶، ۷۴؛
[۲] ایضاً، ص ۱۳، ۷۳
[۳] ایضاً، ص ۶۲۔
[۴] ایضاً، ص ۷۳۔
[۵] ایضاً، ص ۳۴۔
[۶] مقدمۂ ہدایہ، ص ۳۔
[۷] مثلاً دیکھئے بدائع، ۱: ۱۲۷۔
[۸] بدائع ۱: ۸۴؛
[۹] ایضاً ص ۸۹۔

مکمل استدلال بھی ہوتا ہے، جس میں قرآن وسنت اور عقلی تینوں طرح کے عقلی دلائل شامل ہوتے ہیں،
(۴) فاضل مؤلف کسی جگہ "الفقہ فیہ[1]" لکھتے ہیں اور اس سے عقلی وفکری استدلال مراد لیتے ہیں۔
(۵) اسی طرح البدائع میں بے شمار مقامات پر الاصل کا ذکر آیا ہے[2]۔ اس سے عموماً امام محمد الشیبانیؒ کی المبسوط مراد ہوتی ہے؛ یہ کتاب ائمۂ احناف کے اقوال و مسالک کے ضمن میں اساسی اہمیت کی حامل ہے، اسی لیے فقہا اس کا حوالہ الاصل (اساس، بنیاد) کے عنوان سے دیتے آئے ہیں؛ حاجی خلیفہؒ کشف الظنون میں الاصل فی الفروع کے تحت لکھتے ہیں:

"الاصل فی الفروع ... یہ کتاب امام محمد بن الحسن الشیبانی تصنیف (م ۱۸۹ھ) کی تصنیف ہے، اسی کا نام المبسوط بھی ہے، انہوں نے اس کا یہ نام اس لئے رکھا، کیونکہ انہوں نے سب سے پہلے یہی کتاب لکھی تھی، ان سے اس کتاب کو الجوزجانی وغیرہ نے روایت کیا ہے پھر انہوں نے الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، پھر زیادات اور پھر السیر الکبیر اور السیر الصغیر لکھی، اور الاصول سے یہی کتب مراد لی جاتی ہیں[3]"

۶۔ بعض مقامات پر فاضل مؤلف نے ظاہر الروایہ[4] کا بھی حوالہ دیا ہے، کہ ایسا ظاہر روایت میں ہے، یا ظاہر روایت میں نہیں ہے، وغیرہ، تو اس سے امام محمد کی چھ کتب مراد ہوتی ہے، جن کو الاصول بھی کہا جاتا ہے، ان میں المبسوط، الزیادات، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، السیر الصغیر اور السیر الکبیر شامل ہیں[5]؛ ان کو ظاہر الروایۃ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کتابیں امام محمدؒ سے ثقہ روایت سے، یعنی خبر متواتر یا خبر مشہور کے ذریعے روایت ہوئی ہیں[6]؛ تاہم بقول عبدالمولی الدمیاطی بعض فقہا نے اس میں السیر الصغیر کو شامل نہیں کیا، اس طرح ظاہر روایت کتابوں کی تعداد پانچ رہ جاتی ہے جب کہ الطحاوی وغیرہ بعض ائمہ نے ان میں السیر کی دونوں کتابوں کو بھی مستثنیٰ کیا ہے، اس طرح ظاہر روایت کی کتابوں کی کل تعداد چار رہ جاتی ہے؛ سید سند الشریف فرماتے ہیں کہ:

ظاہر المذہب[6] اور ظاہر الروایۃ سے مراد مبسوط اور الجامع الصغیر، الجامع الکبیر اور السیر کی روایات ہوتی ہیں؛ جب کہ امام محمدؒ کی دیگر کتابوں کو "غیر ظاہر روایت" کہا جاتا ہے[7]

۷۔ النوادر: بدائع میں کتب الاصول اور ظاہر الروایۃ کے ساتھ ساتھ کتب النوادر کا بھی ذکر آیا ہے اس سے حسب ذیل کتابیں مراد لی جاتی ہیں: (۱) الرقیات: یہ امام محمدؒ کے ان فتاویٰ کا مجموعہ

---

[1] ایضاً، ص ۸۴۔
[2] ایضاً، ص ۴۶۔
[3] کشف الظنون، ۱: ۱۰۷۔
[4] بدائع، ۱: ۴۰۔
[5] کشف الظنون، ۱: ۱۰۷؛ عبدالحی لکھنوی: مقدمہ ہدایہ، ص ۵
[6] مقدمہ ہدایہ بحوالہ شامی،
[7] ایضاً، ص ۵۔

ہے، جو انہوں نے الرقہ کی قضا کے زمانے میں صادر فرمائے، اسے امام محمدؒ سے محمد بن سماعہ الکوفی (۱۳۰ تا ۲۳۳ھ) نے روایت کیا ہے (۲) کیسانیات سے مراد وہ کتاب ہے، جسے امام محمدؒ نے ابو عمرو سلیمان بن شعیب الکیسانی کو املا کرایا تھا؛ (۳) الہارونیات: اس سے مراد وہ مسائل ہیں جنہیں امام محمدؒ نے ہارون الرشید عباسی کے زمانے میں املا کرایا تھا؛ یا بقول امام الطحاویؒ اس سے مراد وہ فتاوٰی ہیں جنہیں ہارون الرشید شخص نے مرتب کیا تھا؛ (۴) الجرجانیات: اس سے مراد وہ فتاوٰی ہیں جنہیں امام محمدؒ نے جرجان میں لکھوایا تھا۔[1]

امام محمدؒ کی ان کتابوں کو غیر ظاہر الروایۃ بھی کہا جاتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ سے ان کتابوں کی روایت تواتر یا شہرت کے طریقے پر مروی نہیں۔ اسی لیے ان کتابوں میں مروی اقوال کو ثانوی درجہ حاصل ہے۔[2] الکاسانی کے ہاں بھی ہمیں یہی فرق مراتب نظر آتا ہے مذکورہ کتب نوادر کے علاوہ نوادر ابن رستم (ابراہیم بن رستم، ابوبکر المروزی م ۲۱۱ھ) نوادر ہشام بن عبداللہ المازنی (۲۰۱ھ)[3] نوادر محمد بن شجاع البلخی (م ۲۶۶ھ)[4] اور نوادر بشر کا بھی بکثرت حوالہ آیا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ فاضل الکاسانی نے فقہ حنفی کا مطالعہ بڑی محنت اور عرق ریزی سے کیا تھا۔

۸- الآثار: البدائع میں بعض مقامات پر الآثار کا ذکر آیا ہے۔[5] اس سے امام محمد کی کتاب الآثار مراد ہے جس میں امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی روایات کو جمع کر دیا ہے، اور ان کو فقہی ابواب کے طور پر مرتب کیا ہے۔[6]

۹- فاضل مؤلف نے بعض مقامات پر المختصر کا بھی ذکر فرمایا ہے، اس سے مراد درحقیقت القدوری (ابو الحسین احمد بن محمد، م ۴۲۸ھ) کی المختصر ہے جس میں نہایت جامع طریقے سے مسائل فقہ کو مرتب کیا گیا ہے، اس کتاب کو حنفی فقہ میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کی متعدد فقہا نے شروح لکھیں، تاہم فاضل مؤلف نے ان میں سے الاسبیجابی کی شرح کو بکثرت سامنے رکھا ہے اور اس کے حوالے دیے ہیں؛ اسی طرح کسی کسی جگہ الکاسانی نے امام الطحاوی کی المختصر اور اس کی شرح الاسبیجابی کا بھی حوالہ دیا ہے۔

۹- فتاوٰی: البدائع میں بکثرت الفتاوٰی نامی کتاب کا بھی ذکر ہے۔ مثلاً کذا فی الفتاوی اس سے خصوصیت کے ساتھ کسی کتاب کی تعیین نہیں ہو سکی۔ البتہ سیاق سباق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ فتاوٰی مختلف

---

[1] مقدمہ ہدایہ ص ۵-۶۔

[2] مثلاً بدائع، ۱: ۲۷

[3] ایضاً، ۲۲۔

[4] ایضاً، ص ۱۲۹۔

[5] ایضاً، ص ۲۲۔

[6] کشف الظنون، ۲: ۱۳۸۴۔

ائمہ کے اقوال پر مشتمل تھا۔ راقم الحروف کا ذاتی خیال یہ ہے کہ اس سے مراد شاید صدر الکبیر الشہید احسام الدین عمر بن عبد العزیز، (م ۵۳۶ھ) کا فتاوی الکبری ہو، جس میں مختلف ائمہ و فقہا بالخصوص سمرقندی فقہا کے فتاوی کو جمع کیا گیا ہے[1] ۔ واللہ اعلم۔

۱۰۔ **امالی ابی یوسف:** اس طرح بدائع میں امام محمدؒ کی الامالی[2] کا بھی بکثرت ذکر آیا ہے، اس سے مراد وہ کتاب ہے، جسے امام ابو یوسفؒ نے اپنے شاگردوں کو لکھوایا (املا) کرایا تھا۔

۱۰۔ الکاسانی کسی مقام پر کسی حدیث کی تاویل (بصیغۂ جمع (یمکن ان یحمل، یا ھذا الحدیث محمول علی، یا ویحمل) کے الفاظ سے کرتے ہیں جس سے مراد وہ تاویلات ہوتی ہیں، جو دیگر ائمہ نے کی ہیں، اور اگر وہ حدیث کی کسی تاویل کا ذکر بصیغۂ جمع متکلم (ویمکن ان نحمل وغیرہ) سے کریں تو اس سے ان کی مراد ذاتی تاویل ہوتی ہے۔

۱۱۔ **سوال محذوف کا جواب:** بعض اوقات فاضل مؤلف سوال کی باقاعدہ صراحت کر کے (مثلاً فان قیل) جواب دیتے ہیں، اور بعض مقامات پر سوال کا ذکر بھی نہیں کرتے۔ بلکہ محض جواب عنایت فرما دیتے ہیں جس سے سوال کا خود استخراج کیا جا سکتا ہے۔

۱۲۔ **عند اور عن کا استعمال:** بعض مقامات پر الکاسانی لفظ عند استعمال فرماتے ہیں (مثلاً عند ابی یوسف، عند محمد)، تو اس سے مراد ان حضرات ائمہ کا مسلک ہوتا ہے، جب کہ عن (عن ابی حنیفہ[3]، عن ابی یوسف) سے مراد ان ائمہ کی کوئی ایک روایت ہوتی ہے۔

۱۳۔ **واللہ اعلم اور قیل کا استعمال:** بعض اوقات فاضل مؤلف اپنی بحث کے اختتام پر "واللہ اعلم[4]" کا جملہ لکھ دیتے ہیں۔ تو اس سے عموماً اس قول یا روایت کی کمزوری و ضعف کی جانب، یا اس کے بارے میں عدم تیقن کا اشارہ مقصود ہوتا ہے، اسی طرح جس قول کو آپ قیل (کہا جاتا ہے، یا ایک قول یہ ہے) کے ساتھ ذکر فرمائیں اس سے بھی اس قول کا ضعیف ہونا مراد لیا جاتا ہے۔

۱۴۔ **واللہ الموفق (اور اللہ تعالٰی توفیق دینے والے ہیں):** یہ جملہ عموماً اس وقت لکھا جاتا ہے۔ کہ جب کسی مشکل یا غیر معمولی عمل کا ذکر آ جائے، مثال کے طور پر ھذا ھو امارۃ التبحر فی الفقہ واللہ الموفق[5] (یہی فقہ میں تبحر کی علامت ہے۔ اور اللہ تعالٰی ہی اس کی توفیق عطا کرنے والے ہیں)۔

۸۔ ترجمہ کے متعلق چند معروضات بدائع الصنائع دنیا کی عظیم ترین فقہی کتابوں میں سے ایک ہے، اسی بنا پر اس کتاب کا اردو ترجمہ بلا شبہ اردو ادب اور فقہ حنفی کی بہت بڑی خدمت ہے، اس عظیم کارنامے کے

---

[1] کشف الظنون، ۲: ۱۲۱۹۔
[2] مثلاً بدائع ۱: ۴۶۔
[3] ایضاً، ص ۴۳۔
[4] مثلاً ۱: ۲۰۔
[5] ایضاً ص ۱۹۵۔
[6] ایضاً، ص ۱۹۴۔

لیے مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب اور ان کے جواں سال رفقا بلاشبہ ستائش کے مستحق ہیں کہ انہوں نے اس عظیم الشان کام کا بیڑہ اٹھایا۔ ترجمے کی اس خدمت کو جن ارباب علم نے مکمل کیا، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:-

۱- جلد اول — ڈاکٹر حافظ محمود الحسن عارف
۲- جلد دوم — مولانا ظفر اللہ شفیق
۳- جلد سوم — حافظ عبد الحفیظ
۴- جلد چہارم — حافظ محمد سعد اللہ
۵- جلد پنجم — ڈاکٹر محمود الحسن عارف
۶- جلد ششم — ڈاکٹر عبد الواحد
۷- جلد ہفتم — پروفیسر خان محمد چاولہ

جلد ہفتم ازیں قبل شائع ہو چکی ہے باقی کی جلدیں ایک ساتھ طبع کی جا رہی ہیں۔

جلد اوّل کے متعلق راقم الحروف یہ اضافہ کرنا چاہتا ہے کہ اس جلد کا ترجمہ رواں دواں اور سلیس ہونے کے ساتھ ساتھ اصل مضمون یا اصل مدعا سے ادھر ادھر نہیں ہوا ہے۔ راقم الحروف نے ترجمہ کرتے ہوئے یہی کوشش کی ہے، کہ کتاب کے اصل مدعا اور مضمون کو اہمیت دی جائے، اسی لیے اس میں ضرورت کے تحت خفیف سی تبدیلیاں بھی نظر آئیں گی؛ مثال کے طور پر مجہول کی جگہ معروف اور معروف کی جگہ مجہول (موقع محل کے مطابق)؛ یا ماضی کی جگہ مضارع اور بالعکس وغیرہ؛ نیز اسی قسم کی خفیف سی تبدیلیاں، جن کا مقصد ترجمے کو رواں دواں اور سلیس بنانے کے ساتھ اس میں زیادہ وضاحت کرنا ہے؛ اسی طرح ترجمے کے ساتھ حواشی لکھنے کا بھی اہتمام کیا گیا ہے، لیکن مختصر علاوہ ازیں راقم نے بدائع کے ساتھ ساتھ دوسرے متون کو بھی پیش نظر رکھا ہے، اور جہاں ضرورت پڑی ہے۔ وہاں حواشی میں وضاحت کر دی گئی ہے؛ اس کے ساتھ ساتھ متن میں کتابت کی جو غلطیاں نظر آئیں۔ ترجمے میں نہ صرف ان کی تصحیح کر دی گئی ہے۔ بلکہ حواشی میں ان کی صراحت بھی کر دی گئی ہے۔ علی ہذا القیاس قرآنی آیات کے مکمل حوالے حواشی میں اضافہ کئے ہیں۔ مزید برآں بدائع میں چونکہ ابواب کی بہت کمی محسوس ہوتی ہے۔ لہٰذا ہر نئی بحث کو فصل کے بجائے باب کا عنوان دے دیا ہے۔ راقم نے اس ترجمے کو اپنی طرف سے بہتر اور قارئین کے لیے مفید بنانے کی مقدور بھر کوشش کی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے قبول فرمائیں۔ آمین۔

آخر میں راقم الحروف تعاون کیلئے ادارے کے سربراہ مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب، ریسرچ آفیسر غلام حسین صاحب حافظ محمد سعد اللہ صاحب اور حافظ عبد الحفیظ صاحب کا بے حد مشکور ہے کہ ان حضرات نے ہر طرح کا تعاون کیا اور ہر مطلوبہ شی بہم پہنچائی۔ استاد گرامی مولانا عبد المجید صاحب نے بھی بعض ضروری مسائل میں راقم الحروف کی رہنمائی اور مدد فرمائی جس کے لیے راقم ان کا شکر گذار ہے۔

طالب دعا۔ (ڈاکٹر) محمود الحسن عارف، (ایم اے۔ پی ایچ ڈی)
رحمان پارک گلشن راوی، لاہور۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ از مصنفؒ

الحمد للہ العلی القادر القوی القاهر الرحیم الغافر الکریم الساتر ذی السلطان الظاهر والبرهان الباهر خالق کل شیٍٔ و مالك کل میّتٍ وحیٍّ خلق فاحسن وصنع فاتقن وقدّر فغفر وابصر فستر وکرم فعفی وحکم فعفیٰ عَمَّ فضلهٗ واحسانهٗ وتمت حجتهٗ وبرهانهٗ وظهر امرهٗ وسلطانهٗ فسبحانهٗ ما اعظم شانهٗ والصّلاۃ والسّلام علی المبعوث بشیراً ونذیراً وداعیًا الی اللہ باذنه وسراجًا منیراً فاوضح الدلالة وازاح الجهالة وفلّ السفه وثلّ الشبه محمّد سیّد المرسلین وامام المتقین وعلی آله الابرار واصحابه المصطفین الاخیار۔

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جو عالی رتبہ، قدرت والا، طاقت ور، غالب، مجید مہربان، بخشنہار، صاحب جود وکرم، عیب پوش، واضح حجّت وروشن دلیل والا، ہر شی کا خالق اور ہر مردہ وزندہ شی کا مالک ہے جس نے ہر شی کو پیدا کیا تو کیا خوبصورت پیدا کیا، کاریگری دکھائی تو کیا خوب دکھائی؛ قدرت رکھنے کے باوجود پردہ پوشی کی، کرم کرنے پر آیا تو درگزر کیا؛ فیصلہ کیا تو اعزاز کیا، جس کا لطف وکرم اور احسان عام ہے جس کی حجت اور دلیل تام ہے اور جسکا حکم اور غلبہ ظاہر وباہر ہے پس وہ پاک ہے اور اسکی شان کتنی ارفع اور عظیم ہے اور درود وسلام ہو آنحضورؐ پر جو خوشخبری سنانے اور ڈر سنانے نیز لوگوں کو حکم خداوندی سے اس کی طرف دعوت دینے والے اور روشن چراغ بنکر مبعوث ہوئے اور جنہوں نے ہدایت کو واضح کیا، جہالت کو مٹایا۔ حماقت کو ختم کیا، بت پرستی کا انسداد کیا، آپ (حضرت) محمد سیّد المرسلین اور امام الاتقیاء (پرہیزگاروں کے پیشوا) ہیں۔ اور آپ کی آل اور برگزیدہ اصحاب پر بھی درود وسلام ہو۔

حمد و ثنا اور درود و سلام کے بعد عرض ہے کہ اللہ تعالیٰ کی "ذات و صفات" کے علم کے بعد سب سے زیادہ فضیلت و شرف والا علم "علم فقہ" ہے جس کا ایک اور نام "علم حلال و حرام" اور "علم شرائع احکام" بھی ہے۔ یقیناً انبیاء علیہم السلام اسی کے لیے مبعوث ہوئے اور آسمانی کتابیں اسی مقصد کے لیے نازل کی گئیں جس کی وجہ یہ ہے کہ محض عقل و فکر سے ان احکام و مسائل کا علم حاصل ہونا ممکن نہیں، اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا [1] — اور جسے حکمت دی گئی۔ اسے بہت بڑی بھلائی عطا کر دی گئی۔

بعض تفسیری روایات کے مطابق "خیر کثیر" سے مراد "علم فقہ" ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

دین میں سمجھ بوجھ (فقہ) حاصل کرنے سے زیادہ کسی نے اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی، اور بلاشبہ ایک فقیہ ہزار عابدوں (عبادت گذار بندوں) سے شیطان پر زیادہ بھاری ہوتا ہے۔"

ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص ملک شام سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے پاس چل کر آیا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا تم یہاں کس مقصد کے لیے آئے ہو، وہ شخص کہنے لگا کہ میں یہاں تشہد (التحیات) سیکھنے کے لیے حاضر ہوا ہوں۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سن کر اتنا روئے کہ ان کی ریش مبارک تر ہوگئی پھر فرمایا کہ "بخدا! اس عمل کی وجہ سے مجھے امید ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے کبھی عذاب نہ دے گا۔"

القصہ اس موضوع پر روایات اور آثار صحابہ و تابعین بکثرت مروی ہیں، ہمارے اسلاف نے پہلے زمانے میں بھی اس موضوع پر بہت کچھ لکھا اور ہمارے دور میں بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے ان سب نے انتہائی مفید لکھا اور خوب لکھا البتہ انہوں نے اس موضوع پر لکھتے وقت ترتیب کا کچھ زیادہ خیال نہیں رکھا، لیکن ایک شخصیت اس کلیے سے مستثنیٰ ہے اور وہ شخصیت میرے استاد محترم رئیس اہل السنۃ محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ہے تو میں نے ان کا یہ انداز دیکھ کر ان کا دامن پکڑ لیا اور یوں مجھے ان کی ذات سے رہنمائی ملی۔[2]

کتاب کی تصنیف کے وقت ترتیب کا خیال پیش نظر رکھنا اس لیے بھی ضروری ہے کیونکہ کتاب خواہ کسی بھی موضوع پر لکھی جا رہی ہو، اس کا اصلی مقصد تصنیف یہ ہوتا ہے کہ طالب علموں اور استفادہ کرنے والوں کے لیے اپنا مدعا آسان سے آسان پیرائے میں بیان کر دیا جائے اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا، جب تک کہ اس فنی اور علمی ترتیب کو پیش نظر نہ رکھا جائے جو اس موضوع کے مسائل اس کی ذیلی اقسام اور اس کے اصول و فروع پر غور و فکر سے حاصل ہوتی ہے۔ اور جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس موضوع کو سمجھنے اور ضبط کرنے میں سہولت اور یاد کرنے میں آسانی ہو جس سے اس کتاب کا فائدہ اور استفادہ عام اور بکثرت ہو، لہٰذا میں نے اس کتاب میں

---

[1] البقرہ: ۲۶۹۔

[2] محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی (م ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء) چھٹی صدی ہجری کے مشہور عالم اور الکاسانی کے استاد و سسر تھے۔ انہوں نے تحفۃ الفقہاء کے نام سے کتاب بھی تصنیف فرمائی۔ ان کے حالات مقدمہ میں بیان ہو چکے ہیں۔

فقہ کے مجمل احکام و مسائل کو ایسی ترتیب کے ساتھ پیش کیا ہے جو ایک طرف فنی اعتبار سے درست ہے اور دوسری جانب اسے ارباب فن و بصیرت کی پسندیدگی کی سند بھی حاصل ہے، مسائل فقہ کے ساتھ میں نے موٹے موٹے دلائل، نمایاں علمی نکتے بھی ایسی رواں دواں عبارت میں بیان کیے ہیں جس کے معانی محکم ہیں اور الفاظ ادبی معیار پر پورا اترتے ہیں۔ میں نے اپنی اس کتاب کا نام:

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع

رکھا ہے۔ کیونکہ اس کی تصنیف ایک صنعت بدیعہ (بدیع صنعت) "ترتیب عجیب" اور الفاظ و کلمات کا انتخاب نادر ہے۔ مقصد یہ ہے کہ کتاب کا نام اس کی شکل وصورت، یعنی اس کے ظاہر و باطن کے مطابق ہو، یوں اس کا عنوان پوری طرح اس کے مضمون و معانی سے ہم آہنگ و ہم رنگ ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ مجھے اس کتاب کی تکمیل کی توفیق بخشے یہی میری آرزو، یہی میرا مقصد اور یہی میرا انتہائے مقصود ہے۔ ع

وعينه تشفي الجرب۔

(اسی کی نگاہ کرم بیماری سے شفا کا ذریعہ ہے۔)

میں اللہ تعالیٰ کے لطف وکرم سے یہ امید رکھتا ہوں کہ وہ اس کتاب کو آنے والی نسلوں تک باقی رکھے اور اس کی اچھی شہرت سدا قائم رکھے، اور اسے میرے لیے دنیا میں یادرھانی کا ذریعہ اور آخرت میں (ثواب کا) ذخیرہ بنائے۔ اور یہی سب سے اچھا مقصد اور سب سے بہتر منزل مراد ہے۔

کتاب الطہارۃ

طہارت کی تشریح • اقسام طہارت

طہارت کی تشریح

لغوی اور شرعی اعتبار سے طہارت نظافت (صفائی) کا اور تطہیر (پاک کرنا) تنظیف (صفائی کرنے) کا نام ہے۔ اور تنظیف (Cleaning) دراصل صفائی کو اسکی صحیح جگہ ثابت (قائم) کرنے سے عبارت ہے۔ اور یہ ایک ایسا وصف ہے جو لمحہ بلحہ وجود میں آتا ہے۔ اور اس کے موجود ہونے کو فقط اس کی ضد یعنی قذر (= گندگی Impurity) مانع ہوتی ہے۔ تو جب گندگی کو دور کر کے، پلید شی کو اس جگہ سے زائل کر دیا جائے، تو صفائی کی وصف پیدا ہو جاتی ہے، لہٰذا پلیدی کو دور کرنا حصول طہارت کے مانع کو ہٹانے کے مترادف ہے۔ یہ بذات خود طہارت نہیں۔ اسے طہارت محض اس لیے کر دیا جاتا ہے کہ اس کے زائل ہونے سے طہارت حاصل ہوتی ہے۔

طہارت کی اقسام

بنیادی طور پر طہارت کی دو اقسام ہیں،

ا۔ طہارت حکمیہ؛ جو ازالۂ حدث سے عبارت[1] ہے؛

ب طہارت حقیقیہ؛ جو گندگی دور کرنے کا مفہوم رکھتی ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

طہارت حکمیہ

طہارتِ حکمیہ کی تین اقسام وضو، غسل اور تیمم ہے۔

باب اوّل

وُضُو

وضو پر ہماری گفتگو

- ٥ ـ اس کی لغوی تشریح
- ٥ ـ اس کے ارکان
- ٥ ـ اس کے ارکان کی شرائط
- ٥ ـ اس کے امورِ مسنونہ
- ٥ ـ اس کے مستحبات (آداب) اور
- ٥ ـ اس کے نواقض پر مشتمل ہوگی

وضو کی لغوی تشریح

وضو دھونے اور مسح کرنے سے عبارت ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد خداوندی ہے:

---

[1] حدث "کتاب الطہارت کی ایک اہم ترین اصطلاح ہے۔ اس کا لفظی مفہوم کسی شی کا وقوع پذیر ہونا، یا نئی شی کا پیدا ہونا ہے۔ اصطلاح شریعت میں حدث وضو ٹوٹنے کی حالت کا عنوان ہے خواہ وہ پیشاب یا خانے سے ٹوٹے یا جنابت وغیرہ سے۔

يَاۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْاۤ اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ[1]	اے ایمان والو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں (دھو لیا کرو)۔

اس آیۂ مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے تین اعضاء کے دھونے (غسل) اور ایک عضو کے مسح کا حکم دیا ہے لہٰذا سب سے پہلے غسل اور مسح کے مفہوم کا جاننا ضروری ہے۔ (TO WASH) سے مراد ہے کہ مائع شئی کا متعلقہ جگہ پر بہانا اور مسح نام ہے ہاتھ پھیرنے کا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص تیل وغیرہ سے کسی عضو کو دھوئے اور پانی نہ بہائے تو ظاہر روایت[2] کے مطابق اس کا وضو درست نہ ہوگا۔ البتہ امام ابو یوسفؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں؛ اسی طرح اگر کسی نے جمی ہوئی برف کے ساتھ وضو کیا اور برف کا کوئی ایک قطرہ بھی نیچے نہ گرا۔ تو وضو جائز نہ ہوگا۔ ہاں البتہ دو یا تین قطرے بھی نیچے گر پڑے تو وضو جائز ہو جائے گا، کیونکہ اس صورت میں پانی کا بہانا پایا گیا ہے۔

مشہور فقیہ ابو جعفر الہندوانی سے پوچھا گیا کہ آیا برف سے وضو جائز ہے یا کہ نہیں، انہوں نے فرمایا کہ اس کے ساتھ تو مسح ہوتا ہے، وضو نہیں ہوتا۔ ہاں البتہ اگر وہ اس کو اتنا نرم کرے۔ کہ وہ بہنا شروع ہو جائے۔ تو اس سے وضو جائز ہوگا۔ اور خلف بن ایوب سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ وضو کرنے والے کے لیے یہ مناسب ہے کہ وہ سردی کے موسم میں پہلے اپنے اعضاء پر تیل کی طرح پانی لگائے پھر ان پر پانی بہائے۔ کیونکہ عموماً جاڑے کے موسم میں پانی اعضاء سے فاصلہ رکھتا ہے۔

ارکانِ وضو

وضو کے ارکان چار ہیں:

① ان میں سے پہلا رکن ایک بار چہرے کا دھونا ہے۔ کیونکہ حکم خداوندی ہے کہ: فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ (اپنے چہروں کو دھوؤ) اور مطلق امر (حکم) فقط ایک بار کے لیے ہوتا ہے۔ تکرار کے لیے نہیں (اس لیے فقط ایک بار دھونا فرض ہے)۔ اور ظاہر روایت میں چہرے کی حد مذکور نہیں ہے، جب کہ ایک دوسری روایت میں مذکور ہے کہ چہرے کی حد سر کے بالوں کی جڑوں سے لے کر ٹھوڑی کے نیچے تک اور دونوں کانوں کی لو دں تک ہے۔ چہرے کی یہ حد بندی بالکل صحیح ہے، کیونکہ یہ اس اصول پر مبنی ہے کہ کسی شئی کی تحدید کے لیے اس کی لغوی توضیح کو پیش نظر رکھنا چاہیئے، اور اس مذکورہ حد بندی کی وجہ یہ ہے کہ چہرہ (وجہ Face) نام ہے، اس حصے کا جو بوقت ملاقات ایک دوسرے کے سامنے یا روبرو ہوتا ہے۔ اور مواجہۃ (ایک دوسرے کے روبرو ہونے) کے وقت چہرے کا یہی حصہ سامنے ہوتا ہے، لہٰذا اس تمام حصے کا دھونا ضروری ہے۔

---

[1] المائدہ: ۶۔

[2] اس کی تشریح مقدمہ کتاب میں ملاحظہ کیجیے۔

ٹھوڑی کے نیچے تک دھونے کی قید اسی وقت تک ہے جب تک کہ وہاں ڈاڑھی کے بال نہیں اگتے، ڈاڑھی کے اگنے کے بعد اس سے نچلے حصے کا دھونا، اکثر علما کے نزدیک ساقط ہو جاتا ہے، البتہ ابو عبداللہ البلخیؒ کہتے ہیں کہ یہ دھونا ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ڈاڑھی کے بال گھنے ہوں تو ساقط ہو جاتا ہے، ورنہ ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ دھونا فقط اسی صورت میں ساقط ہو سکتا ہے جب اس حصے کو دھونے میں کوئی مشکل پیش آئے، اور حرج واقع ہو، یہ حرج گھنی ڈاڑھی کی صورت میں تو واقع ہوتا ہے، مگر ہلکی ڈاڑھی کی صورت میں نہیں لہٰذا محض اول الذکر صورت میں ساقط ہوگا۔ جبکہ ہمارا موقف یہ ہے کہ وضو میں چہرے کا دھونا واجب ہے۔ تو جب چہرے پر بال اُگ آئے اور اس کا نچلا حصہ چھپ گیا۔ تو اب وہ حصہ چونکہ بوقت ملاقات سامنے نہیں رہتا لہٰذا اب وہ چہرے (وجہ) کی حدود سے خارج ہو گیا؛ یہ دلیل امام شافعیؒ اور ابو عبداللہ البلخیؒ دونوں کے جواب میں پیش کی جا سکتی ہے اس لیے کہ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ گھنی ڈاڑھی ہونے کی صورت میں نچلا حصہ چہرے سے خارج ہو جاتا ہے خود ہمارے موقف کی تائید ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کے خارج از چہرہ ہونے کی وجہ حرج اور تنگی کا پیش آنا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ وہ حصہ اب چھپ گیا ہے اور سامنے نظر نہیں آتا اور یہی صورت ہلکی ڈاڑھی میں بھی پائی گئی ہے۔ اسی طرح مونچھوں اور دونوں ابروؤں کے نیچے سے دھونے کا مسئلہ بھی حسب سابق مختلف فیہ ہے؛ جہاں تک ان بالوں کا تعلق ہے جو دونوں گالوں پر ٹھوڑی کے ظاہری حصے سے متصل ہوتے ہیں، تو ان کی بابت ابن شجاع[1] نے حسن بن زیاد[2] کے واسطے سے امام ابوحنیفہ اور امام زفرؒ سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر وضو کنندہ نے اپنی ڈاڑھی کے دو تہائی یا چوتھائی حصہ پر مسح کر لیا تو وضو جائز ہوگا۔ اور اگر مسح اس سے کم حصے پر کیا تو جائز نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کے ادنیٰ حصے پر بھی مسح کر لیا، تو وضو درست ہوگا۔

لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ تمام اقوال مرجوع عنہا (جن سے رجوع کر لیا گیا) ہیں۔ حقیقتہً اس حصے کو دھونا فرض ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ٹھوڑی سے نیچے کا حصہ دھونے سے اس لیے مستثنیٰ قرار دیا گیا تھا، کیونکہ بال اگ آنے کے باعث وہ حصہ چہرے کا سامنے والا حصہ نہیں رہتا، کہ وہ بالوں سے چھپ جاتا ہے، لیکن وہ بال جو چہرے سے متصل ہیں، وہ چہرے کی تعریف میں شامل ہیں کہ انسان اسی سے ایک دوسری کی مواجہہ Opposition کرتا ہے، لہٰذا اس حصے کا دھونا لازمی ہوگا۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اسی مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ کہ "وضو کے مواضع (دھونے کے مقامات) وہ ہیں۔ جو ان کے

---

[1] ابن شجاع کا پورا نام محمد بن شجاع ثلجی۔ کنیت ابو عبداللہ اور عرف ابن الثلجی ہے وہ اپنے زمانے میں فقیہ اہل عراق کہلاتے تھے، انہوں نے فقہ حسن بن مالک اور حسن بن زیاد[2] اور حدیث مختلف محدثین سے حاصل کی وہ مدت تک بغداد کے قاضی رہے کئی کتابیں تصنیف فرمائیں۔ وفات (۲۶۶ھ / ۸۷۹ء میں ہوئی (حدائق الحنفیہ، از فقیر محمد جہلمی، ص ۱۸۳)

[2] حسن بن زیاد لؤلؤی کوفی امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ میں بڑے بیدار مغز اور ذہین فقیہ تھے، انہوں نے امام ابوحنیفہؒ سے بے شمار روایات نقل کی ہیں، وفات ۲۰۴ھ / ۸۱۹ء میں ہوئی (الاعلام للزرکلی)

ظاہری حصے ہیں" اور چہرے کا ظاہری حصہ بال ہیں، نیچے کی کھال نہیں، لہٰذا اس حصے کا دھونا ضروری ہوگا۔

جو ڈاڑھی چہرے سے نیچے لٹک رہی ہو، ہمارے نزدیک اس کا دھونا ضروری نہیں۔ البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک ضروری ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لٹکے ہوتے بال متصل جسم کے تابع ہیں اور تابع کے لیے وہی حکم ہے جو اس کی اصل کے لیے ہو۔ جب کہ ہمارا موقف یہ ہے کہ قرآن مجید میں صرف چہرے (وجہ) کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ وہ حصہ ہے، جو بوقت ملاقات ایک دوسرے کے سامنے یا بالمقابل ہوتا ہے۔ اور انسان چہرے اور اس کے متصل حصے سے ہی دوسروں کے روبرو ہوتا ہے۔ لٹکے ہوئے بالوں کے ساتھ نہیں۔ لہٰذا وہ لٹکتے ہوئے بال چہرے میں شامل نہیں ہیں۔ تو ان کا دھونا بھی ضروری نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کان اور اس کے بالمقابل بالوں کے درمیان موجود "سفیدی" کا دھونا بھی ضروری ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ واجب نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ کان کے بالمقابل رخسار پر جو بال ہوتے ہیں۔ ان کے نیچے کا حصہ بالاتفاق دھونے سے مستثنیٰ ہے۔ حالانکہ وہ حصہ چہرے کے نسبتہً قریب ہوتا ہے۔ بنا بریں چہرے اور کان کے مابین واقع "سفیدی" کا دھونا تو بدرجۂ اولیٰ غیر ضروری ہوگا۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ سفید حصہ چہرے کی حد میں شامل ہے۔ اور یہ حصہ بالوں سے چھپا ہوا بھی نہیں، لہٰذا اس کا دھونا ضروری ہوگا بخلاف کان کے بالمقابل رخسار پر واقع بھورے بالوں کے کہ یہ حصہ چھپا ہوا ہوتا ہے۔

چہرہ دھوتے وقت پانی کا آنکھوں میں داخل کرنا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ ایک تو یہ حصہ مواجہہ نہ ہونے کی بنا پر چہرے میں داخل نہیں اور دوسرے ان میں پانی داخل کرنے میں دشواری پیش آتی ہے۔ مروی ہے کہ جو صحابہ کرامؓ وضو میں تکلف کے ساتھ آنکھوں میں پانی داخل کرتے تھے، مثلاً ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ وغیرہ ان کی نظر جاتی رہی تھی۔

② **دونوں ہاتھوں کو ایک بار دھونا:** وضو کا یہ دوسرا فرض ہے۔ کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ میں "وَاَیْدِیَکُمْ"[1] (اور تمہارے دونوں ہاتھ) کے الفاظ آتے ہیں۔ اور مطلق امر (حکم) تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، لہٰذا از روئے قرآن ایک ہی بار دھونا فرض ہے۔ کہنیاں ہمارے تین ائمہ کرام[2] (امام ابوحنیفہ، و ابو یوسف و محمد) کے نزدیک ہاتھ (ید) میں شامل ہیں، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک کہنیاں ہاتھ میں داخل نہیں، لہٰذا ان کے ہاں ان کا دھونا ضروری نہیں۔ چنانچہ اگر کسی شخص کا ہاتھ

---

[1] دیکھیے المائدہ۔ ۶۔

[2] الکاسانی نے ائمہ ثلاثہ کی یہ اصلاح کئی جگہ استعمال کی ہے اور اس سے ہر جگہ امام زفرؒ کے مقابلے میں بقیہ تین حنفی ائمہ، امام ابو یوسف اور امام محمدؒ مراد ہیں، چنانچہ ترجمہ میں ہم نے ہر جگہ اس کو صاف کر کے لکھا ہے۔

کسی وجہ سے عین کہنی پر سے کاٹ دیا جائے۔ تو ہمارے نزدیک اس کے لیے جہاں سے کہنی قطع کی گئی ہے وہاں سے دھونا فرض ہے لیکن امام زفرؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے۔ امام زفرؒ کا استدلال قرآن مجید کی مذکورہ آیت سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کہنی کو۔ ہاتھ دھونے کی آخری حد مقرر فرمایا ہے۔ لہٰذا یہ حد اور منتہائے ید ہونے کی بنا پر دھونے کے حکم میں داخل نہ ہوگی جس طرح ارشاد باری تعالیٰ:

ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ [1] پھر تم روزہ (رکھ کر) رات تک پورا کرو۔

میں رات کو روزے کی حد مقرر کیا گیا ہے اور یہ حد بالاتفاق روزے میں داخل نہیں ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ قرآن مجید نے اس مقام پر ہاتھ (ید) کا لفظ استعمال کیا ہے، جس کا لغوی اطلاق ہاتھ کی انگلیوں سے لے کر بغل تک تمام بازو پر ہوتا ہے۔ بنا بریں اگر آیۂ قرآنیہ میں کہنی (المرفق) کی حد یا نہایت کا ذکر نہ ہوتا تو اس تمام حصے کا دھونا ضروری قرار پاتا۔ لہٰذا یہاں کہنی کے ذکر کا مقصد اس سے اوپر کے حصے کو اس حکم سے مستثنیٰ کرنا ہے، نہ کہ خود اس حکم میں کہنی کو داخل کرنا، کیونکہ یہ کہنی تو پہلے ہی ید (ہاتھ) کے لفظ میں داخل ہے' لہٰذا کہنی کو' دھونے کے حکم میں شامل رکھتے ہوئے، اس حکم کی ممکن حد بنا دیا گیا ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کہنی ہاتھ کے لیے ثابت شدہ حکم کا انتہا شدہ حصہ نہیں کیونکہ وہ تو پہلے ہی ید (ہاتھ) میں شامل ہے۔ بخلاف مذکورہ بالا آیۂ مبارکہ میں مذکور الّیل (رات) کے کیونکہ وہاں الّیل کہہ کر روزہ رکھنے کے حکم کو رات تک بڑھا دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس مقام پر اگر اللیل (رات) کا لفظ نہ لایا جاتا۔ تو روزہ کی حد فقط ایک گھڑی قرار پاتی۔ لہٰذا اس صورت کو اُس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ غایات (حکم کی حدود) دو قسم کی ہیں ایک قسم وہ ہے جو اپنے تک پہنچنے والے حکم میں داخل نہیں ہوتی اور دوسری وہ ہے، جو اس حکم میں داخل ہوتی ہے۔ جیسے مثال کے طور پر، اگر کوئی شخص کہے کہ "رأيت فلانا من راسه الى قدمه" (میں نے فلاں کو سر سے پاؤں تک دیکھا) یا اکلت السمكة من راسها الى ذنبها (میں مچھلی کو سر سے لے کر دم تک کھا گیا) کہ ان دونوں مثالوں میں قدم اور دُم دونوں سابقہ حکم میں داخل ہیں۔ تو اگر قرآن مجید میں مذکور المرافق (کہنیوں) کو غایات کی قسم اوّل میں شامل سمجھا جائے۔ تو ان کا دھونا ضروری قرار نہیں پاتا، لیکن اگر انہیں دوسری قسم میں شامل قرار دیا جائے، تو اندریں صورت ان کا دھونا ضروری ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا احتیاطاً ان کو دوسری قسم میں داخل سمجھا جانا چاہیئے۔ یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ "المرافق" میں جب دونوں احتمال موجود ہیں: ایک کی رو سے وہ ہاتھوں کے دھونے کے حکم میں داخل ہیں اور دوسرے کی رو سے وہ اس حکم میں شامل نہیں ہیں، تو ان کی حیثیت ایسے "مجمل"[2] کی سی ہوگی، جو وضاحت کا محتاج ہوتا ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت جابرؓ کی روایت کردہ حدیث سے اس کی تشریح ہوتی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

---

[1] البقرہ - ۱۸۷۔

[2] مجمل شریعت کے ایسے حکم کو کہتے ہیں کہ جس کا مفہوم واضح نہ ہو۔ اور جس کے لیے وضاحت کی ضرورت ہو، گویا نصوص کی یہ قسم تشریح طلب ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر کوئی حدیث خواہ وہ خبر واحد ہی ہو، مجمل کی تشریح میں مل جائے تو وہ قابل قبول ہوتی ہے اور اس حکم کے ساتھ مل کر وہ بھی قطعی اور یقینی حکم کی صورت اختیار کر لیتی ہے اب اسے مفسّر کہا جاتا ہے (التعریفات للجرجانی ص ۱۳۸۔)

"نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب ہاتھ دھوتے وقت کہنیوں تک پہنچتے تو آپ ان کے اوپر سے پانی بہایا کرتے تھے" یہ حضور کا ایک (استمراری) فعل ہے۔ اور حضور کا یہ فعل قرآن مجید کے مذکورہ بالا مجمل کی تشریح کرتا ہے لہٰذا یہ تشریح قرآن مجید کی اس آیت کے ساتھ مل کر اس کی محکم تفسیر بن جائے گی۔ یوں یہ حکم مفسر ہو جائے گا۔

(۳) **سر کا مسح:** وضو کا تیسرا فرض، بموجب ارشاد خداوندی: وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ (اور اپنے سروں پر مسح کرو) سر کا مسح کرنا ہے۔ اور چونکہ امر مطلق تکرار کی گنجائش نہیں رکھتا، لہٰذا سر کا مسح فقط ایک بار کرنا فرض ہوگا۔ البتہ سر کے مسح کی مقدار مختلف فیہ ہے، اصل[2] میں سر کے مسح کی فرض مقدار ہاتھ کی تین انگلیوں کے برابر مذکور ہے۔ اور الحسن نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا ہے، کہ انہوں نے اس کی مقدار "چوتھائی سر کا حصہ" بیان کی ہے، یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے، ہمارے ائمہ میں سے الکرخی[3] اور الطحاوی نے اس کی مقدار پیشانی کے برابر قرار دی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک تمام سر کا یا اس کی بیشتر حصے کا، مسح ضروری ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سر کے ادنیٰ سے ادنیٰ حصے پر بھی مسح کرلے، خواہ اس کی مقدار سر کے تین بالوں کے مساوی ہو بشرطیکہ اس پر مسح کا لفظ بولا جا سکتا ہو تو مسح جائز ہوگا۔ امام مالکؒ کی دلیل قرآنی آیت میں مذکور لفظ "راس" (سر) ہے، کہ راس Head تمام سر کے لیے بولا جاتا ہے۔ اور رہا حرف با کا معاملہ (بِرُءُوسِكُمْ)، تو یہ با لغوی طور پر تبعیض (بعض حصے کے لیے) نہیں ہے بلکہ یہ بار مسح کے حکم کو متعلقہ حصے سے متصل بنانے اور اس تک پہنچانے کے لیے ہے۔ لہٰذا حرف با کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ فعل (حکم مسح) کو مفعول (الراس) کے ساتھ ملا دیا جائے۔" جو سر کا مسح کرنا ہے" اور لفظ الراس سر کے تمام حصے کا نام ہے، لہٰذا تمام سر کا مسح کرنا ضروری ہے۔ الا یہ کہ اگر اس نے سر کے اکثر حصے کا مسح کر لیا، تو جائز ہوگا کیونکہ احکام شریعت میں اکثر حصہ، کل حصہ کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ قرآنی حکم کہ سر کا مسح کرو کا تعلق سر کے مسح سے ہے اور عرف عام میں کسی شئی کے مسح کرنے سے مراد پورے حصے کا استیعاب (گھیرنا) نہیں ہوتا، چنانچہ کہا جاتا ہے۔ کہ میں نے اپنے ہاتھوں پر رومال سے مسح کیا، گو اس نے پورے حصے کا مسح نہ بھی کیا ہو، اسی طرح کہا جاتا ہے کہ "میں نے قلم کے ساتھ لکھا" اور "تلوار کے ساتھ مارا" حالانکہ نہ پورے قلم کے ساتھ لکھا جاتا ہے اور نہ پوری تلوار ماری جاتی ہے۔ تو ان تمام صورتوں میں محولہ لفظ کا اطلاق، مذکورہ اشیاء کے ادنیٰ حصوں کے لیے ہوا ہے۔

ہمارا (احناف) استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں مذکور مسح کرنے کا حکم کسی آلے یا ذریعہ کا متقاضی ہے کیونکہ مسح کسی ذریعے یا آلے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ بنا بریں عادۃً ہاتھ کی انگلیاں مسح کرنے کا ذریعہ یا آلہ ہیں۔ اور تین انگلیاں ہاتھ کا "اکثر حصہ" ہوتی ہیں۔ اور عموماً اکثر حصہ کے لیے کل کا حکم ثابت ہوا کرتا ہے پس یہ ایسے ہی

---

[1] دیکھیے المائدہ ۶۰

[2] اصل کی تشریح کے لیے ملاحظہ فرمائیے، مقدمہ۔

[3] ان کا پورا نام عبید اللہ بن حسین بن دلال بن دلھم الکرخی ہے، وہ احناف کے مشہور امام اور مجتہد ہیں۔ (پیدائش ۲۶۰ھ

ہے ۔ جیسے کہ گویا حکم ہی تین انگلیوں کے ساتھ مسح کرنے کا دیا گیا ہو ۔ جہاں تک اس کا اندازہ پیشانی کے ساتھ مقرر کرنے کا تعلق ہے ۔ تو اس کی وجہ ہے کہ امت کے اجماع سے ثابت ہے کہ آیت میں پورے سر کا مسح مراد نہیں ہے ۔ خود امام مالکؒ کے نزدیک بھی اگر سر کے اکثر حصہ پر مسح کر لیا جائے، تو جائز ہوگا ۔ لہٰذا اب اس آیت کو تمام "سر کے مسح" پر محمول کرنا تو ممکن نہیں ہے اور نہ ہی سر کے ادنیٰ حصے پر جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے' اس کا اطلاق درست ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ انہوں نے عرف کو مدار حکم ٹھیرایا ہے ۔ حالانکہ عرف میں ایک بال یا چند بالوں کے مسح کرنے کو "مسح کرنا" نہیں کہا جاتا ۔ لہٰذا اس کو مسح کی ایسی مقدار پر محمول کرنا ضروری ہے' جو "عرف عام" میں سر کے مسح کرنے سے (۵) عبارت ہو اور یہ مقدار غیر معلوم ہے ۔ جبکہ حضرت مغیرہ بن شعبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ :

"آپؐ نے پیشاب کیا ۔ پھر وضو فرمایا اور اپنی پیشانی پر مسح فرمایا۔"

لہٰذا حضورؐ کا یہ فعل قرآن مجید کے "مجمل" لفظ کی توضیح و تشریح کے طور پر قبول کیا جائے گا ۔ وجہ یہ ہے کہ مجمل کی توضیح کبھی کبھار تو "قول" سے ہوتی ہے اور کبھی کبھار عمل سے ۔ جیسا کہ نماز پڑھنے کا طریقہ، نماز کی رکعات اور مناسک حج وغیرہ کے مسائل حضورؐ کی عملی سنت سے ثابت ہیں، لہٰذا حضورؐ کے اس عمل کی بنا پر ' قرآنی حکم "سروں پر مسح کرو" سے مراد محض پیشانی کے مساوی حصے کا مسح ہوگا ۔

سر کے مسح کے لیے "ایک چوتھائی" کا اندازہ مقرر کرنے کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے احکام و مسائل میں چوتھائی حصے کا اعتبار کیا جاتا ہے ۔ مثال کے طور پر جب تک محرم (احرام باندھنے والا) اپنے سر کے چوتھائی حصے کا حلق یا قصر نہ کرا لے، اس وقت تک وہ احرام سے باہر نہیں ہو سکتا اور اگر دوران احرام میں اتنے حصے کا حلق یا قصر کرا لے، تو اس پر دم واجب ہوگا، لیکن اگر وہ ایک چوتھائی حصہ سے کم بال کاٹے تو نہ اس سے احرام کھولا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس پر قربانی واجب ہوتی ہے' اسی طرح باب الصلوٰۃ میں بھی ایک چوتھائی ستر کے کھلنے کو مانع صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے اور اگر چوتھائی حصے سے کم حصہ کھلا ہو، تو اس سے نماز پر کوئی اثر نہیں پڑتا اسی طرح مسح کے باب میں بھی چوتھائی حصے کو پورے سر کا قائمقام سمجھنا چاہیئے ۔

اس قول کے مطابق ۔ اگر کسی نے سر پر محض تین بھیگی ہوئی انگلیاں رکھ دیں اور انہیں آگے پیچھے نہ کیا، تو روایت اصل کی بنیاد پر یہ مسح جائز ہوگا ۔ اور تین انگلیوں کی مقدار متعین کرنے کا یہی مفہوم ہے ۔ کیونکہ اس قول کے مطابق اس نے مقررہ فرض مقدار کو پورا کر دیا ہے، لیکن پیشانی یا چوتھائی سر کے قول کے مطابق یہ مسح درست نہ ہوگا، کیونکہ تین انگلیاں پیشانی یا چوتھائی سر کی مقدار کو پورا نہیں کرتیں اور اگر کسی نے تین انگلیاں کھڑی کر کے مسح کیا، اور ان کو نہ پھیلایا اور نہ سر پر کھینچا، تو اس سے مسح جائز نہ ہوگا کیونکہ اس طرح

سابقہ حاشیہ (وفات ۳۲۰ھ) وہ امام محمدؒ کے خصوصی شارح تھے ۔ (دیکھئے معجم المؤلفین، لعمر رضا کحالہ ۲: ۲۲)، الطحاوی کا پورا نام احمد بن محمد سلامہ الازدی الطحاوی ہے ۔ وہ احناف کے مشہور امام اور صاحب اجتہاد محدث تھے ۔ انہوں نے بے شمار کتابیں تصنیف فرمائیں (م ۳۲۱ھ) (بستان المحدثین شاہ عبدالعزیز الدہلوی)۔

مقررہ شرعی مقدار کے مطابق مسح نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے سر پر اپنی تین کھڑی انگلیوں کو اتنا پھیرا کہ وہ تین پڑی انگلیوں کے مماثل جگہ پر پھر گئیں۔ تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک مسح جائز نہ ہوگا۔ لیکن امام زفرؒ کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور یہی حکم ایک انگلی یا دو انگلیوں کو کھڑا کر کے سر پر پھیرنے کا ہے کہ اگر وہ تین پڑی انگلیوں کی مساوی جگہ پر پھر جائیں تو اس صورت میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ امام زفرؒ کا موقف یہ ہے کہ جس طرح حالت غسل میں پانی مستعمل نہیں ہوتا، اسی طرح حالت مسح میں بھی انگلیوں پر لگا ہوا پانی مستعمل Used Water نہیں ہوگا۔ لہٰذا اس غیر مستعمل پانی کے ذریعے اگر سر کے اتنے حصے پر دو یا تین کھڑی انگلیوں کے ساتھ مسح کر لیا جائے' تو یہ جائز ہوگا۔ ان کے موقف کی دلیل یہ ہے کہ اگر سنت طریقے پر پورے سر کا مسح کیا جائے' تو اسی طرح انگلیوں کو پھیر کر سر پہ مسح کیا جاتا ہے۔ اگر انگلیاں پھیرنے سے ہاتھوں پر لگا ہوا پانی مستعمل ہو جاتا۔ تو اس طریقے سے مسح کرنا جائز نہ ہوتا۔ کیونکہ بالاتفاق مستعمل پانی سے مسح کرنا روا نہیں ہے۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ پانی جیسے ہی کسی عضو کے ساتھ مس ہوتا ہے' تو وہ مستعمل ہو جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس پانی کے ذریعے یا تو حالت حدث کا ازالہ ہوتا ہے یا اللہ تعالیٰ کے ہاں سے ثواب ملتا ہے۔ البتہ حالت غسل میں بوجہ ضرورت پانی کے "مستعمل" ہونے کا حکم ظاہر نہیں ہوتا۔ وہ اس لیے کہ اگر اس پانی کو مستعمل قرار دیا جائے' تو لازم ہوگا کہ جسم کے ہر عضو کو نئے پانی سے دھویا جائے۔ اور اس میں' جیسا کہ مخفی نہیں' بہت دشواری پیدا ہوگی' لہٰذا اس ضرورت کے تحت وہاں پانی کے "مستعمل" ہونے کا حکم ظاہر نہیں ہوتا' جبکہ مسح کے باب میں ایسی کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ انسان کے لیے ایک بار پورے سر کا مسح کر لینا ممکن ہے' لہٰذا یہاں انگلیوں کو فرض پورا کرنے کے لیے لمبا کرنے اور رگڑنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے' تو اس سے ثابت ہوا کہ "مسح" کے باب میں پانی کے مستعمل ہونے کا حکم ثابت ہوتا ہے اور چونکہ سنت پوری کرنے کے لیے ہاتھوں کی انگلیوں کو پھیرنا اور پورے سر کو گھیرنا پڑتا ہے جس کے لیے ہاتھوں کی انگلیوں کو پھیرنے کی ضرورت پیش آتی ہے' لہٰذا سنت پوری کرنے کے لیے بھی بوجہ ضرورت پانی کے مستعمل ہونے کا حکم ثابت نہ ہوگا۔

اگر کسی شخص نے ایک انگلی کے ساتھ حسب بالا طریقے سے مسح کیا اور ہر بار انگلی کو تر کر کے پھیرا تو ابن رستم[1] کی امام محمدؒ سے روایت کی رو سے' جو نوادر[2] میں مذکور ہے' مسح جائز ہے۔ اور وہ اگرچہ ایک ہی انگلی کے ساتھ تین بار کیا گیا ہے' لیکن بہر حال وہ مسح مقررہ شرعی مقدار کے مطابق ہے۔ چنانچہ اگر اس کے سر پر اتنی مقدار میں بارش کا پانی گر جائے' تو اگرچہ متعلقہ فرد نے مسح نہ بھی کیا ہو' اس سے فرض کی کفایت ہو جاتی ہے۔

اگر کسی نے ایک ہی انگلی کی اندرونی' پہلوئی اور عقبی تینوں اطراف سے مسح کر لیا۔ تو اس کا کیا حکم

---

[1] ابراہیم بن رستم المروزی (م ۲۱۱ھ) امام محمد کے شاگرد اور اپنے زمانے کے معروف فقیہ تھے' امام محمدؒ سے انہوں نے کئی روایات نقل کی ہیں (حدائق' ص ۱۶۵)' الکاسانی نے ان کی النوادر کا بکثرت حوالہ دیا ہے۔

[2] نوادر کے متعلق' دیکھیے مقدمہ۔

ہے ؛ اس کے متعلق نوادر میں کوئی حکم نہیں ملتا، جبکہ ہمارے مشائخ[1] کا اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ اس طرح مسح جائز نہیں، لیکن بعض اس کے جواز کے قائل ہیں یہی مسلک زیادہ صحیح ہے، کیونکہ ایک انگلی کی تین جانبوں سے مسح کرنا تین انگلیوں سے مسح کرنے کے مترادف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مسح کا مفہوم ہاتھ پھیرنا ہے۔ بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچانا نہیں۔ کیونکہ اس میں دشواری پیش آتی ہے؛ اسی لیے بالوں کے اوپر سے مسح کرنا، ایسا ہی ہے گویا اس کی جڑوں پر مسح کرنا۔

اگر کسی کے بال لمبے ہوں اور اس نے کانوں سے نیچے لٹکے ہوئے بالوں پر مسح کیا، تو یہ مسح جائز نہ ہوگا۔ ہاں البتہ اگر اس نے کانوں سے اوپر مسح کیا، تو جائز ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ بالوں کے اوپر مسح کرنا دراصل اس کے نیچے والے حصے پر مسح کرنے کے مترادف ہے، اور چونکہ کانوں کے نیچے گردن ہے، لہٰذا یہاں کا مسح سر کے مسح کے قائمقام نہیں ہوسکتا۔ اور کانوں سے اوپر چونکہ سر ہے، لہٰذا یہاں کے بالوں پر مسح کرنا درست ہوگا۔

پگڑی اور ٹوپی کے اوپر سے، سر کا مسح کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے پانی بالوں تک نہیں پہنچ پاتا، لہٰذا ان کا مسح جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح عورت کے لیے اپنی اوڑھنی یا دوپٹے پر مسح کرنا جائز نہیں۔ جس طرح کہ اُمّ المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے وضو کرتے ہوئے ہاتھ دوپٹے کے نیچے داخل کرکے سر کا مسح کیا" اور پھر فرمایا کہ "مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بات کا حکم دیا ہے۔"

البتہ اگر اوڑھنی باریک ہو، اور اس کے اندر سے پانی بالوں تک پہنچ سکتا ہو، تو مسح جائز ہوگا کیونکہ یہاں دوپٹہ کے باوجود مسح کا مقصد، یعنی پانی بالوں تک پہنچانا پورا ہو رہا ہے۔

اگر فرض مقدار کے مطابق سر پر بارش کا پانی پڑگیا تو یہ مسح کی جگہ کافی ہوگا، خواہ وہ اس پانی سے سر پر ہاتھ پھیرے یا نہیں بہرصورت یہ مسح کافی ہے۔ اس لیے کہ اس جگہ عمل مسح اصل مقصد نہیں، اصل مقصد پانی پہنچانا ہے اور وہ مقصد پورا ہوگیا ہے۔

④ دونوں پاؤں کو دھونا: وضو کا چوتھا فرض ایک بار دونوں قدموں کو دھونا ہے۔ کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ [2] — (اور دھوؤ) اپنے پاؤں ٹخنوں سمیت۔

اس میں۔ ارجلکم میں لام پر زبر ہے۔ کیونکہ اس کا عطف ہے: فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ ،، یہ گویا یوں کہا گیا ہے کہ:

فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى	پس تم دھوؤ اپنے منہ کہنیوں سمیت
الْمَرَافِقِ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ	دونوں ہاتھ اور ٹخنوں سمیت دونوں پاؤں
وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ۔	اور اپنے سروں پر مسح کرو۔

---

[1] ہمارے مشائخ کی اصطلاح بھی اس کتاب میں بکثرت استعمال ہوئی ہے، اس کی تفصیل کے لیے بھی دیکھیے مقدمہ۔

[2] المائدہ۔ ۶

اور امر مطلق چونکہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، لہٰذا فقط ایک ہی بار دونوں پاؤں کا دھونا فرض ہوگا۔

روافض (اہل تشیع) کا خیال ہے کہ پاؤں پر بھی مسح کرنا فرض ہے۔ نہ کہ ان کا دھونا۔ حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ وضو کرنے والے کو اختیار ہے چاہے وہ پاؤں کو دھوئے اور چاہے وہ ان کا مسح کرے۔ اور بعض متاخرین نے ان دونوں اعمال (یعنی دھونے اور مسح کرنے) کو جمع کرنے کا قول کیا ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد درحقیقت "اَرْجُلَکُمْ" کی دو قراءتوں پر ہے۔ جو لوگ اَرْجُلِکُمْ کی لام پر زیر پڑھتے ہیں۔ تو چونکہ اس صورت میں اَرْجُلِکُمْ کا عطف وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ (اور اپنے سروں پر مسح کرو) پر ہوگا، اسی لیے وہ پاؤں پر مسح کرنے کے قائل ہیں۔ کیونکہ معطوف لفظ پر معطوف علیہ[1] کا حکم ہی نافذ العمل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں سر کا اصلی فرض مسح کرنا ہے، لہٰذا اس پر عطف شدہ لفظ اَرْجُلَ (پاؤں) کا وظیفہ بھی یہی مسح ہونا چاہیے، اس قرأت کا مصداق یہ ہے کہ اس آیت میں دو عامل[2] (Factor) جمع ہوگئے ہیں ایک "فَاغْسِلُوْا" کا لفظ ہے (جس کے تحت اَرْجُلَکُمْ کی لام پر زبر پڑھنا چاہیے) اور دوسرا عامل "بِرُءُوْسِکُمْ" کی "با" ہے، جو حروف جارہ (Preposition) میں سے ہے، جس کے اثر سے "ارجلکم" کی لام پر زیر (اجر) ہونی چاہیے، چونکہ ان دونوں میں حرف بازیادہ نزدیک تر ہے۔ اس لیے اس کے اثر کے تحت اس پر زیر پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔

اور جن فقہاء نے دونوں میں سے ایک اختیار کرنے کا قول کیا ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ ان دونوں قراءتوں کا قرآن ہونا مسلمہ امر ہے، مگر ان دونوں قراءتوں کو جمع کرنا مشکل ہے، کیونکہ جمع کرنے کا مفہوم یہ ہوگا کہ یہاں مسح کرنے اور دھونے کو لازم ٹھیرا جائے، جبکہ سلف میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں، لہٰذا مکلف کو خود اختیار دیدیا جائے۔ کہ وہ چاہے تو زبر (نصب) والی قرأت پر عمل کر کے پاؤں دھولے اور چاہے تو زیر (جرم) والی قرأت پر عمل کر کے اپنے پاؤں پر مسح کرلے اور وہ ان میں سے جس پر بھی عمل کرلے گا فرض ادا ہوجائے گا اور یہ ایسا ہی ہوگا، جیسا کہ گویا تین باتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔

اور جن فقہاء نے ان دونوں کو جمع کرنے کا قول کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک آیت میں دو قراءتوں کا پایا جانا دو مستقل آیات کے قائم مقام ہے۔ لہٰذا ممکنہ حد تک ان دونوں قراءتوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور چونکہ اس مقام پر دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے، لہٰذا ان دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

ہماری دلیل زبر (نصب) والی قرأت ہے، کیونکہ اس قرأت سے واضح ہوتا ہے کہ پاؤں کا وظیفہ (مقررہ شرعی فرض) ان کا دھونا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا دھوئے جانے والے اعضاء مثلاً چہرے اور ہاتھوں پر عطف کیا گیا ہے، اور اگر کسی لفظ کو دھوئے جانے والے کسی عضو پر عطف کیا جائے تو اس عطف شدہ لفظ (عضو)

---

[1] عطف سے مراد (Conjunction) ہے یعنی دو الفاظ یا دو جملوں کو حرف واؤ کے ذریعے آپس میں جوڑنا اور ملانا، اس ضمن میں عطف ہونے والے لفظ کو معطوف اور جس پر عطف کیا گیا ہو، اسے معطوف علیہ کہتے ہیں۔

[2] عامل سے مراد وہ لفظ ہے۔ جو دوسرے لفظ پر اپنا اعرابی اثر ڈالے۔ یعنی

کے لیے بھی سابقہ حکم (مثلاً یہاں اس کا دھونا) ثابت ہوجائے گا۔ اور یہی عطف کا تقاضا ہے۔ ہمارے اس موقف کے حق میں بہت سے دلائل پائے جاتے ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ ہمارے بعض مشائخ نے بیان کیا ہے کہ اپنا مفہوم بیان کرنے، یعنی دلالت[1] (Pointing) میں پہلی قرأت دوسری کی نسبت زیادہ محکم اور واضح ہے کیونکہ اس قرأت سے اَرْجُلَ (پاؤں) کا عطف دھوئے جانے والے اعضا پر ہوتا ہے، جبکہ زیر (جر) والی قرأت احتمالی ہے، یقینی نہیں ہے کیونکہ اس کے متعلق یہ احتمال بھی ہے کہ یہ لفظی طور پر رؤس پر عطف ہوتے ہوئے اس پر زیر پڑھی جارہی ہو، اور یہ احتمال یہ بھی ہے کہ اس کا عطف الوجہ اور الیدین (چہرے اور دونوں ہاتھوں) پر ہو۔ اس لیے اس پر زیر پڑھی جارہی ہو، مگر محض نزدیک ہونے کی بنا پر اس کو رؤس پر عطف کرنا اور قریب ترین ہمسایہ لفظ کا حائل کے بغیر اور حائل کے ساتھ اسے اعراب دینا، عربی زبان ولغت میں بہت ہی کم پایا جاتا ہے۔ حائل کے بغیر کی مثال، اہلِ عرب کا قول ہے۔

حجر ضبّ خرب وماء شن بارد۔ پتھر زمین کے ساتھ چمٹا ہوا، ویران یا سوراخ دار ہے اور پانی منتشر ٹھنڈا ہے۔

اس مثال میں "خرب" حجر کی وصف ہے۔ ضب کی نہیں، اسی طرح بارد ماء (پانی) کی صفت ہے شن کی نہیں۔ پھر ان دونوں کو محض قرب کی بنا پر زیر دے دی گئی۔ حائل کے ساتھ اعراب دینے کی مثال قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَطُوْفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُوْنَ ۝	لڑکے خدمت گذار جو ہمیشہ (ایک ہی
بِاَكْوَابٍ وَّاَبَارِيْقَ ۝ وَكَاْسٍ مِّنْ	حالت میں رہیں گے ان کے آس پاس
مَّعِيْنٍ ۝ لَّا يُصَدَّعُوْنَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُوْنَ ۝	پھریں گے آبخورے اور آفتابے اور صاف
وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُوْنَ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُوْنَ ۝	شراب کے گلاس لے لے کر، اس سے نہ
وَحُوْرٌ عِيْنٌ [2]	تو سر میں درد ہوگا اور نہ ان کی عقلیں زائل ہوں گی اور میوے جس طرح کے ان کو پسند ہوں گے اور پرندوں کا گوشت جس قسم کا ان کا جی چاہے گا اور بڑی بڑی آنکھوں والی حوریں۔

غور فرمائیے کہ اس آیت میں "حورٌ عین" کو بھی "ولدان"، پر معطوف کیا گیا ہے۔ حالانکہ حور عین" (موٹی آنکھوں والی حوریں) ان کے اردگرد چکر نہیں لگائیں گی؛ اسی طرح فرزدق کا یہ شعر ہے؛

---

[1] دلالت بھی اصول فقہ کی اصطلاحوں میں سے ایک ہے، اس کے معنی ہیں کسی شی کا اس طرح واقع ہونا کہ اس سے دوسری شی کا علم حاصل ہوتا ہو۔ بعد ازاں "دلالت لفظ" کی علمائے اصول نے چار اقسام عبارت النص، اشارت النص۔ دلالت النص اور اقتضاء النص بیان کی ہیں (التعریفات، ص ۶۲)

[2] الواقعہ، ۱۷ تا ۲۲۔

فهل انت ان مات اتانك راكب الی آل بسطام بن قیس فخاطب

(پس کیا تو، اگر تیری گدھی مرجائے، تو آل بسطام بن قیس کی طرف سوار ہوکر جائے گی اور ان سے کہے گی") تو اس سے یہ واضح ہوا کہ زیر (جر) والی قرأت احتمالی ہے، جبکہ زبر والی قرأت یقینی ہے، لہٰذا زبر والی قرأت پر عمل کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ تاہم اس پر بھی ایک اشکال وارد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اس تمام بحث سے دونوں قراتوں کا تعارض ثابت ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ زبر والی قرأت بھی دلالت میں احتمال سے خالی نہیں ہے کیونکہ باوجود ارجل (پاؤں) کا عطف وجہ (چہرے) اور یدین[1] پر ڈالنے کے اس میں بدستور یہ احتمال موجود ہے کہ ارجل کا حقیقی عطف رؤس (سر) پر ہو، جس کا مفہوم سر کے مسح کے ساتھ پاؤں کا مسح ہے، لیکن اسے زیر محض معنوی طور پر دیدی گئی ہو، اور لفظی طور پر نہ ہو، کیونکہ ممسوح بہ (مسح کیا جانے والا) عضو مفعول بہ ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا، کہ جیسے یوں کہا گیا ہو: وَامسَحُوا بِرُؤسِکُم (رؤسکم[2]) یعنی اپنے سر کا مسح کرو۔ اور اعراب کبھی کبھار لفظ کے تحت آتا ہے اور کبھی معنی کے تحت آتا ہے، جیسا کہ شاعر نے کہا ہے:

معاوی اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحدیدا

اے میری بیوی ہم انسان ہیں، ہم سے متقفیٰ (یا نرم) کلام کر، ہم کوئی پہاڑ یا لوہا نہیں۔

کہ اس شعر میں "الحدیدا" کی دال" پر "زبر" اس لیے ہے کہ اس کا عطف الجبال پر معنوی طور پر ہے، لفظی طور پر نہیں، معنوی طور پر چونکہ الجبال مفعول بہ ہے۔ لہٰذا الحدیدا پر زبر پڑھی گئی ہے (مفعول بہ پر معطوف ہونے کی بنا پر)، لہٰذا اس مقام پر جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ دونوں قراتیں ایک جیسی دلالت اور ایک جیسا احتمال رکھتی ہیں تو دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگیا لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو کسی دوسرے پہلو سے ترجیح دی جائے۔ اور یہ ترجیح حسب ذیل وجوہ سے دی جا سکتی ہے:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے پاؤں کے سلسلے میں دھونے کے حکم کو ٹخنوں تک وسیع کیا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کو دھونا ضروری ہے، کیونکہ "مسح" میں حکم کو یوں وسیع کرنے کی ضرورت نہیں۔

۲۔ دھونے میں "مسح" خود بخود شامل ہوتا ہے، کیونکہ دھونے کا مفہوم پانی بہانا ہے، جب کہ مسح محض پانی پہنچانے سے عبارت ہے۔ اور جب کسی عضو پر پانی بہایا جائے گا، تو پانی از خود اس تک پہنچ جائے گا۔ لہٰذا پاؤں کے دھونے میں "مسح کرنے کی نسبت حکم میں زیادہ گنجائش ہے۔ یوں پاؤں دھونے کی صورت میں دونوں قراتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

۳۔ متعدد صحابہ کرامؓ مثلاً حضرت جابرؓ، ابو ہریرہؓ، عائشہ صدیقہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ سے

---

[1] یہاں فاضل مؤلف نے وجہ اور یدین کہنے کے بجائے "علی الرجلین والیدین" پاؤں اور ہاتھوں لکھ دیا ہے، جو سہو کاتب ہے۔ ہم نے اسے ترجمہ میں درست کر دیا ہے۔

[2] یہاں پر سہو کاتب معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ برؤسکم تو پہلے ہی موجود ہے اور اس سے مفعول بہ ہونے کا احساس نہیں ہوتا اس لیے یہاں پر وامسحوا رؤسکم۔ ہونا چاہیے، جسے ہم نے قوسین میں درج کر دیا ہے۔

روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ بعض لوگوں کی ایڑیاں، وضو کے بعد خشک رہ گئی ہیں تو آپ نے باآواز بلند فرمایا:

"ایڑیوں (کے خشک رہنے) پر جہنم کا عذاب ہوگا۔ پانی خوب بہایا کرو۔"

ایک روایت میں ہے کہ ایک بار آپ نے وضو فرمایا اور اعضائے وضو کو ایک ایک بار دھویا اور پھر فرمایا کہ اس سے کم تر درجے کے وضو سے اللہ تعالیٰ نماز (بالکل) قبول نہیں فرماتا۔

اور یہ بات واضح ہے کہ حضورؐ کا ایڑیوں کے خشک رہنے پر انہیں عذاب جہنم کی وعید سنانا اس بات کی علامت ہے کہ ان کا دھونا فرض ہے۔ اسی طرح پاؤں دھوئے بغیر نماز کے قبول نہ ہونے کی وعید سنانا بھی اسی بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ وضو میں پاؤں دھونا اس کے فرائض میں شامل ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات مکمل تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ آپؐ نے وضو میں ہمیشہ پاؤں کو دھویا۔ آپؐ کے اس تواتر سے ثابت عمل کا کوئی مسلمان بھی انکار نہیں کر سکتا تو اس طرح حضورؐ کے ارشادات اور آپ کا ذاتی عمل اس آیت کی توضیح و تشریح کرتا ہے۔ لہٰذا متصل اور منفصل دونوں طرح کے دلائل سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ مذکورہ آیت میں ارجل کا عطف دھوئے جانے والے اعضاء پر ہے، نہ کہ مسح کیے جانیوالے عضو پر اور یہ کہ شریعت کی جانب سے پاؤں کے لیے مقررہ حکم دھونے کا ہے نہ کہ مسح کرنے کا۔

علاوہ ازیں جب دونوں قراءتوں میں تعارض ثابت ہوگیا۔ تو دو متعارض قراءتوں کا معاملہ دو متعارض آیتوں جیسا ہے اور دو متعارض آیتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو، تو دونوں پر عمل کیا جاتا ہے لیکن اگر دونوں پر، بوجہ تضاد پوری طرح عمل کرنا ممکن نہ ہو تو پھر دونوں پر حتی الوسع یعنی ممکنہ حد تک عمل کرنا ضروری ہے جب کہ یہاں صورت حال یہ ہے کہ ایک ہی عضو میں ایک ہی حالت میں دھونے اور مسح کرنے کو جمع نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلاف میں سے کسی کا بھی کوئی ایسا قول مروی نہیں، کیونکہ اس سے مسح کرنے کا تکرار لازم آتا ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ دھونا مسح کرنے کو متضمن ہوتا ہے اور پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ امر مطلق تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔ لہٰذا دونوں کا تعارض دور کرنے کی ضرورت ہوگی کہ ان دونوں قراءتوں پر دو مختلف حالتوں میں عمل کیا جائے گا: زبر والی قراءت پر اس وقت عمل ہوگا جب پاؤں کھلے اور ظاہر ہوں اور زیر والی قراءت یعنی مسح کے حکم پر اس وقت عمل ہوگا جب پاؤں موزوں میں چھپے اور مستور ہوں۔ اس طرح دونوں قراءتوں کے مابین موافقت پیدا ہو جائے گی اور حتی الوسع دونوں قراءتوں پر عمل ہو سکے گا۔

اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا قول باطل ہے کیونکہ جب کسی نہ کسی درجے میں دونوں قراءتوں پر عمل کیا جا سکتا ہے، تو پھر اس قسم کی گنجائش بھلا کہاں ہو سکتی ہے؟ اور اگر دونوں قراءتوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو تب بھی دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی اجازت نہیں ہوتی، بلکہ اس صورت میں، جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں تفصیل بیان کی گئی ہے محض توقف کیا جاتا ہے۔

ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک دونوں ٹخنے بھی پاؤں میں شامل ہیں۔ لہٰذا ان کا دھونا بھی ضروری ہے لیکن

امام زفرؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ ٹخنوں پر دونوں طرف کے دلائل کی تفصیل ویسی ہی ہے جیسی کہ ازیں قبل کہنیوں (المرافق) کے ضمن میں اوپر بیان ہو چکی ہے۔ اور الکعبان (ٹخنوں) سے مراد وہ دو ابھری ہوئی ہڈیاں ہیں جو پنڈلی کے نچلے سرے پر واقع ہیں۔ اس بارے میں، جیسا کہ القدوری نے ذکر کیا ہے، ہمارے ائمہ کرام میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ "الکعب" کا لغوی مفہوم ہر بلند و مرتفع شی ہے، اسی بناء پر کعبہ کو اپنی عظمت و شرف کی بناء پر کعبہ کہا جاتا ہے۔ اس لفظ کی اصل "کعب القنات" (خیمہ کی اٹھان، بلندی) سے ہے اور خیمے کی اٹھان کو اس لیے یہ نام دیا جاتا ہے کیونکہ وہ بلند و مرتفع ہوتی ہے، اسی طرح ابھرے ہوئے پستانوں والی لڑکی کو "کاعب" کہا جاتا ہے۔ لہٰذا الکعب سے عرف عام میں ٹخنہ مراد لیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے: ضرب کعب فلان (فلاں آدمی کے ٹخنوں کو پیٹا گیا) اور نماز میں صفیں سیدھی کرنے کے لیے آپ کا ارشاد مبارک ہے: الصقوا الکعاب بالکعاب، یعنی اپنے ٹخنے سے ٹخنے ملا کر کھڑے ہو جاؤ۔

اور الکعبین کی تفصیل میں ہشام[1] نے جو امام محمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ الکعبین سے مراد، پاؤں کی خارجی جانب وہ مقام ہے جہاں پر (موزوں کے) تسمے باندھے جاتے ہیں تو یہ درست نہیں ہے۔ امام محمدؒ نے یہ بات کسی اور مقام کے لیے ارشاد فرمائی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر محرم (صاحب احرام) کے پاس جوتے نہ ہوں، تو وہ اپنے موزوں کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ لے۔ پھر انہوں نے فرمایا ہے کہ یہاں الکعب سے مراد وہ جگہ ہے، جو پاؤں کے ظاہری حصے میں واقع ہے۔ ہشام نے اسے کتاب الطہارۃ میں نقل فرما دیا، تو یہ ان کی غلطی ہے۔ واللہ اعلم۔

پاؤں کے دھونے کی یہ جو بحث ہوئی، یہ اس صورت میں ہے کہ جب پاؤں کھلے ہوں اور انہیں کوئی عذر یا بیماری بھی لاحق نہ ہو، لیکن اگر وہ موزوں میں چھپے ہوں یا انہیں کوئی زخم یا چوٹ وغیرہ لاحق ہو تو ان کے لیے شرعی حکم مسح ہے۔ ان دونوں پر گفتگو ان کے اصل مقام یعنی مسح علی الخفین اور مسح علی الجبائر کے ضمن میں ہوگی۔

فصل (دوم)

المسح علی الخفین موزوں پر مسح کرنا

موزوں پر مسح کے ضمن میں:

۱- مسح کے جواز

۲- مدت مسح

۳- جواز مسح کی شرائط۔

---

[1] ہشام بن عبداللہ رازی، فقیہ کامل اور فاضل محدث تھے، وہ فقہ میں امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ ایک قول کے مطابق انہوں نے ایک ہزار سات سو مشائخ سے ملاقات کی اور کسب فیض کیا۔ کتاب النوادر و صلوٰۃ الاثر ان کی مشہور تصانیف ہیں (حدائق الحنفیہ، ص ۱۲۷)

۴- مسح کی مقدار
۵- نواقض مسح اور
۶- مسح کے ٹوٹ جانے کے احکام وغیرہ پر بحث ہوگی۔

① موزوں پر مسح کا جواز

اکثر صحابہ کرام رضؓ اور اکثر فقہائے کرام کے نزدیک موزوں پر مسح بلا شبہ جائز ہے، صرف معدودے چند فقہائے اس کی مخالفت کی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ سے اس کے عدم جواز کا قول مروی ہے، مخالفت میں سے ایک مسلک روافض کا بھی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک موزوں پر مسح مسافر کے لیے جائز ہے، مگر مقیم کے لیے جائز نہیں ہے۔ منکرین مسح کا استدلال حسب ذیل قرآن مجید کی آیت سے ہے:

يَاۤ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوۤا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ۔

اس آیت میں نصب (زبر) والی قراءت کا تقاضا بلا کسی استثناء پاؤں کا دھونا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ أَرْجُلَكُمْ کا عطف وجہ (چہرے) اور یدین (پاؤں) پر ہے۔ اور چونکہ ان دونوں کو مطلقاً دھویا جاتا ہے، لہٰذا پاؤں کو ہر حالت میں دھویا جانا چاہیے۔ جب کہ زیر (جر) والی قراءت کا تقاضا یہ ہے کہ خالی پیروں پر مسح کیا جائے، نہ کہ موزوں پر۔ لہٰذا موزوں کا مسح کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتا۔ حضرت ابن عباس رضؓ سے روایت ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ آیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح فرمایا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا "بخدا آپؐ نے سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد پاؤں پر مسح نہیں فرمایا اور میرے لیے کسی بیابان میں اونٹ کے جسم پر ہاتھ پھیرنا موزوں پر مسح کرنے سے بہتر ہے" اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ "میرے لیے کسی گدھے کے جسم پر ہاتھ پھیرنا موزوں پر مسح کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے"۔

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

يَمْسَحُ الْمُقِيمُ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَالْمُسَافِرُ ثَلٰثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهَا۔	مقیم ایک دن رات اپنے موزوں پر مسح کرے اور مسافر تین راتیں اور تین دن مسح کرے۔

یہ حدیث "مشہور" ہے، جسے صحابہ کرام رضؓ کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے جن میں حضرت عمر رضؓ حضرت علی رضؓ خزیمہ رضؓ بن ثابت، ابو سعید الخدری رضؓ صفوان رضؓ بن عسال، عوف بن رضؓ مالک، ابو عمارہ رضؓ، ابن عباس رضؓ اور حضرت ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ جیسے اکابر صحابہؓ شامل ہیں، جس کی بناء پر امام ابو یوسفؒ

سلہ المائدہ ۶۰۔ ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔

فرماتے ہیں:

"موزوں پر مسح کرنے کی روایت اس پایہ کی ہے کہ اس کے ذریعے قرآن مجید کا نسخ بھی جائز ہے"

انہیں سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"قرآن مجید کا نسخ کسی ایسی روایت سے جائز ہے، جو موزوں پر مسح کرنے کی حدیث کی طرح مشہور و متداول ہو"

اسی طرح صحابہ کرامؓ موزوں پر مسح کرنے پر قولی اور عملی دونوں طرح متفق تھے، چنانچہ حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے ستر بدری صحابہؓ کو دیکھا کہ وہ موزوں پر جواز مسح کے قائل تھے"

اسی لیے امام ابوحنیفہؒ نے موزوں پر مسح کو اہل السنت والجماعت کے مسلمات میں شمار کیا ہے۔ وہ عقائد اہلسنت والجماعت کی بحث میں فرماتے ہیں:

"اور یہ کہ توشیخین (ابوبکر و عمر) کو دوسروں پر فضیلت دے، حضورؐ کے دونوں دامادوں (عثمان علیؓ) سے محبت رکھے۔ موزوں پر مسح کرنے کو جائز سمجھے اور نبیذ تمر کو حرام نہ سمجھے یعنی مثلث (غیر نشہ آور) کو۔

اور امام ابوحنیفہؒ ہی سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"میں اس وقت تک موزوں پر جواز مسح کا قائل نہیں ہوا، جب تک مجھے اس کے متعلق روشن دن جیسی واضح دلیل نہ مل گئی"

لہٰذا موزوں پر جواز مسح کا انکار درحقیقت کبار صحابہؓ کا رد اور ان کو غلطی پر ٹھیرانے کے مترادف ہے۔ اسی لیے الکرخی فرماتے ہیں:

"مجھے ان لوگوں کے متعلق کفر کا اندیشہ ہے جو موزوں پر مسح کرنے کے قائل نہیں"

امام ابوحنیفہؒ اسی بنا پر فرماتے ہیں:

"موزوں پر مسح کرنے کے متعلق اگر اختلاف ہوتا۔ تو ہم کبھی مسح (کرنے کا قول) نہ کرتے"

امام صاحبؒ کے اس قول سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی طرف جس اختلاف کی نسبت کی جاتی ہے وہ درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں امت اس بارے میں پوری طرح متفق ہے کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود موزوں پر مسح فرمایا البتہ اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ آیا آپؐ نے سورۃ المائدہ کے نزول سے قبل مسح فرمایا یا بعد میں اور چونکہ ہمارے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر عمل میں اسوۂ حسنہ (عمل کا قابل تقلید نمونہ) موجود ہے اس لیے آپ کا یہ عمل جواز کی کافی دلیل ہے۔ اسی لیے حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں:

"مجھ سے ستر صحابہ کرامؓ نے بیان فرمایا ہے کہ وہ موزوں پر جواز مسح کے قائل تھے"

---

[۱] دیکھیے الوصیۃ لامام ابی حنیفہ، مع شرح ملا علی قاری، مطبوعہ قاہرہ۔

[۲] نبیذ تمر کا پینا احنافؒ کے نزدیک جائز ہے، اس کی تفصیل آئندہ اوراق میں بیان ہوگی۔

امّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ اور حضرت البراء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ:

"آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد موزوں پر مسح فرمایا"

اسی طرح حضرت جریر بن عبداللہ البجلیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ وضو کیا تو موزوں پر مسح کیا۔ جب ان سے موزوں پر جواز مسح کے متعلق استفسار کیا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا:

"میں نے خود دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اپنے موزوں پر مسح کیا"۔ پوچھا گیا کہ آیا یہ واقعہ سورۃ المائدہ کے نزول سے پہلے کا ہے یا بعد کا۔ انہوں نے فرمایا کہ"میں تو مسلمان ہی سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد ہوا ہوں"۔

اب رہا قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت مبارکہ سے استشہاد کا مسئلہ، تو اصل بات یہ ہے کہ اس آیت کو دو طرح پڑھا جاتا ہے، لہٰذا ہم اس کی ان دو قرأتوں پر دو مختلف حالتوں پر عمل کریں گے، وہ یوں کہ جب پاؤں ننگے ہوں، تو ہم ان کو دھوئیں گے اور مسح اس وقت کریں گے، جب وہ موزوں میں چھپے ہوئے ہوں گے، تاکہ حتی الامکان دونوں قرأتوں پر عمل ممکن ہو سکے اور لغوی طور پر موزوں پر مسح کرنے کو پاؤں پر مسح کرنا قرار دے سکتے ہیں۔ جس طرح اگر کسی کو موزوں کے اوپر سے پاؤں پہ مارا جائے۔ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے پاؤں کو مارا گیا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جو روایت مروی ہے، اس کی ان کی طرف نسبت درست نہیں ہے، جیسا کہ ہم حضرت امام ابوحنیفہؒ سے اس کے متعلق بیان نقل کر چکے ہیں، مزید برآں اس روایت کا تمام تر مدار" عکرمہ" پر ہے بیان کیا جاتا ہے کہ جب عکرمہ کی یہ روایت عطاء تابعیؒ کو پہنچی، تو انہوں نے فرمایا کہ عکرمہؒ نے جھوٹ بولا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس سے ان کے دو شاگرد عطاء اور الضحاکؒ روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے خود موزوں پر مسح فرمایا۔ یہ روایت اس بات کی غماز ہے کہ اس مسئلے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اختلاف بیان کرنا سرے سے ہی درست نہیں عطاء تابعیؒ ہی روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ شروع شروع میں لوگوں کی" موزوں پر مسح" کے مسئلے میں مخالفت کیا کرتے تھے، لیکن اپنی وفات کے وقت سے کچھ عرصہ قبل انہوں نے اس سے رجوع فرما لیا تھا۔

امام مالکؒ سے جو اختلاف مروی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مسح کی اجازت آسانی پیدا کرنے اور مشقت دور کرنے کے لیے دی گئی ہے لہٰذا اس کا جواز فقط اسی جگہ تک محدود رہے گا، جہاں اس کی ضرورت، یعنی مشقت پائی جاتی ہے اور مشقت والی جگہ سفر ہے۔ ان کے بالمقابل ہمارا استدلال اس مشہور حدیث سے ہے، جو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں، یعنی کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک:

"مقیم اپنے موزوں پر ایک دن اور ایک رات اور مسافر تین دن اور تین راتیں مسح کرے"۔

اور وہ قیاس جو امام مالکؒ نے اس مقام پر پیش کیا ہے درست نہیں اس لیے کہ ہر جگہ ہی آسانی اور دفع مشقت کی ضرورت رہتی ہے، البتہ یہ ضرورت سفر میں حالت اقامت کی نسبت زیادہ ہوتی ہے اسی لیے شریعت نے اس کے لیے موزوں پر مسح کرنے کی مدت کو مقیم کے مقابلے میں بڑھا دیا ہے واللہ اعلم۔

② مدّت مسح

اس مسئلے میں علما کا اختلاف ہے کہ آیا موزوں پر مسح کرنے کی کوئی مدت مقرر ہے یا نہیں علما کی اکثریت کا خیال ہے کہ اس کی مدت مقرر ہے اور وہ مقیم کے لیے ایک رات دن (۲۴ گھنٹے) اور مسافر کے لیے تین دن تین راتیں (بہتر گھنٹے) کی طے شدہ ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ وہ جتنے دن چاہے مسح کرے۔ اصل میں یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے مابین بھی مختلف فیہ رہا ہے حضرت عمر فاروقؓ حضرت علیؓ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت عبد اللہؓ بن عباس، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص، حضرت جابرؓ بن سمرہ، حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ اور حضرت مغیرہؓ بن شعبہؓ وغیرہم سے روایت ہے کہ مسح کی مدت مقرر ہے۔ اور حضرت ابوالدرداءؓ، زید بن ثابت اور جابر بن سمرہ سے مروی ہے کہ اس کی مدت مقرر نہیں ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال اس حدیث مبارکہ سے ہے۔ جو انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہنچی ہے کہ "آپؐ نے سات دن تک موزوں پر مسح فرمایا"۔ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے عقبہ بن عامر سے، جب وہ شام سے مدینہ منورہ پہنچے، یہ پوچھا کہ ان کے مسح کی مدت کیا ہے" تو اس پر حضرت عقبہ نے جواب دیا کہ سات یوم۔ اس پر حضرت فاروق نے فرمایا "تم نے ٹھیک سنت پر عمل کیا"۔

ہمارا استدلال اوپر بیان کردہ "حدیث مشہور" سے ہے۔ اور حدیث انہوں نے سات تک تک مسح کرنے کے متعلق نقل فرمائی ہے۔ وہ "حدیث غریب[1]" ہے۔ لہٰذا اس کی بنا پر "حدیث مشہور[2]" پر عمل نہیں چھوڑا جا سکتا، مزید برآں متفق علیہ[3] حدیث میں حضورؐ کے مسح کی مدت تین دن اور تین راتیں مذکور ہیں اور پھر اس روایت میں "صرف سبعًا" کا لفظ مذکور ہے۔ جس سے سات مرتبہ مسح کرنا بھی مراد لیا جا سکتا ہے، کہ آپ کو مدت مسح میں سات مرتبہ مسح کرنے کی نوبت آئی ہو۔ اور جہاں تک دوسری روایت کا تعلق ہے تو اس کے بالمقابل ہمیں ایک اور روایت ملتی ہے، جو حضرت جابر الجعفیؒ حضرت عمر فاروقؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ "مسافر تین دن اور تین راتیں اور مقیم ایک دن اور ایک رات موزوں پر مسح کرے"۔ یہ روایت چونکہ اوپر بیان کردہ "حدیث مشہور" کے مطابق بھی ہے، لہٰذا اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ علاوہ ازیں ان کے قول "متی عہدک" سے یہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے، کہ انہوں نے کب سے موزے پہن رکھے ہیں، یعنی اس کی ابتدا کب فرمائی، گو کہ اس کے درمیان موزے اتارنے کی بھی نوبت آ چکی ہو۔

---

[1] حدیث غریب سے مراد حدیث کی وہ قسم ہے کہ جس میں عام توقع کے خلاف کوئی غرابت یعنی تعجب انگیز بات پائی جائے۔ (ابن الصلاح، مقدمہ)

[2] حدیث مشہور سے مراد وہ حدیث ہے، جسے صحابہ کرامؓ کے زمانے سے لے کر کم از کم تین یا اس سے زیادہ افراد روایت کرتے آئے ہوں اور کسی دور میں بھی اس کے اس سے کم راوی نہ ملتے ہوں۔

[3] متفق علیہ سے وہ روایت مراد ہوتی ہے۔ جسے بخاری و مسلم دونوں روایت کرتے چلیں۔

پھر مسح کی مدت کے آغاز کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ کہ آیا کب سے اس کا شمار شروع کیا جائے؛ علما کی اکثریت کا خیال ہے کہ موزے پہننے کے بعد جب پہلی مرتبہ وضو ٹوٹے گا۔ اس وقت سے اس کی مدت کا آغاز ہوگا، چنانچہ اس قول کے مطابق پہلی مرتبہ وضو ٹوٹنے سے شروع کرکے اگلے روز کے اسی وقت تک مسح کا سلسلہ جاری رہے گا، جب کہ بعض علماء کا قول ہے کہ موزے پہننے کے وقت سے اس کی مدت کا آغاز ہوگا اور اس دن کے پہننے کے وقت سے اگلے دن کے اسی وقت تک مسح کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے صبح کی نماز وضو کرکے پڑھی اور موزے پہنے، پھر سورج نکل آنے پر اس کا وضو ٹوٹ گیا۔ پھر اس نے سورج ڈھلنے پر نیا وضو کیا اور اپنے موزوں پر مسح کیا۔ تو اکثر علماء کے قول کے مطابق مقیم ہونے کی صورت میں یہ شخص اپنے موزوں پر آج کے طلوع آفتاب سے لے کر اگلے دن طلوع آفتاب کے بعد تک مسح کرنے کا مجاز ہوگا۔ اور جنہوں نے پہننے کے وقت کا لحاظ کیا۔ انکے خیال کے مطابق مقیم ہونے کی صورت میں، نماز فجر (طلوع صبح صادق) سے لے کر اگلے دن صبح صادق تک اور مسافر ہونے کی صورت میں چوتھے کی صبح صادق تک وہ اپنے موزوں پر مسح کرتا رہے گا۔ ان دونوں میں سے صحیح قول یہ ہے کہ موزے پہننے کے بعد وضو ٹوٹنے سے مسح کی مدت کا شمار کیا جائے، کیونکہ موزہ حدث (بے وضو ہونے کی حالت) کو پاؤں تک پہنچنے میں رکاوٹ بنتا ہے اور رکاوٹ کا یہ مفہوم محض حالت حدث میں واضح ہوتا ہے، لہٰذا مدت کی ابتدا کا اسی سے اعتبار کیا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ شریعت نے یہ مدت اس لیے مقرر کی ہے تاکہ نمازی کے لیے وسعت پیدا کی جا سکے اور نمازی کو گھڑی گھڑی موزے اتارنے کی مشقت سے بچایا جا سکے اور اس توسع اور آسانی کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے، جب اس کو حدث لاحق ہو جائے۔

اور اگر اس نے موزوں کو وضو کرکے حالت "اقامت" میں پہنا، پھر اس نے سفر شروع کر دیا، اگر تو اس نے مقیم کی مدت مسح پوری ہونے کے بعد سفر شروع کیا۔ تو اس صورت میں مدت میں تبدیلی واقع نہ ہوگی، کیونکہ جب مدت مسح پوری ہوگئی، تو اب اس کے قدموں تک حدث (بے وضو ہونے) کا اثر سرایت کر گیا۔ اگر ہم اس صورت میں مسح کی اجازت دیں تو موزے پاؤں میں حدث کو روکنے کے بجائے مد حالت حدث" کو برقرار رکھنے کا باعث بن جائیں گے، لہٰذا اس صورت میں مدت مسح میں اضافہ نہیں ہوگا، لیکن اگر اس نے مدت مسح پوری ہونے سے پہلے سفر شروع کر دیا، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اس نے وضو ٹوٹنے سے قبل سفر شروع کیا تھا، یا وضو ٹوٹنے کے بعد، لیکن مسح کرنے سے پہلے مؤخر الذکر صورت ہو تو بالاتفاق مسح کرنے کی مدت میں تبدیلی واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے مسح کرنے کے بعد سفر شروع کیا تو ہمارے نزدیک تب بھی مدت میں تبدیلی ہو جائے گی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں مدت مسح تبدیل نہ ہوگی لیکن اگر وہ اپنی "اقامت" کی مدت پوری کرکے موزے اتارے اور پھر اپنے پاؤں دھو کر دوبارہ موزے پہن لے، تو تب مسافر کی مدت مسح شروع ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مقیم ایک رات اور ایک دن تک مسح کرے"

کہ آپؐ نے ہر مقیم کے لیے ایک ہی حکم دیا ہے کسی کے لیے فرق نہیں کیا۔ جب کہ ہمارا استشہاد

زمانِ نبوی کے اس حصے سے ہے، کہ جس میں آپؐ فرماتے ہیں کہ "مسافر تین راتیں اور تین دن مسح کرے" کیونکہ وہ اب مسافر ہو گیا ہے لہٰذا وہ اسی حکم کے تحت آئے گا۔ اور امام شافعیؒ نے اس حدیث کے ابتدائی حصے سے جو استدلال کیا ہے، وہ غلط ہے۔ اس لیے کہ حضورؐ کے ارشاد کا یہ حصہ فقط مقیم کے لیے ہے، جبکہ مذکورہ شخص مقیم کے بجائے اب مسافر بن چکا ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب کوئی پہلے مقیم ہو۔ پھر مسافر بن جائے، لیکن اگر کوئی شخص پہلے مسافر ہو پھر اقامت اختیار کر کے مقیم بن جائے، تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ، اگر اس نے اس وقت اقامت اختیار کی۔ جب سفر کے مسح کی مدت مکمل ہو چکی تھی، تو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس کے لیے شریعت کا حکم یہ ہے کہ وہ موزے اتارے اور اپنے پاؤں دھوئے۔ اور اگر اس نے مدت سفر تو مکمل نہیں کی، لیکن اس نے ایک رات اور ایک دن تک مسح کی مدت کو مکمل کر لیا ہے، تو اس صورت میں بھی وہ اپنے موزے اتار کر اور پاؤں دھو ڈالے۔ کیونکہ اگر وہ مزید مسح کرے گا تو حالت اقامت میں ایک رات اور ایک دن سے زیادہ مسح کرنا لازم آئے گا، جو ناجائز ہے اور اگر اس نے ایک رات اور دن پورا ہونے سے قبل اقامت اختیار کر لی، تو وہ ایک رات اور دن کی مدت مکمل کر سکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اب وہ اپنے اکثر معاملات میں مقیم ہو چکا ہے، لہٰذا وہ مقیم کی مدت ہی پوری کرے گا۔

پھر یہ جو ہم نے "مدت مسح" کے ضمن میں مقیم کے لیے ایک رات دن اور مسافر کے لیے تین راتیں اور تین دن کی مدت بیان کی ہے، یہ تندرست اور صحیح افراد کے لیے ہے، جب کہ معذور افراد، مثلاً کوئی ایسا شخص جس کے زخم سے خون بہ رہا ہو یا استحاضہ [1] والی عورت، امام زفرؒ کے نزدیک اس کا بھی حکم ہے، لیکن ہمارے تین ائمہ کے نزدیک فقط ایک صورت کے سوا ہر صورت کا حکم اس مذکورہ حکم سے مختلف ہے: تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کوئی معذور فرد مذکور کے موزے پہن لے، تو اس کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں: پہلی صورت یہ کہ وضو اور موزے پہننے کے وقت اس کے زخم یا جسم سے خون کا آنا بند ہو۔ اس صورت میں اس کا حکم دیگر صحت مند افراد کی طرح ہی ہے، اسی لیے کہ خون کا جاری ہونا موزے پہننے کے بعد وقوع پذیر ہوا ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اس نے موزے کامل طہارت کی حالت میں زیب تن کیے تھے، اسی لیے یہ موزے صحت مند افراد کی طرح بعد کے حدث (ناپاکی) کو پاؤں تک پہنچنے میں رکاوٹ بنیں گے، لہٰذا جب تک مدت باقی ہے وہ موزوں پر مسح کر سکیگا باقی تینوں صورتوں میں یعنی کہ دونوں موقعوں پر (وضو و موزے پہنتے وقت) یا ان میں سے کسی ایک موقع پر یعنی وضو یا موزے پہنتے وقت خون جاری ہو، تو اس صورت میں متعلقہ فرد فقط اسی نماز کے وقت تک موزوں پر مسح کر سکتا ہے، نماز کا وقت گذرنے کے بعد اسے موزے اتار کر دوبارہ وضو کرنا ہوگا۔ امام زفرؒ اس حالت میں بھی "مدت مسح" مکمل کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ معذور کی طہارت، اس کے عذر کے باوجود، ایک مکمل طہارت ہے اور اس کا مذکورہ عذر کالعدم سمجھا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ حالت عذر

---

[1] استحاضہ سے مراد وہ خون ہے۔ جو عورت کے "ایام" کی مدت (دس دن) یا نفاس کی مدت (چالیس دن) سے زیادہ ہو جائے یا اول الذکر صورت میں تین دن اور تین راتوں سے کم ہو، اس حالت میں بدستور نماز پڑھنی ہوگی اس کے مکمل احکام کی تفصیل آگے آتی ہے۔

میں نماز بھی ادا کر سکتا ہے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ اس نے موزے حالت طہارت میں پہنے تھے، لہٰذا اس کا حکم بغیر صحت مند افراد ہی کی طرح ہے؛ جبکہ ہمارا موقف یہ ہے کہ خون کا جاری ہونا صرف متعلقہ نماز کے وقت ہی میں کالعدم ہوتا ہے، اس کے بعد نہیں۔ اس لیے کہ جب وہ وقت گذر جائے جس میں اس نے طہارت کی تھی، تو بالاجماع بغیر کسی حدث کے اس کا وضو خود بخود ٹوٹ جاتا ہے، تو یوں نماز کا وقت گذرتے ہی وہ خون بہنے کے وقت سے محدث رہے وضو ہو جاتا ہے اور چونکہ خون کا یہ بہنا موزے پہننے سے مقدم مگر اس سے متصل ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ موزے پہننے کا عمل اس نے حالت "حدث" میں ادا کیا تھا۔ بخلاف سابقہ صورت کے۔ اس لیے کہ مذکورہ صورت میں موزے پہننے کے وقت تک خون جاری نہیں ہوا تھا اور اس نے کامل طہارت کی حالت میں موزوں کو پہنا تھا، لہٰذا اس صورت میں تو مسح جائز ہوگا اور باقی تینوں صورتوں میں جائز نہ ہوگا۔

۳ مسح کرنے کی شرائط

مسح کرنے کی شرائط میں سے بعض شرائط:

ا۔ ماسح (مسح کنندہ) سے متعلق ہیں اور بعض

ب۔ ممسوح (مسح کی جانے والی شئی) سے۔

(ا) مسح کنندہ کی شرائط آگے کئی اقسام میں منقسم ہیں۔

۱۔ مسح کے لیے ضروری ہے کہ جب متعلقہ فرد کو حدث لاحق ہوا، تو اس وقت وہ کامل طہارت پر موزے پہنے ہوئے ہو، یہ شرط نہیں کہ موزے پہننے کے وقت وہ مکمل طہارت کر چکا ہو اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ موزے پہننے کے وقت مکمل طور پر حالت طہارت میں ہو۔ یہ ہمارا مسلک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ موزے پہننے کے وقت وہ مکمل طہارت کی حالت میں ہو، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بے وضو شخص اگر شروع میں پاؤں دھو کر موزے پہن لے اور پھر وضو ٹوٹنے سے قبل وہ اپنا وضو مکمل کرلے تو پھر اگر اس کا وضو خطا ہو جائے۔ تو ہمارے نزدیک موزوں کا پہننا اور ان پر مسح کرنا جائز ہوگا اس لیے کہ ہمارے ہاں "موزے دار" کے لیے ضروری ہے کہ وہ وضو ٹوٹنے سے قبل پاؤں کی طہارت کے ساتھ اپنے موزے پہن چکا ہو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ موزے پہنتے وقت اسے کامل طہارت حاصل نہ تھی۔ اور چونکہ اعضائے وضو میں ترتیب ملحوظ رکھنا ان کے نزدیک شرط ہے، لہٰذا قبل از وقت پاؤں کا دھونا، ان کے نزدیک کالعدم ہوگا۔ تو ان کے ہاں موزے پہنتے وقت طہارت کی شرط نہ پائی گئی!

اسی طرح اگر کسی نے وضو تو ترتیب سے کیا، لیکن ایک پاؤں دھو کر ایک موزہ پہن لیا اور دوسرا پاؤں دھو کر دوسرا موزہ پہنا، تو بقول بعض یہ صورت بھی امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ موزے پہننے کے وقت "کامل طہارت" کی شرط نہیں پائی گئی، ہاں البتہ اگر وہ پہلے پہنے ہوئے موزے کو اتار کر دوبارہ پہن لے۔ تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں موزے پہننے کا عمل کامل طہارت کی حالت میں ادا ہوا ہے۔ اس ضمن میں ہمارا استدلال یہ ہے کہ مسح کی اجازت "ضرورت" کے تحت دی

گئی ہے اور یہ ضرورت اس وقت پڑتی ہے، جب موزے پہننے کے بعد وضو خطا ہو جائے اور اگر موزے پہننے سے قبل وضو ٹوٹ جائے، تو تب تو مسح کی ضرورت ہی نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں پاؤں کا دھونا ممکن ہے؛ اسی طرح وضو خطا ہونے سے قبل انہیں پہن لینے کی صورت میں بھی ان کے اتارنے کی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ پاؤں پاک ہے، بنابریں کمالِ طہارت" کی شرط موزوں کے پہننے کے وقت کی نہیں، بلکہ موزے پہننے کے بعد "حدث" کے وقت کی ہے، جو مذکورہ صورت میں موجود ہے۔

اور اگر کسی نے بے وضو ہونے کی حالت میں موزے پہن لیے۔ پھر وہ پانی میں گھس گیا، تا آنکہ پانی موزوں کے اندر داخل ہو گیا۔ پھر اس کے بعد اس کا وضو خطا ہو گیا۔ تو اس صورت میں بھی ہمارے نزدیک مسح جائز ہو گا، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گا اس لیے کہ اس صورت میں موزے پہننے کے وقت کامل طہارت کی شرط نہیں پائی گئی۔

اور اگر اس نے بے وضو ہونے کی حالت میں موزے پہن لیے، پھر وضو مکمل ہونے سے قبل، اس کا وضو خطا ہو گیا۔ بعد ازاں وہ اپنے وضو کو مکمل کر لے، تو بالاجماع اس کا موزے پہننا درست نہ ہو گا، ہمارے نزدیک اس لیے کہ موزے پہننے کے بعد وضو خطا ہونے کے وقت وہ کامل طہارت کی حالت میں نہ تھا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس لیے کہ موزے پہننے کے وقت اس کی طہارت مکمل نہ تھی۔

اور اگر کسی باوضو شخص نے پیشاب کرنے سے قبل موزے پہن لیے، پھر اس نے پیشاب کیا، تو اس کے لیے موزوں پر مسح کرنا جائز ہو گا۔ کیونکہ وضو خطا ہونے کے وقت وہ حالتِ طہارت میں مکمل طور پر موزے پہن چکا تھا۔ امام ابوحنیفہؒ سے اس مسئلے کی بابت پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ ایسا تو کوئی فقیہ ہی کر سکتا ہے۔

اور اگر کسی نے تیمم کرنے کے بعد موزے پہنے۔ پھر اسے پانی مل گیا یا پانی کے استعمال پر اسے قدرت حاصل ہو گئی۔ تو اسے اب موزے اتار کر وضو کرنا ہو گا، اس لیے کہ وہ اب تیمم کے وقت سے موجود "حدث" کی بنا پر بے وضو ہو جائے گا۔ کیونکہ پانی کا حاصل ہونا کسی نئے "حدث" کا موجب نہیں بنتا، البتہ یہ اس کے حکم کو پانی ملنے کے وقت تک مؤثر ہونے سے مانع ہوتا ہے، لہٰذا "حالتِ حدث" کا اس کے قدموں پر بھی اثر پہنچے گا اور وہ بغیر پاکی کے رہ جائیں گے۔ اگر ہم اس صورت میں "مسح" کو جائز قرار دیں تو اس صورت میں موزے "حدث" کو روکنے والے قرار پائیں گے، حالانکہ فی الحقیقت ایسا نہیں، بلکہ "حدث" ان میں پہلے سے موجود ہے۔

اگر کسی نے پانی نہ ملنے کی بنا پر "نبیذ تمر"[1] سے وضو کیا، پھر اس نے موزے پہن لیے بعد ازاں اس کا وضو خطا ہو گیا، تو اس صورت میں اگر تو صاف پانی دستیاب نہ ہو۔ اور "نبیذ تمر" سے ہی اسے دوبارہ وضو کرنا پڑے تو وہ موزوں پر مسح کرنے کا حقدار رہے گا۔ اس لیے کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "نبیذ تمر" بھی مطلق طہارت کا موجب ہے اور اگر اسے صاف پانی مل جائے، تو پھر اسے موزے اتار کر دونوں پاؤں دھونے چاہئیں، کیونکہ "نبیذ تمر" پانی کی موجودگی میں "طہورِ مطلق" نہیں ہے۔

اور اسی طرح اس صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کیا۔ پھر اوپر

---

[1] نبیذ تمر کی مفصل بحث آگے آئے گی۔

سے تیمم کر لیا اور موزے پہن لیے۔ اور پھر اس کا وضو خطا ہو جائے پھر اس نے گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کر کے موزے پہن لیے اور تیمم نہ کیا۔ تاآنکہ اس کا وضو خطا ہو گیا، تو اب اس کے لیے جائز ہو گا کہ وہ گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کرے، پھر اپنے موزوں پر مسح اور پھر تیمم کر کے نماز ادا کرے۔ کیونکہ گدھے کے جھوٹے پانی کی طہارت مشکوک ہے؛ تو اگر اس کا پانی سے وضو درست ہو گا، تو تیمم ایک اضافی عمل ہو گا اور اگر مذکورہ پانی سے وضو کرنا درست نہ ہوا، تو پاؤں کی پاکی تیمم پر مبنی ہو گی۔

اور اگر اس نے وضو کیا اور اپنے پاؤں کی جبائر (پٹیوں[1]) پر مسح کیا، پھر اس نے موزے پہن لیے بعدازاں وضو خطا ہو گیا۔ یا اس کے دونوں پاؤں میں سے ایک پاؤں ٹھیک اور دوسرا زخمی تھا۔ اور اس نے زخمی پاؤں کی پٹی پر مسح کیا اور ٹھیک پاؤں کو دھو کر موزے پہن لیے۔ بعدازاں اس کا وضو خطا ہو گیا، تو اگر پاؤں کا زخم ٹھیک نہیں ہے، تو وہ موزوں کے اوپر سے مسح کرنے کا مجاز ہو گا، اس لیے کہ زخمی پاؤں پر مسح کرنا، ان کے دھونے کے مترادف ہے اور چونکہ موزوں کا پہننا کامل طہارت کے بعد عمل میں آیا ہے، لہٰذا ان پر مسح کرنا جائز ہو گا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے دونوں پاؤں دھو کر موزے پہنے ہیں لیکن اگر ان کا زخم ٹھیک ہو جائے، تو وہ فوراً موزے اتار کر پاؤں کو دھو لے اس لیے کہ اس صورت میں وہ سابقہ حدث کی بنا پر بے وضو ہو گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے موزے کامل طہارت کے بعد نہیں پہنے تھے۔ اسی اصول پر "الزیادات[2]" میں متعدد مسائل مستنبط کیے گئے ہیں۔

(۲) ماسح کی شرائط میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ مسح، فقط "حدث اصغر" (وضو خطا ہونے) کی صورت میں جائز ہے، "حدث اکبر" (حالتِ جنابت) میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت صفوان رضی اللہ عنہ بن عسّال المرادیؒ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہیں کہ آپؐ ہمیں یہ حکم دیا کرتے تھے کہ:

"جب ہم سفر میں ہوں، تو موزے حالتِ جنابت کے سوا کسی اور صورت، مثلاً بول و براز اور نیند وغیرہ کی بنا پر تین دن سے قبل نہ اتاریں"۔

علاوہ ازیں "حدث اکبر" میں موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دفع حرج کے لیے ہے اس لیے کہ یہ حالت اکثر اور بار بار پیش کرتی ہے، لہٰذا اس صورت میں موزے اتارنے کا حکم حرج اور تکلیف کا باعث ہو سکتا ہے جبکہ حالتِ جنابت کبھی کبھار پیش آتی ہے، لہٰذا اس حالت میں موزے اتارنے کے حکم سے کسی تکلیف یا حرج کا کوئی امکان نہیں۔

(ب) **ممسوح (موزوں) کی شرائط:** موزوں کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ موزے اتنے اونچے ہوں کہ اس سے پاؤں کی ایڑیاں چھپ جائیں، اس لیے کہ شریعت میں "خفین" پر مسح کرنے کا ذکر ہے اور خف (تثنیہ خفین) اسے کہتے ہیں جو دونوں ایڑیوں کو چھپا لے۔ اسی طرح موزوں کے علاوہ چمڑے کی بنی ہوئی دوسری اشیاء جو اس معیار پر پورا اترتی ہیں مثلاً المکعب الکبیر (بڑا موزہ) اور

---

[1] جبائر جبیرہ کی جمع ہے، جبیرہ سے مراد شکستہ ہڈی پر باندھنے کی لکڑی یا پٹی ہے۔ تفصیل آئے گی۔

[2] الزیادات کتابوں کے ایک مجموعے کی طرف اشارہ ہے (دیکھیے مقدمہ)

علیثم[1] (کھروں والا موزہ) بھی اسی حکم میں ہیں۔ اس لیے کہ وہ موزوں کے مفہوم پر پورا اترتے ہیں۔

جرابوں پر مسح کا حکم

اور جہاں تک جرابوں پر مسح کرنے کا تعلق ہے تو اگر وہ جرابیں چمڑے کی بنی ہوئی ہوں، یا ان کے نیچے چمڑے کے نعل ہوں۔ تو ہمارے ائمہ کے نزدیک بلا اختلاف ان پر مسح جائز ہے۔ اور اگر وہ نہ چمڑے کی ہوں اور نہ ہی ان کے نعل چمڑے کے ہوں، تو اگر وہ اتنی باریک ہیں کہ ان میں سے پانی گذر جاتا ہو تو بالاجماع ان پر مسح جائز نہیں ہے اور اگر وہ موٹے کپڑے کی بنی ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان پر مسح ناجائز اور امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے؛ امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے آخری عمر میں اپنے موقف سے رجوع کر کے صاحبین کا موقف اختیار کر لیا تھا۔ یہ واقعہ اس طرح پیش آیا کہ "انہوں نے اپنی بیماری کے ایام میں ایک بار جرابوں پر مسح کیا اور پھر اپنے تیمار داروں سے فرمایا؛ میں نے آج وہ کام کیا ہے، جس سے میں لوگوں کو منع کیا کرتا تھا۔" ان کے اس قول سے فقہا نے یہ استدلال کیا ہے کہ انہوں نے رجوع کر لیا تھا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک خواہ جرابیں چمڑے کی نعل والی ہوں اور خواہ نہ ہوں، بہرصورت ان پر مسح ناجائز ہے۔ ہاں البتہ اگر ٹخنوں تک چمڑے کی بنی ہوں تو جائز ہے۔

امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کا استدلال حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی روایت کردہ حدیث سے ہے کہ وہ بیان فرماتے ہیں کہ:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک دفعہ) وضو فرمایا اور اپنی جرابوں پر مسح کیا۔"

علاوہ ازیں موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دفع حرج کی بنا پر ہے، کیونکہ انہیں بار بار اتارنے اور پہننے سے تنگی پیش آتی ہے اور جرابوں پر مسح کرنے کے لیے بھی یہ وجہ موجود ہے۔ البتہ اگر جرابیں بہت پتلی یا مکعب (ٹخنوں تک) ہوں، تو چونکہ ان کے اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لیے ان پر مسح کرنے کا کوئی جواز نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موزوں پر مسح کرنے کا حکم "نص" سے ثابت ہوا ہے۔ اور چونکہ یہ نص عقل سے بالاتر ہے، اس لیے اسے فقط موزوں یا ایسی جرابوں کے مفہوم تک محدود رکھا جائیگا، جو چلنے اور سفر کرنے کے مفہوم میں موزوں کے ہم معنی ہیں اور جو جرابیں اس معیار پر پورا نہیں اترتیں ان کے لیے یہ حکم ثابت نہیں ہو سکتا، اور یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ جو جرابیں چمڑے کی یا چمڑے کے نعل والی نہ ہوں، وہ

---

[1] علیثم کا لفظ وثم وثماً سے ہے جس کے معنی روندنے کے ہیں۔ جس سے مراد کھروں والا موزہ ہے۔

اس مفہوم میں موزوں کے ہم معنی نہیں، لہٰذا انہیں حکم میں موزوں کے ساتھ نہیں شامل کیا جا سکتا؛ علاوہ ازیں موزوں پر مسح کرنے کا حکم سہولت کے لیے ہے۔ اور سہولت کی ضرورت اسی شئے میں پڑتی ہے جس کا استعمال عام ہو، جبکہ جرابوں کے استعمال کا رواج ہرگز عام نہیں ہے، لہٰذا ضرورت نہ ہونے کی بنا پر اصل حکم یعنی "پاؤں دھونا" رہ گیا، جس پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ جہاں تک حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت کردہ حدیث کا تعلق ہے تو اس میں بھی یہ احتمال ہے کہ وہ جرابیں چمڑے کی ہونگی، یا ان کے نیچے چمڑے کے نعل لگے ہوئے ہونگے اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے، پھر اس سے جرابوں کا عموم ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ یہ تو "حال" کی حکایت ہے؛ اسی بنا پر پتلی جرابوں کو بالاتفاق اس اجازت کے تحت شامل نہیں کیا جاتا۔

جہاں تک اون یا پشم کی جرابوں کا تعلق ہے۔ تو ظاہر روایت" میں ان کا ذکر موجود نہیں ہے، بقول بعض اس میں بھی مذکورہ (پتلی اور سخت ہونے کی) تفصیل اور مذکورہ اختلاف ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اگر ان کے ذریعے سفر طے کیا جا سکتا ہو، تو ان پر مسح جائز ہے ورنہ نہیں یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

جرموقین پر مسح کا حکم

اگر تو جرموق[1] چمڑے کے بنے ہوئے ہوں اور انہیں موزوں کے اوپر سے پہنا گیا ہو، تو ہمارے نزدیک ان پر مسح کرنا جائز ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اگر جرموق کو علیحدہ پہنا گیا ہو تو بعض علماء کے نزدیک اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ان پر بالاجماع مسح جائز ہے۔

امام شافعیؒ کے مذکورہ قول کی وجہ یہ ہے کہ موزوں پر مسح کرنا، بذات خود پاؤں دھونے کا قائم مقام ہے، اور اگر ہم موزوں کی جگہ جرموق پر مسح کرنا جائز قرار دے دیں، تو گویا ہم نے قائم مقام (بدل) کا آگے قائم مقام (بدل) تسلیم کر لیا، جو کہ جائز نہیں ہے، اور ہمارا استدلال حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کردہ حدیث سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے جرموقین پر مسح فرمایا"۔

علاوہ ازیں جرموق سفر کرنے کے معاملے میں موزوں کے ہم معنی ہیں، لہٰذا جواز مسح میں بھی انکی شرکت قبول کی جانی چاہیئے، جیسا کہ اگر انہیں اکیلے پہنا گیا ہو تو ان پر بالاتفاق مسح جائز ہے؛ مزید براں موزوں کے اوپر سے جرموق کا استعمال دو تہوں والے دہرے موزوں کی مانند ہے۔ اور جس طرح دہرے موزوں پر مسح جائز ہے۔ اسی طرح جرموق پر بھی مسح درست ہے اور امام شافعیؒ کا یہ خیال کہ موزے غسل (دھونے) کے اور جرموق موزوں کے قائم مقام ہیں، درست نہیں ہے، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک غسل (دھونے) کا ہی قائم مقام (بدل) ہے، البتہ اس صورت کا دوسری صورتوں سے فرق یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جرموق اتار بھی دے، تو تب بھی اس پر پاؤں کا دھونا ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ ابھی پاؤں پر ایک اور ایسی شئے موجود ہے، جو پاؤں کے دھونے کا نعم البدل اور قائم مقام ہو سکتی ہے اور وہ موزے ہیں۔

---

[1] بعض اوقات موزوں کی حفاظت کے لیے انکے اوپر سے اور موزے پہن لئے جاتے ہیں۔ ان اوپر پہنے جانے والے موزوں کو جرموق (تثنیہ: جرموقین) کہا جاتا ہے۔ انہیں اردو میں کاوش کہتے ہیں۔

پھر ہمارے نزدیک جرموقوں پر مسح اس صورت میں جائز ہے کہ جب انہیں وضو کرنے کے بعد اس کے خطا ہونے سے قبل پہنا گیا ہو، اور اگر اس کا وضو خطا ہو جائے، پھر وہ جرموق موزوں کے اوپر سے پہن لے تو اس صورت میں خواہ اس نے موزوں پر مسح شروع کر دیا ہو، یا ابھی نہ شروع کیا ہو، ان کے اوپر سے مسح درست نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ اگر تو اس نے موزوں پر مسح شروع کر دیا ہو تو اب چونکہ مسح کا حکم موزوں پر مستحکم ہو چکا ہے، لہٰذا وہ کسی دوسرے کی جانب منتقل نہ ہوگا اور اگر اس نے ابھی مسح شروع نہ کیا ہو تو اس لیئے کہ مسح کی مدت کا شمار وضو خطا ہونے کے وقت سے کیا جاتا ہے اور اب اس مدت کا شمار موزوں سے شروع ہو چکا ہے لہٰذا اب یہ حکم دوسری شئی کی جانب منتقل نہ ہوگا، علاوہ ازیں جرموقوں پر جواز مسح کی وجہ یہ بھی کہ ان کے اتارنے میں دشواری پیش آتی ہے اور اب چونکہ اس نے پہلے ہی وہ اتار رکھے ہیں، لہٰذا اس قسم کی دشواری کا احتمال نہیں ہے۔ وہ مسح کرکے اوپر سے جرموق پہن سکتا ہے اور جیسا کہ اگر کوئی شخص "حدث" لاحق ہونے کے بعد موزے پہنے تو ان پر مسح درست نہیں ہوتا، اسی طرح جرموقوں کا بھی یہی حکم ہوگا، اگر کسی نے دو پاؤں میں سے ایک پاؤں سے جرموق اتار دیا اور دوسرے پر رہنے دیا۔ تو ظاہر روایت کے مطابق وہ ظاہر شدہ موزے پر مسح کرے گا اور پھر دوسرے جرموق پر بھی مسح کا اعادہ کرے گا۔ حسن بن زیاد اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ صرف ظاہر شدہ موزے پر مسح کرے گا، دوسرے جرموق پر مسح کا اعادہ ضروری نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ وہ دوسرے جرموق کو بھی اتار کر دونوں موزوں پر مسح کرے امام ابو یوسفؒ نے جرموق کو موزوں پر قیاس کیا ہے۔ کہ اگر کوئی شخص موزہ اتار دے، تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسرا موزہ اتار کر پاؤں کو دھو ڈالے، تو اسی طرح جرموق کا بھی یہی حکم ہے۔ حسن بنؒ زیاد اور امام زفرؒ کا استدلال یہ ہے کہ موزے اور جرموق پر ابتداءً مسح کو جمع کرنا جائز ہے، یا اس صورت کہ ایک پاؤں پر موزہ اور دوسرے پر جرموق ہو، تو اسی طرح بعد میں بھی دونوں کے جمع کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور چونکہ دوسرے جرموق پر ابھی مسح باقی ہے، لہٰذا اس پر مسح کے اعادے کی کیا ضرورت ہے۔ ظاہر روایت کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں پاؤں اپنی طہارت میں ایک ہی عضو کی مانند ہیں، اور ان میں تجزّی (علیحدہ) کا کوئی امکان نہیں۔ تو جب ان میں سے ایک پاؤں کی طہارت موزہ اتارنے کی بنا پر ختم ہو گئی، تو اس کے نتیجے کے طور پر دوسرے پاؤں کی پاکی بھی باقی نہ رہی۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جائیگا کہ گویا اس نے ایک موزہ اتار دیا۔

دستانوں پر مسح کا حکم

دستانوں پر مسح کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ مسح کی اجازت صرف "دفع حرج" کی بنا پر دی گئی ہے کہ موزوں کو بار بار اتارنا دشوار ہے اور دستانے اتارنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔

(۲) موزے پر جوازِ مسح کی دوسری شرط یہ ہے کہ موزے میں کوئی بڑی پھٹن (Hole) نہ ہو، البتہ چھوٹی پھٹن ہو تو مضائقہ نہیں۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کا مسلک ہے، جو استحسانؔ پر مبنی ہے، جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ

ؔ استحسان ایک فقہی اصطلاح ہے، جس سے مراد واضح دلیل کے مقابلے میں نسبتہً مخفی دلیل ہے۔ عام طور پر استحسان کا مفہوم قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی بیان کیا جاتا ہے، لیکن بعض اوقات یہ استحسان حدیث پر مبنی ہوتا ہے۔

کہ پھٹن خواہ چھوٹی ہو یا بڑی اس سے مسح کرنا جائز نہ ہوتا، یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے: اور امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب تک اس پر "موزے" کا لفظ بولا جاسکتا ہے، اس پر مسح جائز ہے، خواہ اس میں پھٹن چھوٹی ہو، یا بڑی ان کا استدلال یہ ہے کہ شریعت میں "موزے" (خف) پر مسح کی اجازت دی گئی ہے تو جب تک اس پر اس لفظ کا اطلاق درست ہے، اس وقت تک ان پر مسح کرنا بھی جائز ہے۔

اس مسئلے میں قیاس یہ ہے کہ جب پاؤں کا کوئی حصّہ، خواہ وہ بہت ہی کم ہو موزہ پھٹنے کی بنا پر ظاہر ہو جائے، تو موزے میں نہ پھٹنے کی بنا پر حالت حدث اس میں سرایت کر جائے گی اور دھونے کے مسئلے میں پاؤں "تقسیم پذیر" نہیں ہے، تو جب پاؤں کے کچھ حصّے کا دھونا ضروری ٹھہرا، تو اس کے باقی حصّے کا دھونا بھی ضروری ہوگا۔ جبکہ استحسان یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علم کے باوجود کہ صحابہ کرامؓ کے موزے پھٹنے سے پوری طرح محفوظ نہیں تھے، انہیں موزوں پر مسح کرنے کا حکم دیا، تو آپؐ کا یہ حکم گویا اس مسئلے کی وضاحت ہے کہ تھوڑی پھٹن سے موزے کا مسح متاثر نہیں ہوتا، علاوہ ازیں مسح کی اجازت محض سہولت کے لیے ہے اور اگر تھوڑی پھٹن سے پاؤں کا دھونا ضروری قرار پائے، تو چونکہ اکثر موزوں میں تھوڑی بہت پھٹن ہوا کرتی ہے لہٰذا یہ حکم سہولت کے خلاف ہوگا۔

قلیل اور کثیر پھٹن میں تین انگلیوں کی مقدار کا فرق ہے، کہ اگر پھٹن تین انگلیوں کے مساوی ہو تو یہ پھٹن کثیر (بڑی) ہے (اور اس پر مسح جائز نہیں ہے) اور اگر اس سے کم ہے، تو اس پر مسح کرنے کی اجازت ہے۔

پھر پھٹن کی مقدار ناپنے کے لیے ہاتھوں اور پاؤں دونوں کی انگلیوں کا اعتبار کیا جاتا ہے، امام محمدؒ نے الزیادت میں ذکر کیا ہے کہ اس سے مراد پاؤں کی چھوٹی تین انگلیاں ہیں جبکہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیادؒ ہاتھ کی تین انگلیوں کی روایت نقل فرماتے ہیں۔ یاد رہے کہ تین انگلیوں کا اندازہ دو وجوہ کی بنا پر مقرر کیا گیا ہے، اوّلاً اس بنا پر کہ اگر اتنی مقدار میں پھٹن پیدا ہو جائے، تو اس موزے سے سفر کرنا ممکن نہیں رہتا۔ ثانیاً اس لیے کہ تین انگلیاں، انگلیوں کا بیشتر حصّہ ہیں اور اکثر اوقات "بیشتر حصّہ" مکمل شئی کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے۔

پھر یہ بھی ضروری ہے کہ موزہ اس طریقے سے پھٹا ہوا ہو کہ جس سے اس کے نیچے پاؤں کا کھلا ہوا حصّہ تین انگلیوں کے برابر نظر آتا ہو یا پھر وہ پھٹن ویسے تو ملی ہوئی ہو لیکن چلنے کے وقت کھل جاتی ہو: اور اگر پھٹن مقدار میں تین انگلیوں سے زیادہ ہی ہو لیکن چلتے وقت وہ ملی رہتی ہو اور کھل کر تین انگلوں کے مساوی نہ ہوتی ہو، تو اس پر مسح کرنے میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ یہ روایت المعلی اور امام ابویوسف کے واسطے سے امام ابوحنیفہ سے نقل کی گئی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب پھٹن پہلے ہی کھلی ہو، یا وہ چلنے میں کھل جاتی ہو،

لہ یہاں پر بھی سہو کاتب ہے۔ متن میں خف کے بجائے خلاف لکھا گیا ہے۔

تو اس سے سفر کرنا ممکن نہیں ہے اور سفر کا عدم امکان مسح کے لئے مانع ہے۔ خواہ یہ پھٹن موزے کے بالائی حصے میں ہو یا نچلے حصے میں یا ایڑی کے عقبی پہلو میں، لیکن ہو ٹخنوں سے نیچے تو اس سے مسح کی ممانعت ہوئی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر پھٹن انگلیوں کے تین سروں (پوروں: Fingerstips) کے مساوی ہو تو اس کے متعلق مشائخ احناف میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ اس کا کوئی حرج نہیں، اور بعض کے نزدیک اتنی مقدار بھی مسح کے لیے مانع ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے۔

اور اگر موزہ اوپر سے پھٹ جائے، لیکن اس کے نیچے چمڑے کا استر موجود رہے جس کی بنا پر اس پھٹن سے پاؤں نہ کھلے، تو اس پر مسح کرنا جائز ہے۔

مندرجہ بالا حکم اس وقت ہے کہ جب پھٹن ایک ہی جگہ ہو اور اگر پھٹن ایک جگہ کے بجائے کئی جگہ ہو تو پھر اس میں تفصیل ہے، کہ اگر تو وہ تمام پھٹن ایک ہی موزے میں ہے۔ تو اسے باہم جمع کیا جائے گا؛ پھر اگر تین انگلیوں کے مساوی یا اس سے زیادہ قرار پائے۔ تو اس صورت میں مسح جائز نہ ہوگا، ورنہ مضائقہ نہیں اور اگر وہ پھٹن دونوں موزوں میں ہے، تو پھر اس کو باہم جمع نہ کیا جائے گا۔ بخلاف موزوں کی نجاست کے اس لیے کہ فقہاء کے نزدیک اگر نجاست دونوں موزوں میں بھی ہوگی، تو اسے باہم جمع کیا جائے گا پھر اگر اس کی مجموعی مقدار ایک درہم سے زیادہ ہو تو نماز جائز نہ ہوگی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ موزوں کی پھٹن، اس لیے جواز مسح سے مانع ہوتی ہے کیوں کہ اس سے پاؤں کا وہ حصہ کھل جاتا ہے جس پر مسح کرنا ضروری ہے اور اگر پھٹن دونوں موزوں میں متفرق ہو، تو اس سے کسی ایک موزے میں بھی مسح کی فرض مقدار منکشف نہ ہوگی، جبکہ نجاست کے ضمن میں یہ بات نہیں، کیونکہ نجاست کا ہونا نماز سے مانع ہے۔ اور موزوں پر نجاست ہے، خواہ ایک موزے پر ہو، یا دونوں پر، بہر صورت وہ نجاست کا حامل ٹھہرتا ہے۔

موزوں پر مسح کرنے کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ موزے کے بیرونی حصے پر مسح کیا جائے حتی کہ اگر اس نے موزوں کے نچلے (باطنی) حصے پر مسح کر لیا، تو جائز نہ ہوگا۔ یہی حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور حضرت انسؓ کا قول ہے اور یہی امام شافعیؒ کا ظاہر مسلک ہے؛ انھی کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس نے محض باطنی حصے پر اکتفا کیا، تو جائز نہ ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک مستحب یہ ہے کہ اس کے بیرونی اور نچلے (باطنی) دونوں حصوں پر مسح کیا جائے، ہاں البتہ اگر اس کے نچلے (باطنی) حصے پر نجاست ہو تو نیچے نہ کرنا چاہیے ابراہیم بن جابرؒ نے کتاب الاختلاف[1] میں اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ موزوں کے محض نچلے (باطنی) حصے پر مسح کیا جائے۔ تو جائز نہ ہوگا۔

---

[1] مصنف کا پورا نام الشیخ ابو اسحٰق ابراہیم بن جابر المروزی الشافعیؒ ہے، ان کی وفات ربیع الثانی ۲۱۰ھ میں ہوئی وہ فقہ اور حدیث کے ممتاز عالم تھے (کشف الظنون ۱۳۸۶/۲)

اسی طرح اگر کسی نے محض موزوں کے عقبی حصے یا موزے کے دونوں اطراف میں، یا پنڈلی پر مسح کرنے پر اکتفا کیا۔ تو تب بھی مسح جائز نہ ہوگا۔ اس مسئلے کی بنیاد اس روایت پر ہے جو حضرت عمر فاروق رض سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنے کا حکم دے رہے تھے" اور اسی طرح حضرت علی رض سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اگر دین کا دارومدار محض عقل وقیاس پر ہوتا، تو موزوں کے ظاہری حصے کے بجائے ان کے نچلے حصے پر مسح کرنا، زیادہ اولیٰ ہوتا، لیکن میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ موزوں کے نچلے حصے کے بجائے ظاہری حصے پر مسح فرمایا کرتے تھے۔"

علاوہ ازیں پاؤں کا باطنی حصہ کسی نہ کسی درجے میں تھوڑا بہت ملوث ہوتا ہے، اور اگر اس پر مسح ضروری قرار دیا جائے، تو اس سے ہاتھ کا ملوث ہونا لازم آتا ہے۔ مزید برآں اس میں حرج بھی ہے جب کہ شریعت نے مسح کی اجازت محض دفع حرج کے لیے دی ہے۔

سر کے مسح کی طرح، موزوں کے مسح کے لیے بھی نیت کرنا لازم نہیں ہے۔ دونوں میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ یہ دونوں دھونے کا بدل (قائم مقام) نہیں ہیں، بلکہ دونوں پر مسح کرنا دھونے پر قدرت کے باوجود جائز ہے، بخلاف تیمم کے؛ اسی طرح سر کا مسح بذاتِ خود طہارت کے لیے شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ طہارت سر پر مسح کیے بغیر بھی مکمل ہو جاتی ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر وہ شخص پانی میں گھس جائے، یا اس کا سر بارش میں بھیگ جائے، تو مسح کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص تر گھاس میں سے گذرے جس سے موزے کا ظاہری حصہ تر ہو جائے، تو اگر گھاس پر پانی بارش یا کسی اور ذریعہ سے چھڑکا گیا ہو تو جائز ہے۔ اور اگر پانی کے یہ قطرے شبنم کے ہوں، تو جائز نہ ہوگا کیونکہ شبنم پانی نہیں ہے۔

فصل (سوم) موزوں پر مسح کرنے کی مقدار

موزوں پر مسح کی فرض مقدار چوڑائی اور لمبائی میں تین انگلیوں کی مساوی ہے، خواہ انگلیوں کو سیدھی جانب سے موزوں کے اوپر رکھ دیا جائے، یا ان کو لمبائی کے رخ کھینچا جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مسح کی کم از کم فرض مقدار وہ ہے جو مسح کہلا سکے جس طرح سر کے مسح کے متعلق بھی ان کا یہی مسلک اوپر بیان ہوا۔

اگر کسی نے ایک انگلی یا دو انگلیوں کے ساتھ مسح کیا اور ان کو اتنا کھینچا کہ تین انگلیوں کے مساوی حصے پر مسح ہو گیا، تو ہمارے نزدیک مسح جائز، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ سر کے مسح میں تفصیل بیان ہو چکی ہے۔

اور اگر کسی نے تین انگلیاں موزوں کے اوپر رکھنے یا ان پر کھینچنے کے بجائے، انہیں کھڑا کر کے مسح کیا، تو ہمارے ائمہ کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے یہ مسح جائز نہ ہوگا۔ اور اگر کسی نے ایک ہی انگلی کے ساتھ اسے

اوپر رکھ کر تین بار، ہر بار تازہ پانی لے کر مسح کیا، تو یہ مسح سر کے مسح کی طرح جائز ہوگا۔ اس ضمن میں امام کرخیؒ نے تین انگلیوں کے لیے پاؤں کی تین انگلیوں کا اندازہ مقرر کیا ہے کہ "اگر کسی نے پاؤں کی تین انگلیوں کے مساوی حصے پر مسح کر لیا، تو جائز ہوگا" اس لیے کہ انہوں نے ممسوح (پاؤں) کا لحاظ کیا ہے جب کہ ابن رستم نے امام محمدؒ سے یہ نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے تین انگلیاں موزے کے اوپر رکھ دیں، تو مسح جائز ہوگا۔ امام محمدؒ کے اس قول سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے مسح کے لیے ہاتھ کی تین انگلیوں کا لحاظ کیا ہے۔ یہی قول درست ہے، اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت کے آخر میں یہ الفاظ آتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے فرمایا:

"لیکن میں نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزے کے ظاہری (اوپر والے) حصے پر انگلیوں سے سیدھے خطوط کی صورت میں مسح فرما رہے تھے۔"

یہ روایت مسح کی تفسیر و تشریح کے قائم مقام ہوگی، وہ اس طرح کہ اس میں ہاتھ کی انگلیوں (اصابع) سے سیدھے خطوط کا ذکر کیا گیا ہے اور اصابع (انگلیاں) اسم جمع ہے اور کم از کم صحیح جمع کے افراد تین ہوتے ہیں؛ تو اس طرح مسح کا اندازہ ہاتھ کی تین انگلیاں قرار پائیں علاوہ ازیں اس سے فرض کی ادائیگی یقینی ہو جاتی ہے کیونکہ ان کو کھلے طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے۔ جب کہ پاؤں تو موزے میں چھپا ہوا ہوتا ہے۔ اور اس کی تین انگلیوں کی مقدار کا اندازہ محض ظن و تخمین سے ہی کیا جا سکتا ہے، لہٰذا ہاتھ کی انگلیوں کے ساتھ اندازہ مقرر کرنا ہی زیادہ صحیح ہوگا۔

فصل (چہارم)

مسح کے نواقض (مسح توڑنے والے اعمال)

موزوں کا مسح متعدد اشیاء سے ٹوٹ جاتا ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

ا- مدت مسح کا اختتام: اگر مسح کی مدت، یعنی مقیم کے لیے ایک دن رات اور مسافر کیلئے تین دن اور تین راتیں، گذر جائے، تو اس سے بھی موزوں کا مسح باطل ہو جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم ایک خاص مدت تک کے لیے ہو، تو مدت گذرنے کے بعد وہ حکم خود بخود ختم ہو جاتا ہے؛ لہٰذا جب مدت ختم ہو جائے، تو اگر وہ بے وضو ہے۔ تو پورا وضو کر کے نماز ادا کرے اور اگر وہ باوضو ہے تو فقط اپنے پاؤں دھو کر نماز ادا کرلے۔

ب- موزوں کا قبل از وقت اتار دینا: اگر موزوں کو قبل از وقت اتار دیا جائے تو اس وقت بھی موزوں کا مسح ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ موزے اتارنے کی بنا پر سابق ناپاکی (حدث)، اس کے پاؤں تک پہنچ جاتی ہے، پھر اگر اس کا وضو خطا ہو چکا ہو، تو مکمل وضو کر کے نماز ادا کرے، اور اگر اس کا وضو برقرار ہو، تو وہ محض پاؤں دھو کر نماز ادا کرلے اسے نیا وضو کرنے کی ضرورت نہیں؛ جب کہ امام شافعیؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں ایک روایت ہمارے مسلک کے مطابق اور دوسری روایت نئے وضو کے حق میں ہے۔ وجہ یہ

ہے کہ پاؤں سے موزے اتر جانے کے باعث بعض اجزاء تک حدث (ناپاکی) پہنچ چکی ہے اور چونکہ حدث اپنے احکام میں تقسیم پذیر نہیں ہے، لہٰذا باقی کے اجزا بھی اس کے زیر اثر پلید ہو جائیں گے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ سابق حدث کے بعد، جو ابھی پاؤں تک پہنچا ہے اس نے باقی تمام اعضاء دھو لیے تھے اور فقط دونوں پاؤں رھنا باقی تھے، لہٰذا اس پر محض اس کے پاؤں کا دھونا ہی ضروری ہوگا۔ یہی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا بھی مسلک ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے ایک موزہ اتار دیا۔ تو اس کے دونوں موزوں کا مسح باطل ہو جائے گا اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ دوسرے موزے کو اتار کر دونوں کو پانی کے ساتھ دھوئے۔ اسے باقی وضو دہرانے کی ضرورت نہیں، بشرطیکہ وہ با وضو ہو۔ اور اگر وہ بے وضو ہو، تو پھر مکمل وضو کا اعادہ کرے ابراہیم النخعیؒ سے اس مسئلے میں تین اقوال مروی ہیں: ایک قول ہمارے مذکورہ مسلک کی حمایت میں ہے جبکہ دوسرے قول کے مطابق اس پر کوئی شئی (وضو) وغیرہ ضروری نہیں، کیونکہ موزہ اتارنا حدث نہیں۔ جب کہ تیسرے قول کے مطابق وہ دونوں صورتوں میں مکمل وضو کرے گا وجہ یہ ہے کہ حدث (کی ناپاکی) تقسیم پذیر نہیں ہے۔ تو جب حالت حدث بعض اجزاء تک حلول کر گئی، تو یہ تمام اجزاء تک حلول کرنے کے مترادف ہوگی، دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ طہارت جب ایک بار مکمل ہو جائے تو وہ اس وقت تک باطل نہیں ہوتی، جب تک کہ حدث پیش نہ آجائے۔ اور موزہ اتارنا حدث نہیں سمجھا جاتا۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ پاؤں تک حدث کو پہنچنے سے رکاوٹ بننے والی شئی ان کا موزوں میں چھپا ہوا ہونا ہے تو جب اس نے موزوں کو پاؤں سے اتارا تو یہ رکاوٹ جاتی رہی لہٰذا سابقہ ناپاکی (حدث) فوراً پاؤں تک جا پہنچی اس لیے کہ دونوں پاؤں طہارت کے معاملے میں ایک عضو کی حیثیت رکھتے ہیں، تو جب ایک پاؤں کا دھونا فرض ٹھیرا، تو دوسرے پاؤں کا دھونا بھی ضروری قرار پائے گا۔

اور اگر اس نے موزہ کو پنڈلی سے اتار دیا، تب بھی مسح جاتا رہے گا، اس لیے کہ ایسا کرنا موزہ اتارنے کے مترادف ہے۔

اگر اس نے پاؤں کا کچھ حصہ دانستہ باہر نکال لیا، یا خود بخود بغیر اس کی کسی حرکت کے کچھ حصہ باہر نکل آیا تو اس کے متعلق حسنؒ (بن زیاد) امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر ایڑی کا اکثر حصہ باہر نکل آیا تو مسح جاتا رہے گا اور اگر اس سے کم حصہ نکلا، تو پھر مسح برقرار رہے گا۔ جب کہ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں اگر قدم کا اکثر حصہ باہر نکل آیا تو مسح ختم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ امام محمدؒ کے نزدیک اگر موزے میں پاؤں کا اتنا حصہ باقی رہا، کہ جس پر مسح کرنا جائز ہے، تو مسح باقی رہے گا۔ ورنہ مسح باطل ہو جائے گا۔ ہمارے مشائخ کا قول یہ ہے کہ اس حالت میں اسے چل کر دیکھنا چاہیئے، اگر تو وہ موزے میں عام رفتار سے چل سکتا ہو تو مسح جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے یہ قول امام ابویوسفؒ کے مسلک کے مطابق ہے کیونکہ وہ پاؤں کے اکثر حصے کا اعتبار کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر پاؤں کا اکثر حصہ موزے سے باہر آجائے تو پھر اس سے عام رفتار سے چلنا ممکن نہیں رہتا بہر حال اس قول پر اعتماد کرنے میں کوئی حرج نہیں اسلیے کہ موزے پہننے کا اصل مقصد چلنا پھرنا ہے، تو اگر چلنا پھرنا ہی مشکل ہو جائے تو اس کے پہننے کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔ علاوہ ازیں اکثر حصے پر کل کا حکم لگایا جاتا ہے۔

فصل (پنجم)

جبائر (زخم کی پٹیوں) پر مسح

اس فصل میں مسح علی الجبیرہ کا جواز، اس کی شرائط، مسح علی الجبیرہ کے واجب یا غیر واجب ہونے، اس کے نواقض اور ٹوٹنے کی صورت میں شرعی حکم اور موزوں اور جبائر پر مسح کرنے میں فروق کی تفصیل وغیرہ پر بحث ہوگی۔

① مسح علی الجبیرہ کا جواز:

ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی گئی لکڑی یا پٹی (جبیرہ)[1] پر مسح کرنا جائز ہے، اس جواز کی بنیاد حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت پر ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جنگ احد میں میرے ہاتھ کا گٹ ٹوٹ گیا جس سے میرے ہاتھ سے لشکرِ اسلام کا علم (جھنڈا) گر پڑا۔ تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "یہ جھنڈا ان کے بائیں ہاتھ میں دے دیا جائے کیونکہ حضرت علیؓ دنیا اور آخرت میں میرے علم بردار ہیں"۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ٹوٹی ہوئی ہڈی کو جوڑنے کے لیے جو لکڑیاں باندھی گئی ہیں میں ان کا کیا کروں؟ فرمایا: "تو ان پر مسح کر"۔ اس روایت میں آپؐ نے گٹ کی ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی گئی لکڑی یا پٹی پر مسح کرنے کی اجازت عطا فرمائی ہے۔ تو جو چوٹ یا زخم اس مفہوم پر پورا اترے گا، وہ اس اجازت کے تحت آئے گا۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ غزوۂ احد میں جب آپؐ کا چہرہ مبارک زخمی ہوا، تو آپؐ نے دبیل مچھلی کی ہڈی سے اس کا علاج کیا اور اسے زخم کے اوپر باندھ دیا اور پھر آپؐ اس کے اوپر مسح فرماتے رہے"۔ اور ہمارے لیے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ میں اسوۂ حسنہ (عمل کا قابل تقلید نمونہ) ہے، علاوہ ازیں زخم یا چوٹ پر باندھی ہوئی پٹی پر مسح کرنا ایک ضرورت بھی ہے۔ اسی لیے کہ اگر پٹی کو اتارا جائے، تو اس سے تکلیف بھی ہوتی ہے اور نقصان پہنچنے کا احتمال بھی ہے۔

② شرائط جواز:

۱۔ اس کے جواز کی پہلی شرط یہ ہے کہ وہ زخم یا چوٹ اس نوعیت کی ہو کہ پٹی کھولنے اور دھونے سے زخم کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو یا پھر اس عضو کے دھونے سے کسی اور پہلو سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، لیکن اگر پٹی کھولنے سے نہ تو زخم کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو اور نہ ہی کسی اور طرف سے تکلیف میں اضافے کا خدشہ ہو، تو اس صورت میں پٹی پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور نہ ہی دھونے کا فرض اس سے ساقط ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ مسح کی اجازت محض عذر کی بنا پر ہے اور اس صورت میں کوئی عذر نہیں۔

پھر جب اس نے زخم پر باندھی گئی لکڑیوں یا پٹیوں پر مسح کر لیا، تو مسح جائز ہوگا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ لیکن اگر اس نے زخم کے آس پاس باندھی ہوئی زائد پٹیوں پر مسح کر لیا، تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا، البتہ حسن بن زیادؒ کا قول ہے کہ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر زخم کے آس پاس باندھی ہوئی پٹی اس نوعیت کی ہو، کہ اس کے کھولنے اور اس کا نچلا حصہ دھونے سے زخم کو

---

[1] جبیرہ سے مراد وہ لکڑی یا پٹی ہے جو ٹوٹی ہوئی ہڈی یا زخم پر باندھی جائے، عبدالرحمٰن الجزیری فرماتے ہیں:

"فقہاء کی اصطلاح میں جبیرہ اس دھجی کو کہتے ہیں جو مریض عضو کو باندھی جائے۔ یا وہ دوا جو اس عضو پر لگائی جائے، اس کی بندش کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ لکڑی کھپچیوں یا کھجور کی چھال وغیرہ سے باندھی جائے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ جس عضو پر پٹی باندھی گئی ہے، وہ شکستہ یا زخمی ہو، بلکہ اندرونی درد کی بنا پر بھی اسے باندھا جا سکتا ہے (الجزیری ۱: ۲۴۷)۔

نقصان پہنچ سکتا ہو، تو زخم سے زائد پٹی پر بھی مسح کرنا جائز ہے اور اس کے اوپر سے کیا ہوا مسح اس کے (اندرونی) حصے کو دھونے (غسل) کے قائم مقام ہوگا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے کہ زخم سے متصل باندھی ہوئی پٹی پر مسح کیا گیا ہو لیکن اگر اس زائد پٹی کے کھولنے اور اس کے نیچے سے دھونے کی صورت میں زخم کو کسی قسم کے نقصان پہنچنے کا احتمال نہ ہو، تو مسح جائز نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے بجائے اس زائد پٹی کا کھولنا اور نیچے والے حصے کا دھونا ضروری ہوگا۔ اس لیے کہ مسح کی اجازت محض ضرورت کے تحت ہے، لہٰذا اس اجازت کو محض ضرورت تک ہی محدود رکھنا چاہیے۔

(ب) مسح علی الجبیرہ کے جواز کی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ زخم اس نوعیت کا ہو، کہ اگر بعینہٖ زخم پر مسح کیا جائے تو اس سے زخم کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو، اور اگر زخم پر مسح کرنے سے اسے نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو، تو پھر لکڑی یا پٹی پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ پٹی کھول کر نفس زخم پر مسح کرنا ضروری ہوگا۔ حسن بن زیاد نے اس مسئلے کا یہی حل بیان کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جبیرہ پر مسح کرنے کی اجازت محض عذر کی بنا پر ہے اور اس صورت میں کوئی عذر نہیں، لہٰذا مسح جائز نہ ہوگا۔

اگر زخم یا چوٹ سر کے اوپر ہو۔ اور سر کا کچھ حصہ صحیح ہو، تو اگر سر کا صحیح حصہ اتنا ہو کہ اس پر مسح کرنا جائز ہوتا ہو۔ یعنی وہ تین انگلیوں کے مماثل یا اس سے زیادہ ہو تو ضروری ہوگا کہ وہ سر کے اس تندرست حصے پر مسح کرے، اس لیے کہ سر پر مسح کی فرض مقدار تین انگلیوں کے مساوی ہے جو اس وقت تندرست ہے، لہٰذا اس صورت میں جبیرہ پر مسح کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور عراق کے مشائخ کی عبارت اس کے متعلق یہ ہے کہ:

ان ذھب عیر فعیر فی الرباط۔ اگر گدھا چلا گیا ہے، تو گدھا رباط میں ہے[1]۔

اور اگر وہ اس سے کم ہو، تو وہ اس پر مسح نہ کرے، اس لیے کہ اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، بلکہ جبائر پر مسح کرے۔

(۳) مسح علی الجبائر کی نوعیت: واجب یا غیر واجب ہونے کی بحث:

امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص "جبیرہ" پر مسح کرنا چھوڑ دے اور مسح کرنے سے اسے تکلیف یا نقصان پہنچتا ہو، تو جائز ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسح کرنے سے اسے تکلیف یا نقصان نہ پہنچتا ہو اور پھر وہ مسح چھوڑ دے تو جائز نہ ہوگا، تو یوں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ایک صورت حال کے متعلق اور صاحبین کا مسلک دوسری صورت حال کے متعلق ہے لہٰذا دونوں میں کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوتا۔ گویا اس بارے میں دونوں میں اختلاف نہیں کہ اگر مسح کرنے سے زخم کو نقصان پہنچتا ہو، تو مسح چھوڑنا جائز ہے، اس لیے کہ کسی عذر کی بنا پر تو

---

[1] یہ عبارت ایک مشہور عربی ضرب المثل کی ہے۔ صاحب لسان العرب مشہور امام لغت ابو عبیدہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ یہ ضرب المثل اس وقت بولی جاتی ہے کہ جب کوئی شخص حاضر شی پر قانع ہو کر آنکھوں سے اوجھل شی کو بھول جائے۔ (دیکھیے مادہ عیر)

دھونا بھی ساقط ہو جاتا ہے، لہٰذا مسح کا ساقط ہونا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا؛ اور اگر مسح سے اسے نقصان نہ ہوتا ہو۔ تو اس صورت میں ہمارے بعض مشائخ نے اختلاف بیان کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "مسح علی الجبیرہ" مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا اسی قسم کا قول امام زفرؒ اور یعقوبؒ کے اختلاف[1] کے ضمن میں بھی ذکر کیا جاتا ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک یہ واجب ہے۔ ان کی دلیل حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو مسح علی الجبیرہ کا حکم دیتے ہوئے فرمایا "تو اس پر مسح کر" اور "امر مطلق" وجوب کے لیے ہوتا ہے امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ کسی شئے کی فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے؛ اور حضرت علیؓ کی مذکورہ حدیث "خبر واحد" ہے۔ لہٰذا اس سے فرضیت ثابت نہ ہوگی۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر مسح کرنے سے اسے کوئی تکلیف نہ ہوتی ہو، تو بالاتفاق مسح کرنا واجب ہے۔ ان دونوں مذکورہ اقوال میں یوں تطبیق دی جا سکتی ہے کہ "جس نے یہ کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "جبیرہ" پر مسح کرنا واجب نہیں ہے، تو اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مسح فرض نہیں ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، کہ "فرض" اس واجب عمل کا نام ہے کہ جس کا اثبات کسی قطعی دلیل سے ہوا ہو، جب کہ وجوب مسح کا ثبوت حضرت علیؓ کی مذکورہ روایت سے ہوتا ہے۔ جو کہ خبر واحد ہے جس سے عمل کرنا تو لازم قرار پاتا ہے، مگر علم نہیں[2]؛ اور جن حضرات نے یہ ذکر کیا ہے کہ "جبیرہ پر مسح" صاحبین کے نزدیک واجب ہے، تو اس سے ان کی مراد وجوب عمل ہے۔ فرضیت نہیں۔ یوں ان حضرات میں سرے سے اختلاف ہی ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ صاحبین بھی اس کی فرضیت کے قائل نہیں کیونکہ اس کی فرضیت کے حق میں کوئی دلیل نہیں پائی جاتی؛ اس کے بجائے وہ اس کے عملی وجوب کے قائل ہیں؛ اس لیے کہ "مطلق امر" عمل کے ضمن میں وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔ جب کہ فرضیت تو اس سے بڑی دلیل (یعنی قطعی دلیل) سے ثابت ہوتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ عملی طور پر "جبیرہ پر مسح" کے وجوب کے قائل ہیں۔ اور جواز اور عدم جواز کا مسئلہ عملی طور پر کسی فعل کے وجوب و عدم وجوب پر ہی مبنی ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے جبیرہ کے کچھ حصے پر مسح کر لیا اور کچھ حصے پر نہ کیا۔ تو اس کا حکم "ظاہر روایت" میں تو مذکور نہیں؛ البتہ حسنؒ بن زیاد سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر اکثر جبیرہ پر مسح کر لیا، تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ بخلاف سر اور موزوں کے مسح کے۔ کیونکہ ان دونوں میں اکثر حصے پر مسح کرنا شرط نہیں۔ کیونکہ شریعت نے ان دونوں کے لیے ایک اندازہ مقرر کر دیا ہے لہٰذا وہاں اس سے زیادہ مسح کرنا ضروری نہ ہوگا۔ جب کہ

---

[1] اس سے مراد غالباً "اختلاف زفر و یعقوب" نامی کتاب مراد ہے، جس کا مصنف نامعلوم ہے الکشی نے مجموع النوازل میں اس کا ذکر کیا ہے (کشف الظنون ۱/۳۲)۔

[2] یہ اس حنفی اصول موقف کی طرف اشارہ ہے۔ جس کی تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں مل سکتی ہے کہ احناف کے نزدیک دلیل قطعی (قرآن مجید سنت متواترہ) سے ثابت شدہ حکم فرض اور دلیل ظنی (خبر واحد وغیرہ) سے ثابت شدہ حکم واجب کہلاتا ہے۔

اس مقام پر کوئی اندازہ مقرر نہیں ہے بلکہ "جبائر پر مسح کرنے کا حکم" علی الاطلاق آیا ہے جس سے بظاہر یہی تاثر ملتا ہے کہ یہاں استیعاب (پوری جبیرہ) پر مسح کرنا، مراد ہے لیکن چونکہ پوری جبیرہ پہ مسح کرنے میں بھی ایک قسم کا حرج پایا جاتا ہے، اس لیے، اکثر پر مسح کو کل پر مسح کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

۴ مسح علی الجبیرہ کا اختتام اور اس صورت میں شریعت کا حکم

اگر جبیرہ زخم یا چوٹ کے ٹھیک ہونے کی بنا پر خود بخود نیچے گر پڑے یا زخم سے الگ ہو جائے، تو اس سے مسح علی الجبیرہ فوراً باطل ہو جاتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ چوٹ سے "جبیرہ" کے الگ ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ چوٹ کے ٹھیک ہونے کے بعد اس سے الگ ہو۔ اور دوسری یہ کہ ٹھیک ہونے سے قبل ہی الگ ہو جائے پھر یہ دونوں صورتیں یا تو نماز کے دوران میں پیش آئیں گی۔ یا نماز سے باہر ان کا وقوع ہوگا۔ اگر نماز کے دوران میں چوٹ کے ٹھیک ہونے سے قبل "جبیرہ" اس سے الگ ہو جائے۔ تو اسے اپنی نماز کو جاری رکھنا چاہیئے، اعادے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر یہ واقعہ نماز سے باہر پیش آیا ہے تو اس صورت میں اسے دوبارہ چوٹ پر جبیرہ باندھنی چاہیئے، مگر مسح کے اعادہ کی ضرورت نہیں اگر اس نے پرانی جبیرہ تبدیل کرلی، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف موزوں کے مسح کے، کیونکہ اگر موزہ نماز کے دوران میں پاؤں سے نکل جائے، تو نمازی پر نئے سرے سے نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور اگر موزہ نماز سے باہر پاؤں سے نکل جائے، تو اس صورت میں پاؤں کا دھونا ضروری قرار پاتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ "مسح علی الخفین" میں پاؤں کے دھونے کا حکم اس لیے ساقط ہوا تھا کہ اس میں تنگی وحرج، کا امکان تھا تجب موزہ خود بخود اتر گیا تو یہ حرج جاتا رہا لہٰذا پاؤں کا دھونا ضروری قرار پایا اور موزے کا خود بخود اترنا موزہ اتارنے کے مترادف ہوگا جبکہ "جبیرہ" کی صورت میں مسح کا حکم عذر کی بنا پر ہے اور یہ عذر جبیرہ اترنے کے باوجود برقرار رہتا ہے لہٰذا اس عضو سے دھونے کا حکم بدستور ساقط رہیگا اور دھونے کے بجائے اس حصے پر مسح کرنا لازم ہوگا اور چونکہ پہلا مسح ابھی باقی ہے، اور صرف ممسوح (مسح شدہ) پٹی نیچے گری ہے، لہٰذا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور یہ صورت ایسے ہی ہوگی کہ جیسے کسی نے وضو کے دوران میں سر کا مسح کیا اور پھر سر منڈھوا دیا۔ تو اس صورت میں اس پر مسح کا اعادہ واجب نہیں، اسی طرح اس مقام پر بھی مسح کا اعادہ ضروری نہ ہوگا۔

اور اگر یہ جبیرہ چوٹ کے صحیح ہونے کے بعد الگ ہوئی ہو، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر یہ واقعہ نماز سے باہر پیش آیا ہے تو ایسی صورت میں اگر وہ بے وضو ہے، تو جب وہ وضو کرے گا تو اس چوٹ کے اعضائے وضو میں واقع ہونے کی صورت میں وہ اس "جبیرہ" والی جگہ کو بھی دھوئے گا اور اگر اس کا پہلا وضو ابھی باقی ہے، تو پھر وہ محض جبیرہ والی جگہ کو دھوئے گا اس لیے کہ وہ اصل حکم پر عمل کرنے پر قادر ہو گیا ہے، لہٰذا قائم مقام (بدل) حکم ختم ہو جائے گا۔ اسی لیے اسے فقط جبیرہ والی جگہ دھونے کا حکم ہے، کیونکہ تمام اعضاء کی طہارت ابھی قائم ہے وجہ یہ ہے کہ ابھی طہارت کو ختم کرنے والی حالت، یعنی حالت حدث، طاری نہیں ہوئی، اس لیے باقی اعضاء کا دھونا ضروری نہ ہوگا! اور اگر نماز کے دوران میں یہ واقعہ پیش آیا تو اس

صورت میں وہ نماز کا اعادہ کرے گا۔ وجہ یہ ہے کہ قائم مقام حکم (مسح) کے ساتھ اپنا مقصد (نماز) پورا ہونے سے پہلے اسے اصل حکم پر عمل کرنے کی قدرت حاصل ہو گئی ہے۔

اور اگر اس نے جبیرہ پر مسح کر کے کچھ دن نمازیں ادا کیں۔ پھر اس کی چوٹ صحیح ہو گئی، تو اس صورت میں اس پر مسح کے ساتھ پڑھی ہوئی سابقہ نمازوں کا اعادہ کرنا ضروری ہو گا۔ ہمارے ائمہ کی یہی رائے ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر جبیرہ کسی زخم یا چوٹ پر باندھی گئی ہو، تو اس صورت میں، تندرست ہونے کے بعد وہ سابقہ ادا کی ہوئی نمازوں کو دہرائے گا اور اگر جبیرہ کسی ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی گئی ہو، تو اس کے متعلق ان کے دو قول مروی ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ زخم یا چوٹ لگنا ایسا عذر ہے جو کم ہی پیش آتا ہے، لہٰذا عذر کے ختم ہونے کے بعد نمازوں کے اعادے میں کوئی دشواری پیش نہ آسکے گی، اور اس کا حکم قید خانے کے اس قیدی کی مانند ہے کہ جسے جیل میں نماز کے وقت پانی نہ ملے اور وہ پاک مٹی پر تیمم کر کے نماز ادا کرلے۔ تو اس کے لیے شریعت کا حکم یہ ہے کہ قید خانے سے نکلنے کے بعد وہ اپنی ان نمازوں کا اعادہ کرے گا۔ ہمارا استشہاد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نقل کردہ، مذکورہ بالا روایت سے ہے۔ کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں جبیرہ پر مسح کرنے کا حکم دیا اور باوجود وضاحت کی ضرورت کے آپ نے انہیں نماز کے اعادے کا حکم نہیں دیا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس پر اعادہ ہے ہی نہیں۔

⑤ مسح علی الجبیرہ اور مسح علی الخفین میں فرق:

الجبیرہ اور موزوں کے مسح میں حسب ذیل امور کا فرق پایا جاتا ہے: (۱) جبیرہ پر مسح کرنا وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔ بلکہ صحت و شفاء کے ساتھ مشروط ہے جب کہ موزوں پر مسح۔ وقت کے ساتھ مشروط ہے، کہ مقیم کے لیے ایک دن اور رات اور مسافر کے لیے تین دن اور تین راتیں۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ موزوں پر مسح کو شریعت نے خود وقت کے ساتھ مشروط کیا ہے کہ فرمان نبوی ہے:

يمسح المقيم يومًا وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها۔ — مقیم ایک دن اور ایک رات اور مسافر تین دن اور تین راتیں موزوں پر مسح کرے۔

مگر جبیرہ پر مسح کو آپ نے وقت کے ساتھ مشروط نہیں کیا بلکہ امسح علیها (اس پر مسح کر) کہہ کر اس حکم کو خود مطلق رہنے دیا۔

ب۔ جبیرہ باندھنے کے لیے پاکی شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر کسی نے حالت حدث میں جبیرہ باندھ لی اور پھر اس نے وضو کیا، تو اس کے لیے جبیرہ پر مسح کرنا جائز ہو گا، لیکن موزے پہننے کے لیے طہارت، ہونا شرط ہے، یہاں تک کہ اگر اس نے حالت حدث میں موزے پہن لیے۔ پھر اس نے وضو کیا۔ تو موزوں پر مسح کرنا جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ "جبیرہ" پر مسح کرنا۔ اس کے نیچے سے دھونے کے مترادف ہے۔ تو جب اس نے جبیرہ پر مسح کر لیا، تو یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے اس کے نیچے سے جسم کو دھو لیا ہے۔ اس طرح یہ دھونے کے پوری طرح قائم مقام ہے لیکن موزے محض حالت

حدث کو پاؤں تک پہنچنے سے روکتے ہیں بذاتِ خود حدث کو دور نہیں کرتے، اور یہ حکم اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے کہ جب اس نے موزہ کو پاک حالت میں پہننے کے بعد حالتِ حدث کا سامنا کیا ہو۔

(ج) تیسرا فرق یہ ہے کہ اگر زخم ٹھیک ہونے سے قبل پٹی نیچے گر جائے، تو مسح ساقط نہیں ہوتا۔ لیکن اگر دونوں موزوں میں سے کوئی ایک موزہ یا دونوں اتر جائیں۔ تو ان کا مسح فوراً ختم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

فصل ششم — شرائطِ ارکانِ وضو

ارکانِ وضو کی شرائط حسبِ ذیل ہیں۔

① پہلی شرط یہ ہے کہ وضو پانی سے کیا جائے، چنانچہ اگر وضو کسی اور مائع چیز، مثلاً سرکے، کسی شی کے نچوڑے ہوئے پانی (رس) یا دودھ وغیرہ سے کیا جائے، تو وضو جائز نہ ہوگا، کیونکہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ	اے ایمان والو جب تم نماز پڑھنے کا قصد کرو،
إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ	تو منہ، اور کہنیوں سمیت دونوں ہاتھ دھو لیا کرو
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا	اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں دھو
بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۔[1]	لیا کرو۔

کہ اس جگہ دھونے سے مراد پانی کے ساتھ دھونا ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ اسی آیت کے آخری حصے میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ	اور اگر تم بیمار ہو، یا سفر میں ہو، یا کوئی تم میں سے
أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ	بیت الخلاء سے ہو کر آیا ہو، یا تم عورتوں سے ہم
النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا	بستر ہوئے ہو، اور تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے
صَعِيدًا طَيِّبًا ....[2]	تیمم کر لیا کرو۔

وہ اس طرح کہ پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں طہارت کا حکم مٹی (تراب) کی جانب منتقل کر دیا گیا ہے۔ تو یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ اوپر دھونے سے مراد پانی کے ساتھ دھونا ہے؛ اسی طرح جہاں کہیں بھی علی الاطلاق دھونے (غسل) کا ذکر آئے گا۔ تو اس سے مراد عرفی غسل، یعنی پانی کے ساتھ دھونا ہے۔

② دوسری شرط یہ ہے کہ وضو مطلق پانی (الماء المطلق) سے کیا جائے، اس لیے کہ جہاں کہیں بھی علی

---

[1] المائدہ: ۶ "

[2] ایضاً۔

الاطلاق پانی کا ذکر آتا ہے، تو اس سے مطلق پانی ہی مراد ہوتا ہے، لہٰذا کسی خاص قید وصفت والے پانی سے وضو درست نہ ہوگا۔ مطلق پانی (الماء المطلق) سے مراد وہ پانی ہے۔ کہ جس کا تصور لفظ ماء (پانی) بولتے ہی فوراً لوگوں کے ذہنوں میں آجاتا ہے۔ جیسے مثلاً نہروں (دریاؤں)، چشموں، کنوؤں، بارش، نالابوں، حوضوں اور سمندروں وغیرہ کا پانی ہے، لہٰذا ان تمام اقسام کے پانیوں سے یکساں طور پر وضو کرنا جائز ہے اور خواہ وہ پانی اپنے اصل سرچشمہ میں ہو، یا برتنوں میں کیونکہ پانی کو اگر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دیا جائے، تو اس سے اس کا اصل نام "الماء" برقرار رہتا ہے۔ اور خواہ وہ پانی شیریں ہو یا نمکین، اس لیے کہ نمکین پانی کو بھی "مطلق پانی" ہی کہا جاتا ہے، چنانچہ فرمان نبوی ہے:

خلق الماء طهوراً لا ينجسهٗ شيءٌ إلّا ما غيّر لونهٗ او طعمهٗ او ريحهٗ۔	اللہ تعالیٰ نے پانی کو طاہر و مطہر بنایا ہے اور اس پانی کو کوئی شی اس وقت تک پلید نہیں کر سکتی، جب تک کہ وہ اس کا رنگ، یا ذائقہ یا بو نہ تبدیل کر دے۔

اور الطہور اس پانی کو کہتے ہیں۔ کہ جو بذات خود پاک ہو اور دوسری اشیاء کو پاک کرنے کی اہلیت رکھتا ہو؛ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا۔[1]	اور ہم آسمان سے پاک (اور ستھرا ہوا پانی) برساتے ہیں۔

نیز فرمایا:

وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُمْ بِهٖ[2]	اور تم پر آسمان سے پانی برسا دیا تاکہ تم کو اس سے نہلا کر پاک کر دے۔

اور ایک حدیث میں ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے متعلق پوچھا گیا، جو جنگلوں میں ہوتا ہے اور جس میں جانور اور درندے آتے جاتے رہتے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا:

مَا اَخذت فی بطونها وما ابقت فهو لنا شرابٌ وطهورٌ۔ (الحديث)	جو پانی انہوں نے لے لیا۔ سو وہ ان کے پیٹ میں چلا گیا اور جو پانی انہوں نے چھوڑ دیا وہ ہمارے لیے مشروب بھی ہے اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بھی۔

اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ کے کنوؤں کے پانی سے وضو فرمایا کرتے تھے۔

ماء مقید (مخصوص قسم کا پانی): اس کے برعکس "ماء مقید" (مخصوص قسم کا پانی) وہ ہے کہ جس کا تصور لفظ ماء (پانی) بولنے سے لوگوں کے ذہن میں فوراً نہ آتا ہو، اور یہ وہ پانی ہے کہ جو مختلف اشیاء سے کسی

---

[1] الفرقان: ۴۸۔

[2] الانفال: ۱۱۔

عمل کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے، مثلاً درختوں، پھلوں اور پھولوں وغیرہ سے کشید کردہ عرق یا پانی۔ اس
قسم کے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر مطلق پانی میں کوئی اور طاہر مائع شی، مثلاً دودھ، سرکہ، خشک انگور کی شراب
وغیرہ اس طرح مل جائے کہ اس پر لفظ ماء (پانی) کا اطلاق درست نہ رہے۔ بایں طور کہ وہ ایک مغلوب / مخلوط
Mixture بن جائے، یہی پانی الماء المقید (مخصوص پانی) کے ضمن میں آتا ہے۔ پھر یہ دیکھا جائے
گا کہ جو مائع شی پانی میں ملائی گئی ہے وہ کیسی ہے؟ اگر تو وہ شی ایسی ہو، کہ اس کی رنگت پانی کی رنگت سے مختلف
ہو، مثلاً دودھ، زرد رنگ یا زعفران وغیرہ تو ایسی صورت میں رنگت کے غلبے کا اعتبار ہوگا اور اگر وہ
شی رنگت میں پانی سے مختلف نہیں ہے، البتہ ذائقے میں مختلف ہے، مثلاً سفید انگوروں کا رس یا ان کا سرکہ
تو اس صورت میں ذائقے کے غلبے کا لحاظ ہوگا۔ اور اگر ان دونوں یعنی رنگت اور ذائقے میں وہ شی پانی سے مختلف
نہیں ہے، تو ایسی صورت میں اجزاء کا اعتبار ہوگا، اگر پانی کے اور اس شی دونوں کے اجزاء مساوی ہیں تو اس
صورت کا اگرچہ ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ہے، تاہم فقہاء کا کہنا ہے کہ احتیاطاً اس کا حکم بھی ماء مغلوب (وہ
پانی کہ جس پر کوئی شئی غالب ہو) کی طرح ہوگا۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب کوئی ایسی شی پانی میں نہ ملائی گئی ہو جس سے پانی کی نظافت (صفائی) کی
صلاحیت میں اضافہ ہوتا ہو اور اگر کوئی ایسی شی ملا دی جائے جس سے پانی کی مذکورہ وصف بڑھ جائے
اور اس شی کو ملا کر پانی کو پکایا جائے۔ یا ویسے ہی اسے پانی میں ملا دیا جائے، مثلاً صابن یا اشنان[1] والا پانی، تو
خواہ اس سے پانی کی رنگت، اس کا ذائقہ یا اس کی بو بھی تبدیل ہو جائے، تب بھی اس کے ساتھ وضو کرنا جائز
ہوگا کیونکہ اس صورت میں پانی کا نام باقی ہے اور اس میں صفائی کی صلاحیت پہلے سے بڑھ گئی ہے۔ اسی
طرح میت کو بیری یا اشنان کے پتے ملے ہوئے پانی سے غسل دینے کی سنت چلی آتی ہے۔ تو اس لیے اس
پانی سے وضو کرنے کی اجازت ہے۔ ہاں البتہ اگر وہ ستو ملے پانی کی طرح گاڑھا ہو جائے تو تب وضو جائز نہ
ہوگا، کیونکہ اب اس پر لفظ ماء (پانی) کا اطلاق درست ہے اور نہ اس میں پانی کی خصوصیت باقی ہے۔

اسی طرح اگر پانی کیچڑ، یا مٹی۔ یا چونہ، یا چونے کا پتھر یا پتے یا پھل گرنے یا زیادہ عرصے تک کھڑے رہنے
کی وجہ سے تبدیل ہو جائے، تو اس سے بھی وضو جائز ہے، کیونکہ اس پر ابھی لفظ ماء (پانی) کا اطلاق برقرار
ہے۔ اسی طرح اس میں پانی کی خصوصیت بھی باقی ہے، جب کہ بظاہر اس کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ
پانی کو ان اشیاء سے بچانا بے حد مشکل ہے۔

نبیذ تمر کا حکم بھی مذکورہ بالا صورت پر قیاس کرتے ہوئے نبیذ تمر[2] (کھجور کی نبیذ) کے پانی سے وضو جائز نہ ہونا
چاہیئے کیونکہ پانی میں کھجور کے حل ہونے کے باعث پانی کا ذائقہ بدل جاتا ہے اور پانی کے ذائقے پر کھجور کے
کا ذائقہ غالب ہو جاتا ہے، لہٰذا یہ بھی الماء المقید (مخصوص پانی) ہی کے ضمن میں آتا ہے، چنانچہ امام ابو یوسف

---

[1] اشنان سے مراد ایک قسم کی گھاس ہے۔ جسے پانی میں ملا کر استعمال کیا جاتا تھا۔
[2] نبیذ تمر کا یہ مسئلہ بھی حنفی فقہ کے معرکہ آرا مسئلوں میں سے ایک ہے۔

نے اسی قیاس پر عمل کرتے ہوئے نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز ٹھیرایا ہے مگر امام ابو حنیفہؒ نے حضرت عبد اللہؓ بن مسعود کی حدیث کے مقابلے میں اپنے قیاس کو چھوڑ کر نبیذ تمر سے وضو کو جائز قرار دیا ہے۔ الجامع الصغیرؒ میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر حالت سفر میں مسافر کے پاس نبیذ تمر کے سوا اور کچھ نہ ہو، تو وہ اس سے وضو کر سکتا ہے، تیمم کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور امام محمدؒ ہی نے کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے کہ نبیذ تمر کے ساتھ وضو کرنے کے بعد تیمم کرنا میرے نزدیک زیادہ اچھا ہے حسنؒ بن زیاد نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ وضو اور تیمم دونوں کو جمع کرے گا۔ یہی امام محمدؒ کا قول بھی ہے۔ فقیہ نوحؒ نے "الجامع المروزی" میں امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور کہا تھا کہ وہ "نبیذ تمر" کے ساتھ وضو نہ کرے، بلکہ اس کے بجائے وہ تیمم کرلے۔ یہی ان کی آخری پختہ رائے ہے۔ فقیہ نوح کی اپنی بھی یہی رائے ہے، اور اسی مسلک کو امام ابو یوسفؒ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اختیار کیا ہے۔ ان لوگوں کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا۔ — اگر تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کرلیا کرو۔

سے ہے کہ اس آیت میں پانی کی عدم دستیابی کی صورت میں طہارت کا حکم پانی سے مٹی کی جانب منتقل کر دیا گیا ہے۔ اور جنہوں نے اس حکم کو پانی سے نبیذ اور نبیذ سے مٹی کی طرف منتقل کیا ہے انہوں نے قرآن مجید کی مخالفت ہے۔ ان حضرات نے حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ کی محولا بالا روایت کو بھی کئی وجوہ سے کمزور قرار دیا ہے:

۱۔ بقول ان حضرات کے اس روایت کو ابو فزارہ نے ابو زید کے واسطے سے حضرت عبد اللہؓ بن مسعود سے روایت کیا ہے اور ابو فزارہ خود کوفہ میں نبیذ فروش تھا،

۲۔ حضرت عبد اللہؓ بن مسعود سے پوچھا گیا کہ کیا آں حضرتؐ کی جنات سے ملاقات کی شب میں آپ بھی آنحضورؐ کے ہمراہ تھے، اس پر حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا "کاش ایسا ہوتا" ان کے شاگرد حضرت علقمہؒ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ کے استاد گرامیؓ جنات سے ملاقات کی شب میں آنحضورؐ کے ہمراہ تھے، انہوں نے فرمایا کہ ہم بھی خواہش رکھتے ہیں کہ کاش ایسا ہوتا۔

۳۔ یہ روایت خبر واحد ہے، جو نص قرآنی کے مخالف واقع ہوئی ہے۔ جب کہ خبر واحد کو اس شرط پر ثابت شدہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ قرآن مجید کی کسی آیت کے مخالف نہ ہو، پھر اگر کوئی خبر واحد مخالف قرآن ہو، تو وہ سرے سے ثابت شدہ ہی نہیں ہوتی، یا پھر ثابت تو ہوتی ہے لیکن قرآنی حکم کے تحت منسوخ سمجھی جاتی ہے، اس لیے کہ جنات سے ملاقات کی شب کا قصہ مکہ مکرمہ میں پیش آیا، جب کہ یہ قرآنی آیت مدینہ منورہ میں نازل ہوئی حسن بن زیادؒ سے جو روایت مروی ہے۔ اور جو امام محمدؒ کا بھی قول ہے اس کا استدلال یہ ہے کہ اس مقام پر دو دلیلیں جمع ہو گئی ہیں۔ ایک دلیل، یعنی حضرت عبد اللہؓ بن مسعود کی روایت کا تقاضا تو یہ ہے کہ نبیذ تمر سے وضو کرنا ضروری ہو اور دوسری دلیل یعنی آیت قرآنیہ: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا کا اقتضاء یہ ہے کہ تیمم کرنا لازم ہو۔ لہٰذا جب دونوں دلیلوں

پر عمل کرنا ممکن ہو، تو ان دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور یہاں دونوں یعنی وضو اور تیمم کو جمع کرنا ممکن ہے۔ لہٰذا دونوں پر ہی عمل کیا جائے گا، جیسا کہ گدھے کے جھوٹے پانی کا حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول اول کی دلیل حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

ایک بار ہم حضورؐ کے صحابہؓ ایک گھر میں بیٹھے تھے، کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور فرمایا کہ تم میں سے جس کے دل میں رائی کے دانے برابر بھی تکبر نہ ہو، وہ میرے ہمراہ چلے۔ تو اس پر میں اٹھ کھڑا ہوا دوسری روایت میں ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی نہ اٹھا، تو آپؐ نے مجھے کھڑے ہونے کا اشارہ کیا، میں کھڑا ہوا اور مکان میں داخل ہوگیا، پھر میں نے ایک برتن میں کھجوروں کی نبیذ ہمراہ لی، اور آں حضرتؐ کے ساتھ چل پڑا۔ آپؐ نے میرے لیے ایک خط کھینچ دیا۔ اور فرمایا کہ اگر تو اس خط سے باہر نکل آیا تو مجھے قیامت تک نہ دیکھ سکے گا۔ میں وہیں کھڑا رہا۔ یہاں تک کہ فجر کی نماز کا وقت ہوگیا، تو میں کیا دیکھتا ہوں کہ آنحضورؐ میرے قریب کھڑے ہیں، میں نے دیکھا کہ آپ کی پیشانی عرق آلود ہے، گویا آپ کسی جن سے لڑتے رہے ہوں، پھر آپؐ نے مجھ سے فرمایا: اے ابن مسعودؓ کیا تیرے پاس وضو کے لیے پانی ہے، میں نے عرض کیا۔ میرے پاس ایک برتن میں نبیذ تمر کے سوا اور کچھ نہیں، اس پر آپؐ نے فرمایا کہ کھجور تو ایک عمدہ پھل ہے اور اس کا نبیذ طاہر و مطہر پانی ہے، پھر آپؐ نے یہ پانی مجھ سے لیا اور اس سے وضو کر کے نماز فجر ادا کی۔"

چنانچہ حضرات صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت، جن میں حضرت علیؓ عبداللہؓ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ جیسے صحابہ کرامؓ شامل ہیں، نبیذ تمر کے ساتھ وضو کو جائز قرار دیتے تھے، جیسا کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ: نبیذ تمر سے اس شخص کو وضو کرنا جائز ہے جس کے پاس صاف پانی موجود نہ ہو؛ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

تَوَضَّؤُوْا بِنَبِیْذِ التَّمْرِ وَلَا تَوَضَّؤُوْا بِاللَّبَنِ۔ — نبیذ تمر کے ساتھ وضو کرو، لیکن دودھ کے ساتھ وضو نہ کرو۔

اور حضرت ابو العالیہ الریاحیؒ فرماتے ہیں کہ:

"میں صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے ساتھ سمندر میں ایک بحری جہاز پر سوار تھا، اس دوران میں نماز کا وقت ہوگیا، اس وقت ان کے پاس جو پانی تھا، وہ ختم ہو چکا تھا، البتہ بعض لوگوں کے پاس نبیذ تمر موجود تھا، ان میں سے بعض نے سمندری پانی سے وضو کرنے کو مکروہ قرار دیتے ہوئے نبیذ تمر کے ساتھ وضو کیا۔"

یہ روایت ایک طرح سے اجماع صحابہؓ[1] کی روایت ہے، وہ اس طرح کہ جن لوگوں نے سمندری پانی کے ساتھ وضو کیا، تو وہ سمندری پانی کے ساتھ جواز وضو کے قائل تھے، لیکن نبیذ تمر کے ساتھ بھی وضو کو بھی جائز قرار دیتے تھے، تاہم انہوں نے نبیذ سے وضو اس لیے نہ کیا، کیونکہ ان کے پاس الماء المطلق (صاف پانی) موجود تھا۔ اور جن حضرات نے نبیذ کے ساتھ وضو کیا وہ سمندری پانی کے ساتھ وضو کو جائز

---

[1] یہاں یہ یاد دلایا جا سکتا ہے کہ احناف کے ہاں اجماع کے لیے قول ضروری نہیں۔ بعض اوقات دیگر لوگوں کے سکوت سے بھی اجماع ثابت ہو جاتا ہے، تاہم اس مقام پر بعض صحابہ کرامؓ کی جانب سے اس مسئلے کی مخالفت کے باوجود اجماع صحابہ کا دعویٰ محل نظر ہے۔

نہ سمجھتے تھے، یا وہ یہ کہتے تھے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے غیظ و غضب اور انتقام والا پانی ہے۔ شاید انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سمندر کی تعریف میں یہ حدیث مبارکہ نہ پہنچی تھی کہ:

هو الطهور ماءه والحل ميتته — سمندر کا پانی طاہر و مطہر ہے اور اس کا مرا ہوا جانور حلال ہے۔

تو انہوں نے نبیذ تمر کے ساتھ وضو کیا۔ کیونکہ ان کے خیال میں طاہر پانی موجود نہ تھا؛ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ یہ حدیث مبارکہ حدیث مشہور کے قریب قریب صحابہ کرام رضہ میں شہرت اور قبولیت و استفادہ حاصل کر چکی تھی۔ وہ اس طرح کہ صحابہ کرام رضہ نے اس پر عمل کیا اور انہوں نے اس حدیث کو ایک دوسرے سے قبول کیا۔ لہٰذا یہ حدیث، معراج، اچھی اور بری تقدیر کے من جانب اللہ ہونے (والقدر خيره وشره من الله)، اللہ تعالیٰ کے دیدار اور شفاعت وغیرہ کی احادیث کی طرح علم استدلالی کا موجب بن سکتی ہے۔ کہ ان تمام روایات میں اصل راوی ایک ہی ہے، مگر بعد ازاں یہ روایات مشہور ہو گئیں اور ان کو علمائے کرام نے قبول کیا۔ اس درجہ شہرت رکھنے والی حدیث کے ساتھ قرآن مجید کا نسخ بھی جائز ہے؛ بایں ہمہ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ مخالفین کے لیے قرآن مجید کی محولا بالا آیت میں کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ نبیذ عام طور پر پانی سے بھی پہلے ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ نبیذ تمر کا وجود پانی کی نسبت زیادہ مشکل اور اس کا حصول زیادہ گراں قدر ہے۔ بنا بریں قرآن مجید میں جواز تیمم کو پانی کے فقدان کے ساتھ مشروط کرنا درحقیقت دلالۃً نبیذ تمر کے فقدان کے ساتھ بھی مشروط کرنا ہے۔ گویا اصل عبارت یوں ہوگی:

فلم تجدوا ماءً ولا نبيذ تمرٍ فتيمّموا — کہ اگر تم کو پانی یا نبیذ تمر نہ ملے تو تم تیمم کر لو۔

مگر قرآن مجید نے نبیذ تمر کا صراحۃً اس لیے ذکر نہیں فرمایا کیونکہ وہ عادۃً از خود ثابت ہے؛ اس کی مزید تائید شرفائے صحابہ رضہ کے اس وقت کے فتاویٰ سے بھی ہوتی ہے کہ جب وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تھا اور وہ روایات میں ناسخ و منسوخ کو خوب جانتے تھے، لہٰذا نسخ کا دعویٰ باطل ٹھیرا۔ جہاں تک انہوں نے راوی کے مطعون ہونے کا ذکر کیا ہے، تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ ابو فزارہ سے امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں روایت لی ہے، وہاں کسی نے بھی اس کو مطعون نہیں کیا اور جہاں تک ابو زید کا تعلق ہے۔ تو اس سے تو ابو فزارہ سے اونچا راوی کہتے ہیں ہے اور وہ ذاتی طور پر عابد و زاہد تابعین میں سے تھے۔ اور یہ ابو زید عمرو بن حریث کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھے۔ اور وہ ذاتی طور پر اور اپنے آقا کی نسبت سے خوب مشہور تھے۔ لہٰذا ان کی عدالت کے متعلق کسی کا ناواقف ہونا انہیں ان کی روایت میں کمزور (مقدوح) نہیں ٹھیراتا۔ علاوہ ازیں یہ حدیث اور بھی متعدد طرق سے روایت کی گئی ہے جن طرق کے متعلق کوئی اعتراض (طعن) نہیں کیا جا سکتا پھر جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ حضرت ابن مسعود رضہ جنات سے ملاقات کی شب میں آپؐ کے ساتھ نہ تھے۔ یہ دعویٰ بالکل باطل ہے، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے روایت نقل کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ایک خط کے اندر چھوڑا تھا۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود رضہ کا آں حضورؐ کے ساتھ ہونا ایک دوسری روایت میں بھی بیان ہوا ہے۔ کہ جس پر عمل کرنے سے متعلق فقہاء میں اتفاق رائے پایا جاتا ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعود رضہ سے استنجا کے لیے کچھ پتھر طلب کئے

حضرت ابن مسعودؓ دو پتھر لے آئے اور ایک لید کا ٹکڑا اٹھا لائے۔ آپؐ نے لید کو پھینک دیا اور فرمایا یہ پلیدی یا گندگی ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ وہ اس رات آنحضرتؐ کے ہمراہ تھے، یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے عراق میں زط (حبث) قوم کے لوگوں کو دیکھا، تو فرمایا کہ یہ جنات سے ملاقات کی شب والے جنوں کے کتنے مشابہ ہیں۔ ایک اور روایت میں ہے کہ وہ ایک بار کچھ لوگوں کے پاس سے گذرے جو کہ کوڑیں کھیل کود میں مشغول تھے تو فرمایا میں نے ان لوگوں سے زیادہ کسی کو بھی ان جنات سے مشابہ نہیں دیکھا، جو میں نے جنات سے ملاقات کی شب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جاکر دیکھے تھے اور یہ جو ان سے مروی ہے کہ "لیتنی کنت معہ" (کاش میں آپؐ کے ساتھ ہوتا) یا حضرت علقمہؓ کا یہ فرمانا "وددنا ان یکون معہ" (ہماری بھی خواہش ہے کہ کاش وہ آنحضورؐ کے ہمراہ ہوتے) دونوں اُس وقت پر محمول ہیں کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات سے خطاب فرمایا تو مفہوم یہ ہوگا کہ کاش میں اس وقت بھی آنحضورؐ کے ہمراہ ہوتا جب آپ جنات سے مخاطب ہوئے" اور ہماری خواہش ہے کہ کاش وہ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ ہوتے جب آپؐ جنات سے مخاطب ہوئے"

مشائخ نے امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر "نبیذ تمر" سے غسل کرنے کے متعلق اختلاف کیا ہے: بعض مشائخ یہ فرماتے ہیں کہ غسل جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ جواز کا علم نص سے ہوتا ہے اور نص صرف وضو کے متعلق وارد ہوئی ہے نہ کہ غسل کے متعلق، لہٰذا اس نص کو اپنے مقام ورود تک ہی محدود رکھا جائے گا۔ مگر بعض مشائخ کہتے ہیں کہ چونکہ مفہوم (پاکی) میں وضو اور غسل دونوں برابر ہیں، لہٰذا اس سے وضو کی طرح غسل کرنا بھی جائز ہے۔

پھر اس نبیذ کی تشریح کا جاننا بھی ضروری ہے جس کے متعلق مذکورہ اختلاف ہے۔ سو ایسے نبیذ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ کھجوریں اس وقت تک پانی میں ڈال دی جائیں جب تک کھجوروں کی مٹھاس پانی میں منتقل نہ ہو جائے۔ یہی تشریح حضرت عبد اللہؓ بن مسعود سے اس نبیذ تمر کی تفصیل میں مروی ہے جس نبیذ تمر سے نبیؐ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات سے ملاقات کی شب میں وضو فرمایا تھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ "چند کھجوریں میں نے پانی میں ڈال دی تھیں" اس کا پس منظر یہ ہے کہ اہل عرب کی عادت تھی کہ وہ نمکین پانی میں کھجوریں ڈال دیتے تھے تاکہ وہ پانی میٹھا ہو جائے، تو جب تک وہ پانی میٹھا مگر پتلا یا سیال رہے اس کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وضو کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر وہ پھلوں کے پکا کر گاڑھا کیے ہوئے شیرے کی طرح سخت ہو جائے، تو اس کے ساتھ بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر وہ نبیذ ہو تو پتلا، لیکن قدرے گاڑھا اور سخت ہو جائے اور جھاگ چھوڑنے لگے تو چونکہ وہ مسکر (نشہ آور) ہو جاتا ہے۔ اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے اس لیے اس کے ساتھ بھی بالاتفاق وضو کرنا جائز نہیں ہے: علاوہ ازیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس نبیذ سے وضو فرمایا تھا۔ وہ نبیذ پتلا اور میٹھا تھا۔ لہٰذا گاڑھا یا گیا، مگر جھاگ چھوڑنے والا نبیذ اس کے ساتھ حکم میں شریک نہیں ہو سکتا لیکن اگر اس کو تھوڑا سا جوش دے دیا جائے تو جب تک اس کی مٹھاس اور

اس کا پتلا پن باقی ہے۔ اس کے متعلق مذکورہ اختلاف ہے اور جب وہ گاڑھا اور سخت ہو جائے اور جھاگ چھوڑنے لگ جائے تو القدوری[1] نے مختصر الکرخی کی شرح میں اس کے متعلق الکرخی اور ابو طاہر الدباس کے مابین اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ الکرخی کے نزدیک اس سے وضو جائز اور ابو طاہر کے نزدیک جائز نہیں ہے الکرخی کا استدلال یہ ہے کہ نبیذ کا لفظ جس طرح کچے (بغیر آگ پر پکائے ہوئے) نبیذ پر بولا جاتا ہے، اسی طرح آگ پر پکائے ہوئے نبیذ کے لیے بھی مستعمل ہے، لہٰذا وہ نبیذ بھی نص کے تحت داخل ہو کر جائز قرار پاتا ہے۔ علاوہ ازیں اگر پاک پانی میں دوسری پاک مائع اشیاء مل جائیں تو اگر پانی دوسری مائع اشیاء پر غالب ہے۔ تو ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق اس سے وضو جائز ہے اور یہاں بھی پانی کے اجزاء کھجور کے اجزاء پر غالب ہیں، لہٰذا اس سے وضو جائز ہونا چاہیئے! ابو طاہر الدباس کا موقف یہ ہے کہ نبیذ سے وضو کا جواز ایک حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ اور اس حدیث میں بغیر جوش دیے ہوئے نبیذ کا ذکر ہے جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس نبیذ کے متعلق پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ چند کھجوریں میں نے پانی میں ڈال دی تھیں اور جہاں تک الکرخی کا یہ قول ہے کہ اگر پاک پانی کے ساتھ کوئی اور پاک مائع شی مل جائے تو اس کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے، تو یہ بات بلا شبہ درست ہے لیکن اس میں یہ ضروری ہے کہ پانی ہر طرح دوسرے مائعات پر غالب ہو اور اگر کسی ایک پہلو سے دوسری مائع اشیاء پانی پر غالب آگئیں، تو وضو کرنا جائز نہ ہوگا اور زیر نظر صورت میں پانی پر دوسری شی اگرچہ اپنے اجزاء کے اعتبار سے غالب نہیں ہے۔ مگر اس کی رنگت اور اس کا ذائقہ اس پر غالب آچکا ہے۔ لہٰذا اس کے ساتھ وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ ان دو اقوال میں صحیح قول یہی ہے۔

القاضی الاسبیجابی[2] نے مختصر الطحاوی کی شرح میں مذکورہ قسم کے پانی پینے کے بارے میں بھی اختلاف نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس طرح اس کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اس کا پینا بھی درست ہے، امام محمدؒ کے نزدیک وضو کی طرح اس کا پینا بھی ناجائز ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ نے وضو اور پینے میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کا پینا تو جائز ہے، مگر اس کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ جب وہ کچے اور میٹھے نبیذ کے ساتھ وضو کو جائز قرار نہیں دیتے تو پکائے ہوئے اور کڑوے نبیذ کے ساتھ تو بدرجہ اولیٰ وہ جواز وضو کے خلاف ہوں گے۔

کشمش کے نبیذ اور دوسری تمام اقسام کے نبیذوں کے ساتھ اکثر علماؤ فقہاء کے نزدیک وضو کرنا جائز نہیں ہے البتہ امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام اقسام کے نبیذوں کے ساتھ وضو جائز ہے، خواہ وہ کچے (غیر جوشش دادہ) ہوں یا پکائے ہوئے۔ خواہ وہ میٹھے ہوں یا کڑوے انہوں نے نبیذ تمر پر ان تمام کو قیاس کیا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ "نبیذ تمر"

---

[1] القدوری کا پورا نام احمد بن محمد بن جعفر القدوری تھا، وہ ۳۶۲ھ میں پیدا اور ۴۲۸ھ میں فوت ہوئے وہ چوتھے طبقۂ احناف میں ایک نمایاں شخصیت کے حامل مجتہد اور فقیہ تھے، ان کی کتاب مختصر مبارک، جسے قدوری کہا جاتا ہے نہایت معروف کتاب ہے درس نظامی میں عرصۂ دراز سے پڑھائی جاتی ہے، اس کے علاوہ بھی انہوں نے متعدد کتب تالیف فرمائیں (حدائق، ص ۲۱۶)

[2] القاضی الاسبیجابی کا پورا نام احمد بن منصور الاسبیجابی ہے، وہ اپنے زمانہ کے نہایت مشہور فقیہ اور عالم تھے۔ انہوں نے مختصر الطحاوی کی نہایت عمدہ شرح لکھی ہے۔ ان کی وفات ۴۸۰ھ میں ہوئی (حدائق، ص ۲۲۷)

سے "جواز وضو" کا حکم قیاس کے برخلاف نص (روایت) سے ثابت ہوا ہے، وجہ یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ وضو صاف پانی کے سوا کسی اور شی سے جائز نہ ہوتا اور یہ نبیذ بہرحال صاف پانی (الماء المطلق) نہیں ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ صاف پانی کے استعمال پر قدرت ہوتے ہوئے نبیذ تمر کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے، مگر چونکہ اس کا جواز ایک نص سے ثابت ہوا ہے۔ لہٰذا ہم نے اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جب کہ دیگر اشیا میں اصل قیاس پر ہی عمل کرنا باقی رہے گا۔

(۳) شرط سوم: ارکان وضو کی تیسری شرط یہ ہے کہ وضو پاک پانی سے کیا جائے۔ لہٰذا ناپاک پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد مبارک:

لاصلوٰۃ الا بطہور او لا صلوٰۃ الا بطھارۃٍ [۱] طاہر حالت، یا پاک حالت کے سوا نماز جائز نہیں ہے۔

میں وضو کو طہور (طاہر و مطہر) اور طہارت (پاکی) قرار دیا ہے۔ جس کا ناپاک پانی سے حاصل ہونا محال ہے۔ ناپاک پانی وہ ہے کہ جس میں کوئی ناپاک شی مل جائے۔ اور کتنی نجاست ملنے سے پانی ناپاک ہوتا ہے، اس کی تفصیل ہم اپنے مقام پر بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

(۴) شرط چہارم: ارکان وضو کی چوتھی شرط یہ ہے کہ۔ پانی مکمل طور پر طاہر و مطہر ہو، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

لا یقبل اللّٰہُ صَلَاۃَ امرءٍ حتّٰی یضع الطہور مواضعہٗ فیغسل وجہہٗ ثم یدیہ ثم یمسح رَاْسَہ ثم یغسل رجلیہ۔ (الحدیث)

اللہ تعالیٰ کسی بندے کی نماز اس وقت تک قبول نہیں کرتا جب تک وہ ٹھیک طرح سے طہارت نہ کرے کہ پہلے اپنا چہرہ، پھر دونوں ہاتھ دھوئے۔ پھر سر کا مسح کرے اور آخر میں دونوں پاؤں دھوئے۔

اور الطہور اس شی کو کہتے ہیں کہ جو بذات خود طاہر اور دوسری اشیاء کے لیے مطہر (طہارت کنندہ) ہو، لہٰذا "مستعمل" پانی کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ہمارے بعض ائمہ کے نزدیک ناپاک ور بعض کے نزدیک طاہر مگر غیر مطہر ہے جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

مکروہ پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ وہ ناپاک نہیں ہے لیکن اولیٰ یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی موجود ہو تو اس سے وضو کرے گدھے کے جھوٹے پانی سے تنہا وضو جائز نہیں ہے، کیونکہ اکثر علماء کے نزدیک اس کی پاکی اور بعض کے نزدیک اس کی پاک کرنے کی صلاحیت مشکوک ہے۔ اور ہم ناپاک پانی کی تفصیل کے اختتام پر اس پر مفصل بحث کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

نیت اور ترتیب وغیرہ: نیت کرنا اور اسی طرح ترتیب قائم رکھنا وضو کے لیے شرط نہیں ہیں۔ لہٰذا ہمارے نزدیک بغیر نیت اور ترتیب قائم رکھے وضو کرنا جائز ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ دونوں وضو کی شرائط میں سے ہیں۔ لہٰذا ان کے بغیر وضو جائز نہیں ہوتا۔

اسی طرح وضو کرنے والے کا مومن ہونا بھی ہمارے نزدیک صحت وضو کے لیے ضروری نہیں ہے، لہٰذا ہمارے مسلک میں کافر کا وضو بھی جائز ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وضو کرنے والے کا مومن ہونا شرط ہے۔

اسی طرح موالات (تسلسل کے ساتھ وضو کرنا) بھی اکثر مشائخؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک شرط ہے، ہم ان مسائل کی تفصیل امور مسنونہ وضو کے ضمن میں بیان کریں گے کیونکہ یہ تمام امور ہمارے نزدیک سنت [۲] ہیں، فرض نہیں ہیں، لہٰذا انہیں امور مسنونہ کے ضمن میں بیان کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔

---

[۱] لغوی طور پر گو طہارت اور طہور کے مفہوم میں فرق ہے۔ مگر اس مقام پر دونوں کا مفہوم یکساں ہے یعنی "طہارت کاملہ"، گو فرق کرنے کے لیے طاہر حالت، یا پاک حالت"، کے ساتھ ترجمہ کیا گیا ہے [۲] یوں امام شافعیؒ و امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک فرائض کی کل تعداد چھ اور امام مالک کے ہاں سات ہے۔ چونکہ یہ تمام امور حنفی مسلک میں بھی سنت ہیں۔ لہٰذا ان کی رعایت رکھنا بہت مناسب ہے۔

فصل (ہفتم)

سنن وضو (امور مسنونہ)

وضو کی سنتیں بہت ہیں، بعض وضو سے بھی پہلے کی ہیں اور بعض اس کی ابتداء کی اور بعض اس کے درمیان کی، تفصیل حسب ذیل ہے:

① وضو سے پہلے کی سنتیں:

① ڈھیلوں[1] یا ان کے کسی قائم مقام کے ساتھ استنجاء کرنا: الکرخیؒ نے استنجاء کا نام الاستجمار تجویز کیا ہے جس کا مفہوم طلب جمرہ (چھوٹا ڈھیلا استعمال کرنا) ہے، اور امام الطحاویؒ نے اس کا نام استطابہ رکھا ہے۔ جس کا مطلب "طلب الطیب" یعنی حصولِ طہارت ہے۔

استنجاء کا مادہ "نجو" ہے۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ آگے اور پیچھے سے نکلنے والے فضلات سے طہارت کی جائے، یا پھر اس کا مادہ نجوہ ہے، جس کے معنی "ا و نچی" اور "بلند جگہ" کے ہیں (یعنی طہارت کی بلند جگہ کا حصول)، استنجاء پر گفتگو کے ضمن میں استنجاء کی حیثیت، کن کن اشیاء کے ساتھ استنجاء کرنا جائز ہے اور کن کن ناپاکیوں سے استنجاء کرنا ضروری ہے پر گفتگو ہوگی۔

۱۔ استنجاء کی حیثیت

استنجاء کرنا ہمارے نزدیک سنت اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص استنجاء کرنا بالکل چھوڑ دے، تو اس کی نماز ہمارے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک بالکل جائز نہ ہوگی۔ اس کی اصل بنیاد، جس کا ہم تذکرہ کرنا چاہیں گے، یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کپڑے یا بدن پر تھوڑی مقدار میں نجاست کا ہونا نماز کے جواز کے لیے قابلِ درگزر ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک نجاست کی تھوڑی مقدار بھی ناقابلِ برداشت ہے، مگر پھر امام شافعیؒ استنجاء کے معاملے میں خود اپنے اس اصول سے پھر گئے اور کہا کہ "اگر کسی شخص نے ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کیا اور اس کے بعد استنجاء کی جگہ کو پانی سے نہ دھویا، تو اگرچہ وہاں تھوڑی بہت نجاست موجود ہو، لیکن اس کی نماز جائز ہوگی"۔ تھوڑی نجاست کی موجودگی کی وجہ یہ ہے کہ استنجاء کے لیے ڈھیلے استعمال کرنے سے نجاست مکمل طور پر ختم نہیں ہوتی، البتہ کم ضرور ہو جاتی ہے، امام شافعیؒ کے ہاں یہ واضح تناقض ہے۔

استنجاء کے فرض نہ ہونے کی ابتدائی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج۔ (الحدیث)	جو شخص ڈھیلے استعمال کرے، اسے چاہیے کہ وہ طاق تعداد میں استعمال کرے، جس نے ایسے کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہ کیا، تو

[1] الکاسانی نے اس مقصد کے لیے ہر جگہ "احجار" کا لفظ استعمال کیا ہے، جس کے معنی پتھروں کے ہیں۔ مگر چونکہ ہمارے ہاں اس مقصد کے لیے ڈھیلے ہی استعمال ہوتے ہیں، اس لیے اس کا ترجمہ ڈھیلوں کے ساتھ کیا گیا ہے۔ فافہم۔

کوئی حرج کی بات نہیں ۔

اس حدیث سے دو طرح استدلال کیا جا سکتا ہے ۔ اولاً یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے چھوڑنے پر حرج کی نفی کی ہے، حالانکہ اگر استنجاء فرض ہوتا تو اس کے چھوڑنے میں لازماً حرج واقع ہوتا ۔ دوسرے اس طرح کہ آپؐ نے فرمایا "جس نے ایسے کیا، اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہ کیا تو کوئی حرج نہیں" اور فرض کے متعلق اس قسم کی بات نہیں کہی جاتی ۔ ایسا انداز بیان تو مندوب اور مستحب عمل کے متعلق اختیار کیا جاتا ہے، الا یہ کہ اگر کوئی استنجاء بالکل نہ کرے اور یونہی نماز ادا کرے ۔ تو اس کی نماز مکروہ ہوگی، وجہ یہ ہے کہ تھوڑی نجاست صرف جواز نماز کے لیے قابل درگذر ہے، اس کے مکروہ ہونے کے لیے نہیں ۔ پھر جب وہ استنجاء کر لیتا ہے تو یہ کراہت دور ہو جاتی ہے ۔ کیونکہ شرعی طور پر ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کرنا، پانی کے ساتھ استنجاء کرنے کے قائم مقام ہے، اس لیے کہ بعض اوقات انسان کو مقامات استنجاء کو پانی سے دھونے کے لیے کوئی آڑ یا پردہ جگہ نہیں ملتی، اور چونکہ ستر کھولنا حرام ہے، لہٰذا اس مجبوری کے تحت ڈھیلوں کے ساتھ کیا ہوا استنجاء پانی سے استنجاء کرنے کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے، اسی لئے جس طرح پانی کے ساتھ استنجاء کرنے سے کراہت نہیں رہتی ۔ اسی طرح ڈھیلے استعمال کرنے سے بھی کراہت ختم ہو جاتی ہے ۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء فرمایا کرتے تھے" اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق تو ہرگز یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ آپؐ نے کراہت کے ساتھ نماز ادا فرمائی ہوگی ۔

ب : کن کن اشیاء کے ساتھ استنجاء کیا جائے : سنت ہے کہ استنجاء پاک اشیاء مثلاً پتھروں، ڈھیلوں، مٹی اور پرانے بوسیدہ کپڑوں وغیرہ سے کیا جائے ۔ اور لید وغیرہ قسم کی نجاستوں سے استنجاء کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر حضرت عبداللہ بن مسعود سے استنجاء کے لیے پتھر طلب کیے، تو ابن مسعود نے آپؐ کو دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا دیا آپؐ نے پتھر تو لے لیے، لیکن لید کے ٹکڑے کو پھینک دیا اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ یہ ناپاک یا پلید ہے ۔ اور اسی طرح ہڈیوں کے ساتھ بھی استنجاء کرنا مکروہ ہے ۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لید اور پرانی بوسیدہ ہڈیوں کے ساتھ استنجاء کرنے سے منع کرتے ہوئے فرمایا :

من استنجیٰ بروث او رمة فهو بریٌ مما انزل علی محمد ۔ (الحدیث)

جس کسی نے لید یا بوسیدہ ہڈی سے مسح کیا تو وہ حضرت محمدؐ پر نازل شدہ شریعت سے بری (بیزار الگ تھلگ) ہے ۔

اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا :

لا تستنجوا بالعظم ولا بالروث فانّ العظم زاد اخوانکم الجن والروث دوابهم (الحدیث)

تم ہڈی اور لید کے ساتھ استنجاء نہ کرو اس لیے کہ ہڈی تمہارے بھائی جنات کی خوراک ہے اور لید ان کے جانوروں کا چارہ ہے ۔

پھر اگر کوئی شخص ایسا کرے تو ہمارے ہاں اس کا اعتبار ہوگا اور وہ شخص سنت کو قائم کرنے والا مگر کراہت کا حامل قرار پائے گا ۔ کیونکہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی فعل کے دو پہلو ہوں، ایک پہلو سے کچھ حکم ہو اور دوسرے

پہلو سے کچھ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس استنجاء کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر وہ اس کے بعد پتھروں کے ساتھ استنجاء نہ کرے، تو ان کے نزدیک اس کی نماز ہی جائز نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نص (حدیث) میں خاص پتھروں کا ہی ذکر آیا ہے، لہٰذا نص کی رعایت رکھنا ضروری ہے، علاوہ ازیں لید تو خود ایک ناپاک شئی ہے، پھر بھلا اس سے نجاست کیونکر دور ہوسکتی ہے ؟ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس حکم (نص) کی وجہ حصول طہارت ہے اور پتھروں کی طرح ان اشیاء کے ساتھ بھی طہارت حاصل ہوجاتی ہے؛ البتہ لید کے ساتھ استنجاء کرنا اس لیئے مکروہ ہے، کیونکہ اس سے نجس شئی کا استعمال اور جنات کے جانوروں کے چارے کا خراب ہونا لازم آتا ہے۔ اور ہڈیوں کے استعمال سے خود جنات کی غذا خراب ہوتی ہے، جیساکہ حدیث میں بیان ہوا ہے۔ لہٰذا ان اشیاء کے ساتھ استنجاء کرنے سے ممانعت ایسے مفہوم کی بنا پر ہے، جو خود ان میں نہیں پایا جاتا بلکہ کسی اور شئی میں پایا جاتا ہے۔ اس لیئے اس سے اس کا اعتبار ساقط نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "لید فی نفسہ ناپاک" ہے۔ بالکل بجا ہے، لیکن اس کے خشک ہونے کی بنا پر اس سے اس کے اجزاء جدا ہوکر جسم کے ساتھ نہیں لگتے۔ لہٰذا اس کے استعمال سے کسی نہ کسی درجے میں جسم سے نجاست کی صفائی ہوجاتی ہے۔

اور دیباج کے کپڑے اور انسانی خوراک، مثلاً گندم، جو وغیرہ سے بھی استنجاء مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس سے بلاضرورت مال کا اتلاف لازم آتا ہے۔ اسی طرح جانوروں کے چارے، مثلاً گھاس وغیرہ سے بھی استنجاء کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ اس سے بلاضرورت ایک پاک شئی ناپاک ہوجاتی ہے —— ہمارے نزدیک اس سُنت پر عمل کرنے کے لیے صفائی کا اعتبار کیا جائے گا۔ نہ کہ ڈھیلوں کی تعداد کا اگر صفائی ایک ہی ڈھیلے سے حاصل ہوجائے، تو ایک ہی کافی ہے اور اگر تین ڈھیلوں سے بھی صفائی نہ ہو تو اس پر اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اصل اعتبار تو تعداد کا ہے، مگر اس کے ساتھ صفائی بھی شرط ہے۔ حتیٰ کہ یہ صفائی تین سے بھی کم میں حاصل ہوجائے، تو وہ تین کی تعداد پوری کرے گا۔ اور اگر اس نے تعداد پوری نہ کی تو اس کا استنجاء جائز نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ مذکورہ بالا حدیث، من استجمر فلیوتر (جو ڈھیلوں سے استنجاء کرے، اسے چاہیئے کہ طاق تعداد میں ڈھیلے استعمال کرے)، سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طاق عدد ملحوظ رکھنے کا حکم دیا ہے اور امر مطلق وجوب کے لیے ہوتا ہے —— ہمارا استدلال اُس روایت سے ہے، جو ہم حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے حوالے سے اوپر نقل کر آئے ہیں، کہ آپؐ نے ان سے پتھر طلب کئے۔ تو حضرت ابن مسعودؓ نے آپؐ کو دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا لاکر دیا۔ تو آپؐ نے لید کے ٹکڑے کو پھینک دیا اور دو ہی پتھروں سے استنجاء فرمایا۔ اور تیسرے پتھر کو دوبارہ طلب نہیں کیا۔ اگر تین کی تعداد ضروری ہوتی۔ تو آپ تیسرا پتھر بھی ان سے ضرور طلب کرتے۔ اس لیئے کہ آپؐ کے متعلق یہ بدگمانی نہیں کی جاسکتی کہ آپؐ نے کوئی واجب چھوڑ دیا ہو، علاوہ ازیں ڈھیلوں کے استعمال سے اصل مقصد حصولِ طہارت ہے۔ اور یہ مقصد جب ایک پتھر سے پورا ہوگیا ہے تو پھر بلاضرورت پاک شئی کو پلید کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اور جہاں تک محولہ بالا حدیث کا تعلق ہے، —— تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہے، کیونکہ کم ازکم طاق عدد ایک ہے، علاوہ ازیں آپؐ نے جو طاق تعداد میں ڈھیلے استعمال کرنے کا حکم دیا، تو اس سے مقصود فی نفسہٖ ڈھیلوں

کا استعمال نہیں، بلکہ حصول طہارت ہے۔ تو اگر تین سے بھی کم ڈھیلوں سے یہ مقصد پورا ہو جائے، تو آپؐ کے حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے۔ یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے ایک ہی ایسے پتھر سے استنجاء کیا جو "سہ گوشہ" تھا۔ اس لئے کہ حصول طہارت میں یہ پتھر تین پتھروں کے قائم مقام ہے۔

اور استنجاء بائیں ہاتھ سے کرنا چاہیئے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ دائیں ہاتھ کھانا کھاتے اور بائیں ہاتھ سے استنجاء کیا کرتے تھے؛ اسی طرح اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت ہے کہ آنحضورؐ دائیں ہاتھ سے کھانا تناول فرماتے اور بائیں ہاتھ سے استنجاء کیا کرتے تھے! علاوہ ازیں بایاں ہاتھ ہی گندگی کے لیئے ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب "جائے نجاست" پر پلیدی ایک درہم یا اس سے کم مقدار میں ہو، اگر وہاں نجاست درہم کی مقدار سے زیادہ ہو، تو اس صورت کا کیا حکم ہے؟ اس کے متعلق کوئی حکم ظاہر روایت میں نہیں ملتا؛ البتہ مشائخ میں اس کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے بعض کہتے ہیں کہ اسے پانی سے اور بعض کہتے ہیں کہ اسے پتھروں سے بھی زائل کیا جا سکتا ہے، یہی مؤخر الذکر مسلک فقیہ ابواللیث نے اختیار کیا ہے اور یہی درست ہے، وجہ یہ ہے کہ شریعت میں ڈھیلوں سے استنجاء کرنے کا حکم بغیر کسی امتیاز کے مطلقاً وارد ہوا ہے؛ لہٰذا اس کے متعلق امتیاز نہیں کیا جا سکتا۔

یہ مذکورہ بالا احکام اس وقت ہیں کہ جب نجاست جائے خروج سے تجاوز نہ کرے۔ اگر نجاست جائے خروج سے اِدھر اُدھر ایک درہم کی مقدار میں پھیل گئی ہو، تو بالاجماع اس جگہ کا دھونا ضروری ہوگا؛ اور اگر یہ نجاست ایک درہم سے کم مقدار میں پھیلی ہو۔ تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ضروری ہے ___ القدوریؒ نے مختصر الکرخی کی شرح میں اس کا ذکر کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ: جب نجاست اپنے مخرج (جائے خروج) سے اِدھر اُدھر پھیل جائے، تو اس کا دھونا ضروری ہو جاتا ہے"___ انہوں نے اس مسئلے میں ہمارے ائمہ کے مابین اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ "کثیر نجاست" قابل عفو نہیں۔ اور یہ نجاست بھی کثیر ہے، لہٰذا معاف نہ ہوگی؛ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ وہ نجاست جو "جائے خروج" پر ہے وہ تو قلیل" ہے تو اسی وقت کثیر ہوتی ہے کہ جب اس کا باہر پھیلی ہوئی نجاست کے ساتھ ملا کر اعتبار کیا جائے۔ حالانکہ ان دونوں جگہ کی نجاستوں میں سے ہر ایک دوسری سے مختلف ہے اور ان کے احکام بھی مختلف ہیں، لہٰذا ان دونوں کو باہم جمع نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ ان میں سے ایک نجاست پتھروں کے ذریعے بھی زائل ہو سکتی ہے جبکہ دوسری نجاست پانی کے سوا کسی اور شئے سے زائل نہیں ہوتی۔ تو جب ان میں سے ہر ایک نجاست کا حکم فی نفسہ ایک دوسری سے مختلف ہے تو بیک وقت دونوں کے ہوتے ہوئے بھی، ہر ایک نجاست کا علیحدہ علیحدہ اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہ نجاست چونکہ قلیل نجاست ہے، اس لیئے قابل عفو ہے۔

ج ___ کن کن موقعوں پر استنجاء کیا جائے؟ استنجاء اس نجاست سے کرنا مسنون ہے کہ جو دونوں

راستوں (قبل ودبر) سے خارج ہو، اور وہ جسم رکھتی ہو، اور دیدنی (مرئیہ) ہو، جیسے مثلاً پیشاب، پاخانہ، منی، ودی، مذی اور خون[1] وغیرہ۔ اس لیئے کہ استنجاء نجاست کو کم کرکے طہارت کا موجب بنتا ہے۔ اور جب نجاست دونوں راستوں میں سے کسی ایک سے نکلے اور وہ جسم رکھتی ہو اور دیدنی (مرئیہ) ہو، تو نجاست کو کم کرکے طہارت حاصل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ہوا خارج ہونے کی بنا پر کوئی استنجا نہیں کیونکہ ہوا دیدنی (مرئیہ) نہیں ہوتی۔

(۲) مسواک کرنا دوسری سنت مسواک کرنا ہے، جیساکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک عند کل صلاۃ وفی روایۃ عند کل وضوء۔

اگر میری امت پر گراں نہ گزرتا تو میں ہر نماز یا دوسری روایت کے مطابق ہر وضو کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا۔

مزید براں یہ منہ کی پاکی و نظافت[2] کا ذریعہ ہے۔ جیساکہ خود ایک حدیث پاک میں ہے:

السواک مطھرۃ للفم ومرضاۃ للرب عزوجل۔

مسواک منہ کی صفائی اور خدا کی خوشنودی کا ذریعہ ہے۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی مروی ہے:

مازال جبریل یوصینی بالسواک حتی خشیت ان یدردنی۔ (الحدیث)

حضرت جبرئیل مجھے مسواک کرنے کی اتنی تاکید کرتے رہے کہ مجھے اندیشہ ہونے لگا کہ اس عمل سے میرا منہ پوپلا ہو جائے گا۔

ایک اور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا:

طھروا مسالک القرآن بالسواک۔

قرآن کے راستوں (جن سے قرآن پڑھا جاتا ہے) کو مسواک کے ذریعہ پاک کرو۔

اور یہ نمازی کی مرضی ہے کہ وہ جیسی چاہے مسواک کرے، چاہے وہ سبز ہو یا سوکھی، گیلی ہو یا خشک ہو، اور خواہ وہ روزے دار ہو یا غیر روزے دار، خواہ زوال سے قبل مسواک کرے یا زوال کے بعد، وجہ یہ ہے کہ مسواک کے حکم پر مشتمل نصوص مطلق ہیں۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک روزے دار کے لیئے زوال کے بعد مسواک کرنا مکروہ ہے۔ جیساکہ کتاب الصوم میں اس کا ذکر کیا جائے گا۔

(ب) ابتدائے وضو کی سنتیں:

---

[1] ان سب نجاستوں کی تفصیل آگے نجاستوں کے ضمن میں آئے گی۔

[2] دور حاضر کے تمام اطباء اس بات پر متفق ہیں کہ منہ کی صفائی انسانی صحت کے لیئے ازحد ضروری ہے، اگر منہ گندا ہو تو اس سے بلا مبالغہ بیسیوں بیماریاں پیدا ہوتی ہیں، اسلام بلاشبہ ایک دین فطرت ہے جس نے انسانی بنیادی ضرورت کو ایک عبادت کا درجہ عطا کر دیا ہے۔

(۴) **نیت کرنا:** ہمارے نزدیک وضو کی نیت کرنا بھی سنت ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ فرض ہے۔ دونوں مسالک میں اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور عبادت کی نیت کرنا ہمارے نزدیک وضو کے لیئے ضروری نہیں ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ضروری ہے، اسی لئے ہمارے نزدیک کافر کا وضو بھی درست ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول" الطھور شطر الایمان[1] " (طہارت نصف ایمان) ہے کہ چونکہ ایمان ایک عبادت ہے، لہٰذا ایمان کا نصف حصہ بھی ایک عبادت ہوگا۔ اور جیسا کہ تیمم ایک عبادت ہے اور وہ (سب کے نزدیک) بغیر نیت کے درست نہیں ہے اور نیز وہ وضو کا قائم مقام ہے اور کوئی قائم مقام اپنے اصل سے مختلف نہیں ہوسکتا۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ[2]

ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نیت کی شرط بیان کیئے بغیر کچھ اعضاء کو دھونے اور ایک عضو پر مسح کرنے کا حکم دیا ہے، اور کسی مطلق حکم کو مقید کرنا بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے ــــ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِيْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا[3]

اے ایمان والو! جب تم نشے کی حالت میں ہو تو جب تک (ان الفاظ کو) سمجھنے نہ لگو، جو منہ سے کہتے ہو، نماز کے پاس نہ جاؤ اور جنابت کی حالت میں (نماز کے پاس نہ جاؤ) تاوقتیکہ غسل نہ کرلو ہاں اگر تم حالت سفر میں ہو۔

کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے جنبی شخص کو نماز کے قریب جانے سے منع کیا ہے کہ جب وہ غسل کے مقصد کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے وہاں (مسجد) سے گذرنا چاہتا ہو ــــ اور اس میں نیت کا کوئی ذکر نہیں، لہٰذا اس ممانعت کی حد اس وقت ختم ہوجانی چاہیئے، کہ جب وہ شخص مطلقاً غسل کرے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ممانعت اس وقت تک برقرار رہتی ہے کہ جب تک وہ نیت کرکے غسل نہ کرے۔ امام شافعیؒ کا یہ مسلک قرآن کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں وضو کا حکم حصولِ طہارت کے لیئے ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ آیت وضو کے آخری حصے میں ارشاد فرماتے ہیں:

وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ۔[3]

لیکن اللہ تعالیٰ تو یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک وصاف کرے۔

اور طہارت کا حصولِ نیت پر موقوف نہیں ہوتا، بلکہ مطہر (طہارت کرنے والی) شئی کو کسی ایسی جگہ

---

[1] مسلم، کتاب الطہارۃ، جلد اول۔

[2] المائدہ۔۶۔ ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔

[3] النساء۔۴۳۔

استعمال کرنے پر موقوف ہوتا ہے، جو طہارت کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو، اور پانی مطہر (ذریعہ طہارت) ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

خلق الماء طهوراً لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه او ريحه او لونه۔ — اللہ نے پانی کو ذریعہ طہارت بنایا ہے لہٰذا اسے کوئی شئی ناپاک نہیں کر سکتی، اِلّا یہ کہ جو اس کا ذائقہ، اس کی بو یا اس کی رنگت تبدیل کر دے۔

اور اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں۔

وَانزلنا مِنَ السَّمَآءِ مَاءً طَهُوراً[1] — اور ہم نے آسمان سے طاہر و مطہر پانی نازل کیا۔

اور طہور اس شئی کا نام ہے کہ جو فی نفسہٖ پاک اور دوسروں کو پاک کرنے والی ہو، پھر یہ مقام بھی طہارت قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسا کہ معلوم ہی ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ طہارت اصل میں قطعی طور پر پانی کا فعل ہے، (جبکہ زبان کا عمل (نیت وغیرہ) تو محض ایک اضافی شئی ہے، یہاں تک کہ اگر اس پر بارش برس جائے، تو اس کا وضو اور غسل درست طور پر جائز ہو جائے گا لہٰذا وضو اور غسل دونوں کے لیئے نیت شرط نہ ہوگی، کیونکہ نیت کی شرط فعل اختیاری کے اعتبار پر مبنی ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وضو کے لیئے اصل لازم شئی طہارت ہے۔ اور اس میں عبادت کا مفہوم ایک اضافی شئی ہے۔ اگر تو اس کے ساتھ نیت متصل ہو گئی، تو وہ عبادت ہو جائے گا۔ اور اگر نیت متصل نہ ہوئی تو وہ عبادت تو نہیں ہوگا لیکن وہ نماز کے لیئے ذریعہ حصول طہارت ثابت ہو جائے گا جیسے کہ مثلاً جمعہ کی نماز کے لیئے سعی (کوشش کرنا، دوڑ لگانا) کہ یہ بذاتِ خود عمل نہیں، دوسرے عمل کا ذریعہ ہے۔ جہاں تک امام شافعیؒ کی محوّلہ حدیث کا تعلق ہے، تو اس کی تاویل یہ ہے کہ وضو ہمارے ائمہ کرام کے اجماع کے ساتھ نماز کا نصف حصّہ تو ہے۔ مگر یہ ایمان کا نصف حصہ نہیں، کیونکہ ایمان تو اس کے بغیر بھی درست ہو جاتا ہے۔ اور وضو اس کا نصف حصّہ نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ایمان تو تصدیق (قلبی)، سے عبارت ہے۔ اور وضو تو تصدیق کا ادنٰی حصّہ بھی نہیں ہے، بنا بریں اس حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ وضو نماز کا نصف حصّہ ہے، کیونکہ ایمان بول کر نماز مراد لی جا سکتی ہے۔ اس لیئے کہ نماز کی قبولیت کا مدار ایمان پر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ اِيْمَانَكُمْ[2] — اللہ تعالیٰ تمہارا ایمان (نماز) ضائع نہیں کریگا۔

بالفاظ دیگر تمہارا بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے نماز ادا کرنا۔ اللہ تعالیٰ ضائع نہیں کرے گا۔ اور یہی بات ہم تیمم کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ بھی عبادت نہیں ہے۔ لیکن اگر اس (تیمم) کے ساتھ نیت متصل نہ ہوا تو اس سے نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیئے نہیں کہ وہ عبادت ہے، بلکہ اس لیئے کہ نیت نہ ہونے کی بنا پر اس سے طہارت حاصل نہ ہو سکے گی۔ کیونکہ تیمم بوقت مجبوری کی طہارت ہے، اور یہ طہارت ایسے عمل سے حاصل ہوتی ہے کہ

---

[1] الفرقان ۴۸۔

[2] البقرہ۔ ۱۴۳۔

اگر اس عمل کو نیت کے بغیر کیا جائے، تو اس سے طہارت حاصل نہیں ہوتی، بخلاف وضو کے، اس لیے کہ وہ ایک حقیقی طہارت ہے، لہٰذا اس کے لیے نیت ضروری نہیں۔

④ **تسمیہ پڑھنا:** امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ تسمیہ پڑھنا فرض ہے، ہاں البتہ اگر کوئی شخص بھول جائے، تو دل کی تسمیہ دفع حرج کی بنا پر زبانی تسمیہ کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ امام مالکؒ کی دلیل ایک حدیث نبوی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا وضوء لمن لم یسم۔	اس شخص کا وضو ہی نہیں ہوتا، جو بسم اللہ نہ پڑھے:

ہمارا استدلال آیۂ وضو سے ہے کہ اس میں تسمیہ کی قید کا کوئی ذکر نہیں، لہٰذا جب تک کوئی ایسی دلیل نہ ملے جو اس آیت کے مطلق حکم کو مقید کر سکتی ہو، اس کو مقید کرنا درست نہیں؛ علاوہ ازیں وضو کا اصل مقصد طہارت کا حصول ہے اور بسم اللہ کے نہ پڑھنے سے اس بارے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لیے کہ پانی کو اللہ تعالیٰ نے طاہر و مطہر پیدا کیا ہے، لہٰذا اس کی "مطہوریت" کسی انسانی عمل پر مبنی نہیں ہو سکتی۔ ہمارے اس موقف کی دلیل حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ بن مسعود کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من توضأ وذکر اسم اللہ علیہ کان	جس شخص نے وضو کرتے وقت بسم اللہ پڑھی،
طھوراً لجمیع بدنہ ومن توضأ	تو وضو اس کے سارے بدن کی طہارت کا موجب
ولم یذکر اسم اللہ کان طھوراً لما	بنے گا اور جس نے بسم اللہ نہ پڑھی تو اس سے فقط
اصاب الماء من بدنہ (الحدیث)	دھوئے گئے اعضاء کی طہارت ہو گی۔

امام مالکؒ کی محولہ بالا حدیث خبر واحد ہے، جس کے ساتھ قرآن مجید کے مطلق حکم کو مقید کرنا درست نہیں ہے؛ پھر اس حدیث کو "نفی کمال" پر محمول کیا جا سکتا ہے، اور یہی سنت کا مفہوم بھی یہی ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے، جیسے آپؐ کا یہ ارشاد مبارک کہ:

لا صلاۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔	مسجد کے ہمسائے کی نماز مسجد کے سوا کسی اور جگہ جائز نہیں ہے۔

اور ہم یہی کہتے ہیں کہ چونکہ آپؐ نے ہمیشہ وضو کے آغاز کے وقت اس کا اہتمام فرمایا، اس لیے یہ سنت ہے اور یہ روایت اس کے سنت ہونے کی دلیل ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

کل امر ذی بال لم یبدأ ببسم اللہ فھو ابتر۔	جو اہم کام بھی بسم اللہ کے بغیر شروع کیا جائے، وہ بے برکت ہوتا ہے۔

ہمارے مشائخ کے مابین اس بارے میں اختلاف ہے کہ بسم اللہ کو استنجاء سے پہلے پڑھا جائے، یا بعد میں۔ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ اسے استنجاء سے قبل پڑھا جائے، کیونکہ یہ آغاز وضو کی سنت کی ہے، لیکن بعض مشائخ بعد میں پڑھنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ استنجاء کے وقت ستر کھولا جاتا ہے، لہٰذا اس وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا اس کی تعظیم کے منافی ہے۔

⑤ **دونوں ہاتھ گٹوں تک دھونا:** پانچویں سنت دونوں ہاتھوں کا برتن میں داخل کرنے سے قبل گٹوں تک دھونا ہے، یہ حکم اس شخص کے لیے ہے، جو نیند سے سو کر اٹھے ایک جماعت کا خیال ہے کہ یہ

فرض ہے آگے ان کے مابین اختلاف ہے۔ ان میں سے کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ رات اور دن کے دونوں اوقات میں سونے کے بعد اگر وضو کیا جائے، تو ہاتھوں کا گٹوں تک دھونا فرض ہے۔ جبکہ بعض خاص طور پر رات کی نیند کے بعد فرض قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے کہ:

اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمسن یدہ فی الاناء حتی یغسلھا ثلاثاً فانہ لا یدری این باتت یدہ۔

جب تم سے کوئی شخص سو کر اٹھے۔ تو برتن میں ہرگز ہاتھ نہ ڈالے، تاآنکہ وہ اپنے ہاتھوں کو تین مرتبہ نہ دھولے، اس لیئے کہ وہ نہیں جانتا کہ رات کو اس کے ہاتھ کہاں رہے ہیں۔

اور ہاتھوں کو برتن میں داخل کرنے سے آپ کا منع کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہاتھوں کا دھونا فرض ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہاتھوں کے دھونے کو اگر فرض قرار دیا جائے، تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو انہیں حدث کی بنا پر دھونا فرض ہوگا، یا پھر ان کے نجس اور پلید ہونے کی بنا پر پہلی صورت اس لیے ممکن نہیں کیونکہ حدث کی بنا پر ہاتھوں کا دھونا فقط ایک ہی بار فرض ہو سکتا ہے، دو بار نہیں، اگر پہلی کسی عضو کے دھونے کو نیند سے اٹھنے کے بعد ایک بار اور وضو کے وقت دوسری مرتبہ فرض قرار دیں، تو گویا ہم نے حالت حدث میں ایک ہی عضو کے دو بار دھونے کو فرض قرار دے دیا جو درست نہیں) ــــ اسی طرح دوسری صورت بھی ناممکن ہے کیونکہ ہاتھوں پر نجاست کا لگنا غیر معلوم بلکہ موہوم ہے، جیساکہ اسی موہوم ہونے کی جانب حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے۔ کہ آپ نے فرمایا کہ "وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ رات کو کہاں رہے ہیں" اور یہ نجاست کے توہم اور اس کے احتمال کی جانب اشارہ ہے۔ لہٰذا ہاتھوں کا دھونا مندوب یا مستحب تو ہو سکتا ہے، فرض واجب نہیں اس لیئے کہ اصل شئی طہارت ہے۔ لہٰذا محض شک و احتمال کی بنا پر نجاست ثابت نہیں ہوتی بنا بریں یہ حدیث کراہت تنزیہی پر محمول ہے، تحریم پر نہیں۔

ہاتھوں کو گٹوں تک دھونے کے متعلق مشائخ کے مابین ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ انہیں کس وقت دھویا جائے آیا پانی کے ساتھ استنجاء سے قبل یا اس کے بعد۔ اس سلسلے میں تین اقوال مروی ہیں: بعض مشائخ کہتے ہیں کہ استنجاء سے قبل، بعض کے نزدیک استنجاء کے بعد اور بقول بعض تکمیل طہارت کے لیئے استنجاء سے پہلے بھی دھویا جائے اور استنجاء کے بعد بھی۔

(۶) پانی کے ساتھ استنجاء کرنا چھٹی سنت پانی کے ساتھ استنجاء کرنا ہے، جیساکہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے جس میں حضرت علیؓ، حضرت امیر معاویہؓ، عبداللہ بن عمرؓ، حذیفہؓ بن الیمان وغیرہ شامل ہیں، یہ منقول ہے کہ وہ ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کے بعد پانی کے ساتھ استنجاء کیا کرتے تھے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس طریقے کو دوا اور ذریعۂ طہارت پایا، اور حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ وہ لوگوں کو ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کرنے کے بعد پانی کے ساتھ استنجاء کرنے کا حکم دیا کرتے تھے۔ اور فرمایا کرتے تھے، کہ تم سے پہلے لوگ مینگنیوں طرح سخت پاخانہ کرتے تھے جبکہ تم پتلا پاخانہ کرتے ہو، لہٰذا ڈھیلوں کے بعد پانی استعمال کیا کرو[۱]، اور

---

[۱] یہ وجہ حضرت حسن بصریؒ نے اپنے طور پر بیان کی ہے، شرعی طور پر نہیں۔ اس لیئے کہ اگر کسی کو پاخانہ خشک آئے تو اس سے لیئے فقہاً وہی حکم ہے، اس بات کو محض ایک تائید قرار دیا جا سکتا ہے حکم کی وجہ نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ بات آداب کا حصہ سمجھی جاتی تھی۔ اُمّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اس سے پہلے مقعد (پیٹھ) کا پانی کے ساتھ تین بار استنجاء کیا۔ جب قرآن مجید میں، اہلِ قبا کی شان میں یہ کہا گیا کہ:

فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ۔ لہ — اس میں ایسے لوگ ہیں جو پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں اور خدا پاک رہنے والوں ہی کو پسند کرتا ہے۔

تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ قبا سے پوچھا کہ وہ کیسے طہارت کرتے ہیں، تو انہوں نے جواب دیا کہ ہم ڈھیلے استعمال کرنے کے بعد پانی استعمال کرتے ہیں۔ بعد ازاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد پانی کے ساتھ استنجاء کرنا، نماز تراویح کی طرح، اجماعِ صحابہؓ سے سُنّت قرار پایا۔

مسنون ہے کہ بائیں ہاتھ سے استنجاء کیا جائے، جیساکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

الیمن للوجہ والیسار للمقعد — دایاں ہاتھ چہرے کے لیے اور بایاں ہاتھ پیٹھ (دھونے) کے لیے ہے۔

پھر پانی کے ساتھ استنجاء کرنے میں کوئی خاص تعداد مقرر نہیں، بلکہ اصل اعتبار صفائی کا ہے۔ اگر تین بار استنجاء کرنے سے کفایت نہ ہو، تو اس سے زیادہ بار بھی پانی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اگر کسی شخص کو وسوسے آتے ہوں، تو تب بھی سات بار سے زیادہ نہ دھوئے، اس لیے کہ وسوسے کو ختم کرنا واجب ہے اور "سات کی تعداد" وہ آخری حد ہے۔ جو شریعت میں "کتے کے جھوٹے برتن" کے لیے بیان ہوئی ہے۔

استنجاء کا طریقہ:- مناسب ہے کہ تکمیل طہارت کے لیے اپنے بدن کو ڈھیلا چھوڑ دے۔ پھر پہلے ایک انگلی پھر دو اور بعد ازاں تین انگلیاں استعمال کرے، وجہ یہ ہے کہ ضرورت اس طرح پوری ہو جاتی ہے اور بلا ضرورت کسی پاک شئی کو ناپاک کرنا جائز نہیں۔ اور مناسب ہے کہ استنجاء انگلیوں کی اندرونی جانب سے کیا جائے، نہ کہ ان کے سروں سے۔ تاکہ یہ صورت انگلی اپنے ستر میں داخل کرنے کے مشابہ نہ ہو، یہ حکم مرد کے لیے ہے۔ جبکہ عورت کے لیے بھی بعض ائمہ اسی حکم کا اثبات کرتے ہیں، لیکن بعض ائمہ کے ہاں وہ انگلیوں کے سروں سے استنجاء کر سکتی ہے، کیونکہ حیض و نفاس وغیرہ سے، شرمگاہ کے بیرونی حصّے کی صفائی ضروری ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات انگلیوں کے سروں سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔

ج۔ دورانِ وضو کی سُنّتیں:

④ مضمضہ اور استنشاق: مضمضہ (کلّی) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) بھی من جملہ سنن وضو میں سے ہے۔ محدثین جن میں امام احمدؒ بن حنبل بھی شامل ہیں، یہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں وضو اور غسل دونوں میں فرض ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں جگہ سنّت ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

لہ التوبہ۔ ۱۰۸۔

علیہ وسلم نے ان دونوں افعال پر ہمیشہ مواظبت فرمائی ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غسل کرنے کا حکم ظاہر سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ جسم کے اندرونی حصوں سے، اور منہ اور ناک جسم کے اندرونی حصے ہیں نہ کہ ظاہری اس لیے ان کا دھونا ضروری نہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ وضو کے ضمن میں اللہ تعالیٰ نے تین اعضاء کے دھونے اور سر کے مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور ناک اور منہ کا اندرونی حصہ اس حکم میں شامل نہیں چہرے کے علاوہ دوسرے اعضاء کے دھونے کا مسئلہ تو خود ظاہر ہے اور چہرے کا مسئلہ بھی خوب واضح ہے؛ اس لیئے کہ چہرے (وجہ) سے مراد چہرے کا وہ حصہ ہے، کہ جو عادۃً ملاقات کے وقت ایک دوسرے کے رُو برُو ہوتا ہے۔ اور منہ اور ناک کے اندرونی حصے کسی صورت میں بھی ایک دوسرے کے سامنے نہیں ہوتے، لہٰذا ان کا دھونا فرض نہ ہوگا، بخلاف حالت جنابت کے اس لیئے کہ اس صورت میں حکم تطہیر بدن" (جسم کی اچھی طرح صفائی کرنے) کا ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا ۱ اور اگر تم جنابت کی حالت میں ہو، تو خوب اچھی طرح طہارت کیا کرو۔ ۲

یعنی خوب اچھی طرح اپنے بدنوں کو صاف کیا کرو، لہٰذا غسل میں ہر اس حصے کا دھونا فرض ہوگا کہ جسے انسان بغیر تکلیف اور مشقت کے دھو سکتا ہو، خواہ وہ جسم کا ظاہری حصہ ہو، یا باطنی (اندرونی)، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو میں اس پر ہمیشگی فرمانا، بجائے خود اس کے سنت ہونے کی دلیل ہے، نہ کہ اس کے فرض ہونے کی۔ وجہ یہ ہے کہ آپ سنت عبادتوں پر بھی مواظبت فرمایا کرتے تھے۔

⑧۔ مضمضہ اور استنشاق میں ترتیب کا خیال رکھنا کہ پہلے مضمضہ (کلی) کیا جائے اور پھر استنشاق، اس لیئے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے۔

⑨۔ دونوں میں سے ہر ایک کے لیئے علیحدہ علیحدہ پانی لینا۔ یہ ہمارا مسلک ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کام ایک ہی پانی کے ساتھ انجام دینا سنت ہے، جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ آدمی ایک چُلّو میں پانی لے، پھر کچھ پانی کے ساتھ کلی کرلے اور کچھ پانی ناک میں ڈال کر اسے صاف کرلے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی چُلّو کے پانی کے ساتھ کلی اور استنشاق کیا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جن جن صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی تفصیل بیان کی ہے، انہوں نے ان میں سے ہر ایک کے لیئے علیحدہ علیحدہ پانی لینا نقل کیا ہے؛ علاوہ ازیں یہ علیحدہ علیحدہ عضو ہیں لہٰذا ان میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ پانی لینا ہی بہتر ہے۔ جیسے کہ دیگر اعضاء کے لیئے یہی حکم ہے ۔۔ امام شافعیؒ کی محولہ بالا روایت میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ آپؐ نے دونوں کام ایک ہی چُلّو (کف) کے ساتھ انجام دیئے، جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ دونوں کے لیئے پانی تو علیحدہ علیحدہ لیا۔ لیکن لیا ایک ہی ہاتھ (کف) سے تھا، لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے وہ روایت امام شافعیؒ کیلئے

---

۱ المائدہ۔ ۶۔

۲ حنفی مسلک ذوقِ لطیف کے بھی زیادہ مطابق ہے۔

حجت نہیں ہوسکتی! یا بالفاظ دیگر جب اس روایت میں دو احتمال پائے جاتے ہیں تو ہماری بیان کردہ روایت کے ذریعے اس کا ایک احتمال محکم ہوگیا۔ اس سے دونوں روایات میں مطابقت پیدا ہوجاتی ہے

(۱۰) کلی اور استنشاق دونوں دائیں ہاتھ سے انجام دیئے جائیں۔ بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ کلی دائیں ہاتھ سے اور استنشاق بائیں ہاتھ سے کیا جائے، وجہ یہ ہے کہ منہ صاف ہوتا ہے، جبکہ ناک گندی ہوتی ہے اور دایاں ہاتھ صاف ستھرے کاموں کے لیے اور بایاں ہاتھ گندے کاموں کے لیے ہے۔ ہمارا استدلال حضرت حسن بن علیؓ سے مروی ایک روایت سے ہے کہ ایک بار انہوں نے دائیں ہاتھ سے ناک صاف کیا تو حضرت امیر معاویہؓ نے اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ تم سنّت سے واقف نہیں ہو، حضرت حسنؓ نے فرمایا: بھلا میں سنّت سے کیسے ناواقف ہوسکتا ہوں۔ جبکہ سنت تو ہمارے گھروں سے نکلی ہے، پھر فرمایا "کیا تمہیں علم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دایاں ہاتھ چہرے کیلئے ہے اور بایاں ہاتھ مقعد (پیٹھ) کے لیے۔

(۱۱) کلی اور استنشاق میں مبالغے سے کام لینا، ماسوا اس کے کہ روزہ ہو، کہ روزے کی حالت میں اسے تخفیف سے کام لینا چاہیئے، جیسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے لقیط بن صبرہ سے فرمایا:

بالغ فی المضمضة والاستنشاق الا ان تکون صائما فارفق۔	تو کلی اور استنشاق میں مبالغے سے کام لے، ہاں البتہ اگر تو روزے سے ہو، پھر قدرے نرمی سے انہیں انجام دے۔

علاوہ ازیں ان دونوں میں مبالغہ سے کام لینے سے طہارت کی تکمیل ہوتی ہے، اسی لیئے روزے کے سوا باقی تمام حالتوں میں یہ سنّت ہے اور روزے میں اس لیئے نہیں کہ اس سے روزہ خراب ہونے کا خدشہ ہوتا ہے۔

(۱۲) افعال وضو میں ترتیب کا خیال رکھنا، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ہمیشہ عمل کیا، اور آپؐ کا ہمیشہ عمل کرنا اس کے مسنون ہونے کی دلیل ہے، یہ ہمارا مسلک ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک "ترتیب" کا خیال رکھنا فرض ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ قرآن مجید میں اعضائے وضو کو دھونے اور مسح کرنے کا حکم "حرف واؤ" کے ذریعے سے دیا گیا ہے، جو عموماً جمع "کے لیے استعمال ہوتی ہے، لیکن" جمع مطلق "میں ترتیب کا احتمال ہوتا ہے، لہٰذا چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وضو ایک خاص ترتیب سے فرمایا ہے اس لیے آپؐ کے اس عمل کی بنا پر یہاں "جمع مطلق" کو ترتیب پر محمول کیا جائے گا اور یہ جمع دو احتمالات میں سے ایک احتمال (ترتیب) کو ترجیح دینے کا باعث ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ "واؤ" جمع مطلق کے لیئے آتی ہے اور جمع کو ترتیب پر محمول کرنا "جمع مطلق" کو مقیّد بنانا ہے اور کسی مطلق شئی کو مقید بنانا کسی واضح دلیل کے بغیر جائز نہیں۔ جہاں تک آپؐ کے فعل کا تعلق ہے، ہم اسے قرآن مجید کی موافقت پر محمول کرسکتے ہیں، وہ یوں کہ آپؐ نے اس ترتیب کا خیال اس کے "جمع مطلق" کے تحت آنے کی بنا پر کیا ہے، لیکن اس کے

"جمع" ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ مرتب (ترتیب وار) ہونے کی بنا پر، اس طرح یہ عمل محض قرآن مجید کی موافقت پر محمول ہوتا ہے اور یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی نے قسم یا ظہار کے کفارے میں کسی مومن غلام کو آزاد کر دیا۔ تو یہ بالاجماع جائز ہوگا، لیکن اس کا جواز قرآنی حکم کے "مطلق غلام" مراد لئے جانے کے منافی نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ مومن غلام کی آزادی کا حکم اس کے مومن ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے غلام ہونے کی بنا پر ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہم اوپر کئی مسائل کے ضمن میں یہ بیان کر آئے ہیں، وضو کا حکم حصولِ طہارت کے لئے ہے اور حصول طہارت کا یہ مقصد ترتیب پر موقوف نہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

(۱۳) موالاۃ: (اعضائے وضو کو پے درپے دھونا) — موالات سے مراد یہ ہے کہ وضو کنندہ وضو کے درمیان کوئی ایسا عمل نہ کرے، جو وضو کا حصہ نہ ہو، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے — موالات کی تشریح میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ وضو کے دوران وہ اتنا توقف نہ کرے جس سے پہلے دھویا ہوا عضو خشک ہو جائے۔ اگر وہ اتنی دیر ٹھہرا رہا تو موالات قائم نہ رہ سکے گی۔ اس موالات کا خیال رکھنا امام مالکؒ کے نزدیک فرض ہے — کہا جاتا ہے کہ یہی امام شافعیؒ کا دو میں سے ایک قول ہے۔ ان دونوں مسالک کے دلائل کی وہی تفصیل ہے، جو ہم "ترتیب" کے تحت بیان کر آئے ہیں۔ فافہم۔

(۱۴) تین تین مرتبہ دھونا، جس کی صورت یہ ہے کہ تمام اعضائے وضو کو تین تین بار دھویا جائے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

"ایک دفعہ آپؐ نے ایک ایک بار اعضائے وضو کو دھو کر وضو کیا اور پھر فرمایا یہ تو وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ کسی کی بھی نماز قبول نہیں کرتا۔ پھر آپؐ نے اعضائے وضو کو دو دو بار دھو کر وضو کیا اور فرمایا کہ یہ اس شخص کا وضو ہے کہ جس کو اجر و ثواب دوہرا ملے گا اور پھر آپؐ نے تین تین مرتبہ اعضائے وضو کو دھو کر وضو کیا اور کہا "یہی میرا اور مجھ سے پہلے انبیاء کا وضو ہے" پس جو کوئی اس سے تجاوز کرے، یا اس میں کمی کرے، تو اس نے بلاشبہ زیادتی اور ظلم کیا۔ دوسری روایت میں ہے کہ جو اس میں سے زیادتی یا کمی کرے، وہ تجاوز کرنے والوں میں سے ہے۔"

اس آخری جملے کی تشریح میں اختلاف ہے، بعض علما یہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی اعضائے وضو سے تجاوز کرے یا ان کے دھونے میں کمی کرے" اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو کوئی تین سے زیادہ مرتبہ کسی عضو کو دھوئے اور وضو کرنے کی نیت نہ کرے، یا ایک سے کم مرتبہ دھوئے

صحیح قول یہ ہے کہ اس سے مراد "اعتقاد" ہے عمل نہیں ہے، تو اس صورت میں یہ مفہوم ہوگا، کہ جو شخص تین سے زیادہ بار دھوئے۔ یا تین سے کم مرتبہ دھوئے اور اس کا یہ عقیدہ ہو کہ تین مرتبہ دھونا سنت نہیں ہے، (وہ حدیث کی رُو سے ظالم ہے) ، اس لئے کہ جس نے حضورؐ کی سنّت کو سنّت نہ سمجھا تو اس نے گویا بدعت اختیار کی، لہٰذا اسے مذکورہ وعید پہنچے گی، اس لئے اگر کسی نے تین سے زیادہ مرتبہ یا اس سے کم مرتبہ کسی عضو کو دھویا مگر اس کا عقیدہ یہ ہو کہ تین بار دھونا ہی سنّت ہے، تو اسے یہ

وعید نہیں پہنچے گی۔ اس لیے کہ وضو میں تین سے زیادہ بار دھونا یہ" وضو علیٰ الوضو (وضو ہوتے ہوئے دوسرا وضو کرنے) کے مترادف ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق "نورٌ علی نور" (نور پر نور) کا مصداق ہے۔۔۔ اسی طرح آپؐ نے دو دو بار اعضائے وضو کے دھونے کو ثواب کے دوگنا ہونے کا سبب قرار دیا، لہٰذا اس سے مراد عقیدہ ہے نفس زیادتی یا کمی نہیں۔

⑮ دائیں جانب سے شروع کرنا: ایک اور سنت ہاتھوں اور پاؤں کے دھوتے وقت دائیں جانب سے شروع کرنا ہے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ ایسے ہی کیا کرتے تھے، جو اس کے سنت ہونے کی دلیل ہے۔۔۔ ایسا کرنا وضو اور دوسرے سب اعمال میں سنت ہے۔ جیساکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق روایت ہے کہ آپ ہر شئی میں دائیں جانب سے شروع کرنے کو پسند فرماتے تھے، یہاں تک کہ جوتا پہننے اور کنگھی کرنے میں بھی۔

⑯ انگلیوں کے سروں سے دھونے کی ابتداء کرنا: ایک اور سنت یہ ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں کے دھونے کو انگلیوں کے سروں کی جانب سے شروع کیا جائے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بذات خود ہمیشہ ایسے ہی کیا کرتے تھے۔

⑰ انگلیوں کا خلال کرنا: سنت ہے کہ انگلیوں کے مابین پانی پہنچا کر ان کا خلال کیا جائے، اس لیے کہ ارشادِ نبوی ہے:

خللوا اصابعکم قبل ان تخللھا نار جھنم وفی روایۃ خللوا اصابعکم لا تخللھا نار جھنم۔ (الحدیث)	قبل اس کے کہ جہنم کی آگ ان کا خلال کرے، تم خود ہاتھ کی انگلیوں کا خلال کیا کرو۔۔۔ دوسری روایت میں ہے کہ تم انگلیوں کا خلال کر لیا کرو۔ تو جہنم کی آگ ان میں نہیں بھرے گی۔

علاوہ ازیں خلال کرنا کمال طہارت کا ذریعہ ہے، لہٰذا یہ مسنون ہے اور اگر انگلی میں کوئی انگوٹھی ہو، تو اگر تو وہ کشادہ ہے تو اس کا ہلانے کی ضرورت نہیں اور اگر وہ تنگ ہے۔ تو اس کو ہلانا ضروری ہے تاکہ اس کے نیچے پانی پہنچ سکے"۔

⑱ تمام سر کا مسح کرنا بھی مسنون ہے، جیساکہ حضرت عبداللہ بن زید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت نقل کرتے میں آپ نے تمام سر کا مسح اپنے دونوں ہاتھوں کے ساتھ کیا۔ پہلے آپ دونوں ہاتھوں کو آگے سے پیچھے لائے، پھر پیچھے سے آگے لائے ۔۔۔ یہ امام مالکؒ کے نزدیک فرض ہے، اس پر تفصیلی گفتگو پیچھے ہو چکی ہے۔

⑲ سر کے مسح کو سر کی اگلی جانب سے شروع کرنا: حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ سنت ہے کہ مسح سر کے درمیانے حصے (الہامہ) سے شروع کیا جائے۔ کہ پہلے دونوں ہاتھ وہاں رکھ کر آگے لائے جائیں پھر ان کو پیچھے گدی تک لے جایا جائے ۔۔۔ ہشام امام محمدؒ سے بھی یہی قول نقل کرتے ہیں، لیکن ان میں سے اکثر علما کا قول ہی زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسح کا آغاز سر کی اگلی جانب سے کیا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں تمام دھوئے جانے والے اعضا میں سنت یہی ہے

کہ ان کے دھونے کی ابتداء اگلی جانب سے کی جائے! اسی طرح مسح کیے جانے والے اعضاء پر بھی مسح اگلی جانب سے ہی کیا جانا چاہیئے۔

(۴) سر پر مسح ایک بار کرنا: وضو کی ایک اور سُنّت یہ ہے کہ سر پر مسح فقط ایک بار کیا جائے تین بار مسح کرنا مکروہ ہے۔ یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تین مرتبہ مسح کرنا سنت ہے۔ اور حسن ابن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ "ایک ہی پانی سے تین بار سر پر مسح کیا جائے"۔ امام شافعیؒ کی حجت حضرت عثمانؓ بن عفان اور حضرت علیؓ کی وہ روایات ہیں کہ جن میں انہوں نے آپؐ کے وضو کی تفصیل نقل فرمائی ہے۔ جس میں انہوں نے تین تین مرتبہ اعضائے وضو کو دھویا اور تین مرتبہ سر کا مسح کیا؛ علاوہ ازیں سر کا مسح وضو کا رکن اصلی ہے، لہٰذا دوسرے ارکانِ وضو پر قیاس کرتے ہوئے، جنہیں تین تین بار دھویا جاتا ہے، سر پر بھی تین بار مسح کرنا مسنون ہوگا، بخلاف موزوں پر مسح کے اس لیے کہ موزوں پر مسح کرنا وضو کا اصلی رکن نہیں ۔۔۔ اس کا اثبات بطور رخصت ہوا ہے، اور رخصت کی بنیاد چونکہ کمی اور تخفیف پر ہے، اس لیئے وہاں ایک بار ہی مسح کافی ہے ۔۔۔ ہمارا استدلال حضرت معاذؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپؐ نے تمام اعضاء کو ایک ایک بار دھو کر وضو کیا، پھر دیکھا کہ آپ نے دو دو مرتبہ دھو کر وضو کیا، بعد ازاں میں نے آپؐ کو اعضائے وضو کو تین تین مرتبہ دھو کر وضو کرتے ہوئے دیکھا۔ مگر آپؐ نے ان تمام صورتوں میں سر پر فقط ایک ہی بار مسح فرمایا۔"

اسی طرح حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقۂ وضو سکھایا، تو انہوں نے سر پر فقط ایک ہی بار مسح کیا ۔۔۔ جہاں تک حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی روایات کا تعلق ہے، تو ان دونوں کی زیادہ مشہور روایت وہ ہے جس میں ذکر ہے کہ انہوں نے سر پر فقط ایک ہی بار مسح کیا تھا۔ چنانچہ مشہور محدث ابوداؤدؒ اپنی سنن میں یہی روایت نقل فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان کی حدیثِ صحیح یہ ہے کہ انہوں نے سر اور کانوں پر فقط ایک مرتبہ مسح فرمایا" اسی طرح عبد خیر حضرت علیؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے ایک بار کوفہ کی ایک کشادہ زمین پر نماز فجر کے بعد وضو کیا اور سر پر فقط ایک بار مسح کیا اور پھر فرمایا:

"جو شخص یہ چاہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کو دیکھے، تو وہ میرے اس وضو کو پیش نظر رکھے"!

پھر امام شافعیؒ کی محولہ بالا روایت اگر بالفرض ثابت ہو بھی، تو وہ ایک ہی پانی سے تین بار مسح کرنے پر محمول ہے جو حسنؒ بن زیاد کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت کے مطابق ہمارے نزدیک بھی سنت ہے، علاوہ ازیں تین بار تازہ پانی کے ساتھ مسح کرنا غسل (دھونے) کے قریب پہنچ جاتا ہے، لہٰذا اس صورت میں اس پر مسح کے لفظ کا اطلاق درست نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کا اسے دھوئے جانے

والے اعضاء پر قیاس کرنا دو وجوہ سے غلط ہے: اولاً اس لیئے کہ مسح کی بنیاد نرمی اور آسانی پر ہے، جبکہ تین بار مسح کرنا اس معاملے میں سختی کے مترادف ہے، لہٰذا یہ حکم تصوّر مسح کے مطابق نہیں ہے بخلاف غسل (دھونے) کے حکم کے۔ اور ثانیاً اس وجہ سے کہ اگر کسی عضو کو تین بار دھویا جائے تو اس سے اس عضو کی صفائی اور چمک، ایک دفعہ دھونے کی نسبت سے بڑھ جاتی ہے، جبکہ مسح کے تکرار اعادے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔

(۴۲) کانوں کا مسح کرنا وضو کی ایک اور سنت یہ ہے کہ وضو کنندہ کانوں کا ظاہری اور اندرونی جانب سے سر کے پانی کے ساتھ ایک بار مسح کرے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ ان میں سے ہر ایک کے لیئے علیحدہ علیحدہ پانی لے کر مسح کرے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں علیحدہ علیحدہ اعضا ہیں، اور یہ حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے سر کا حصّہ نہیں ہیں، حقیقی طور پر اس طرح کہ سر پہ بال اگتے ہیں۔ مگر کانوں پر بالوں کا کوئی وجود نہیں ہوتا، اور حکمی طور پر یوں کہ ان پر مسح کر لینا، سر کے مسح کے قائم مقام نہیں بنتا اگر یہ دونوں سر کا حصّہ ہوتے، تو سر کے دیگر اجزاء کی طرح ان پر کیا ہوا مسح سر کے مسح کے قائم مقام قرار پاتا۔ ہمارا استدلال حضرت علیؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں "آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے اسی پانی سے کانوں کا مسح فرمایا جس پانی سے آپؐ نے سر کا مسح کیا تھا اور حضرت انسؓ بن مالک آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ:

الاذنان من الراس۔ دونوں کان سر کا حصّہ ہیں۔

اور یہ بات واضح ہے کہ یہاں آپ نے کانوں کی پیدائشی اور خلقی حیثیت بیان نہیں فرمائی، بلکہ آپؐ نے یہاں پر ان کا حکم ذکر فرمایا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ سر کے مسح کے قائم مقام نہیں ہو سکتے، وجہ یہ ہے کہ سر کے مسح کا حکم ایک قطعی دلیل سے ثابت ہوا ہے، جبکہ کانوں کا سر کے ساتھ شامل ہونا ایک خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے، جس سے وجوب عمل تو ثابت ہوتا ہے، مگر وجوب علم نہیں۔ تو اگر ہم کانوں کے مسح کو سر کے مسح کے قائم مقام قرار دیں تو گویا ہم نے کانوں کو سر میں قطعی اور یقینی طور پر شامل کر دیا جو درست نہیں ہے، اور یہ ایسے ہی جیسے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

الحطیم من البیت۔[1] حطیم کعبۂ معلّی کا حصّہ ہے۔

تو اس حدیث سے حطیم کا کعبہ کا حصّہ ہونا ثابت ہوتا ہے، لہٰذا اس کا بھی ویسے ہی طواف ضروری ہوگا جس طرح کہ بیت اللہ شریف کا طواف کیا جاتا ہے، لیکن بایں ہمہ حطیم کی جانب رُخ کر کے نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ کعبہ کی جانب رُخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دلیل قطعی سے ثابت ہوا

---

[1] حطیم بیت اللہ شریف کا وہ حصّہ ہے، جو تعمیر ابراہیمی میں کعبہ کے اندر شامل تھا، مگر قریش مکہ نے جب بیت اللہ کو شہید کر کے دوبارہ تعمیر کیا، تو خرچ کم پڑ جانے کے باعث یہ حصّہ تعمیر میں شامل نہیں کیا گیا، اس کا حکم یہ ہے کہ طواف کے لیئے اس کو شامل کیا جاتا ہے، مگر قبلہ رُو ہوتے وقت فقط بیت اللہ کی عمارت پیش نظر رہتی ہے۔

ہے۔ اور اس کے کعبہ کا حصّہ ہونے کا حکم "خبر واحد" کے ساتھ ثابت ہوا ہے اور خبر واحد پر عمل اسی وقت ضروری ہوتا ہے کہ جب اس پر عمل کرنے سے کسی قطعی حکم پر عمل کرنا متاثر نہ ہوتا ہو اور اگر اس کے برخلاف اس پر عمل کرنے سے قطعی حکم پر عمل کرنا متاثر ہوتا ہو، تو پھر اس پر عمل کرنا ضروری نہیں۔

(۲۲) ڈاڑھی کا خلال کرنا: ڈاڑھی کا خلال کرنا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آداب (مستحبات) میں سے ہے مگر امام ابویوسفؒ کے نزدیک سنت ہے۔ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الآثار میں اسی طرح تفصیل بیان کی ہے۔

امام ابویوسفؒ کی دلیل ایک حدیث ہے جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور اپنی انگلیوں کے ساتھ اپنی ڈاڑھی میں اسطرح خلال فرمایا جیسے گویا وہ کنگھی کے دندانے ہوں"۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ جن صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی تفصیل بیان کی ہے۔

انہوں نے اپنی ڈاڑھیوں میں خلال نہیں کیا۔ اور امام ابویوسفؒ نے جو روایت نقل فرمائی ہے یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اتفاقی فعل ہے۔ لہٰذا اس سے مواظبت (ہمیشگی) کا پہلو نہیں نکلتا۔ اور یہ بات اس کے مسنون ہونے کی دلیل نہیں۔

(۲۳) گردن کا مسح: گردن کے مسح کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، ابوبکر بن الاعمش کے نزدیک یہ سنت اور ابوبکر الاسکاف کے نزدیک یہ آداب میں سے ہے۔

فصل ہشتم

آداب (مستحبات) وضو

وضو کے آداب حسب ذیل ہیں:

(۱) وضو کرنے والا وضو کے لئے کسی اور شخص سے کوئی مدد نہ لے، جیسا کہ حضرت ابوالجنوب سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ "میں نے حضرت علیؓ کو دیکھا کہ وہ وضو کے لئے پانی طلب کر رہے ہیں، میں جلدی سے ان کی طرف دوڑا تاکہ ان کو پانی لا دوں، انہوں نے مجھے دیکھا تو فرمایا اے ابوالجنوب رک جاؤ، اس لئے کہ میں نے حضرت عمر فاروقؓ کو دیکھا کہ وہ وضو کا پانی لے رہے ہیں، میں دوڑ کر گیا تاکہ ان کو پانی دے دوں اس پر حضرت عمر فاروقؓ نے فرمایا اے ابوالحسن ٹھہر جاؤ۔ اس لیے کہ میں نے ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کے لیے پانی لیتے ہوئے دیکھا، تو میں آپ کی طرف دوڑا تاکہ آپ کو پانی لا دوں، تو آپ نے فرمایا اے عمر ٹھہر جاؤ، میں نہیں چاہتا کہ نماز پڑھنے میں کسی سے مدد لوں"۔

(۲) وضو میں نہ اسراف کیا جائے اور نہ بخل، بلکہ وضو کا ادب یہ ہے کہ اسراف اور بخل کے مابین طریقہ اختیار کیا جائے، اس لیئے کہ حق ہمیشہ افراط و تفریط کے مابین ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

خیر الامور اوسطہا۔ سب سے بہتر کام ان میں کا اوسط ہے۔

③ اعضائے وضو کو خصوصاً موسم سرما میں خوب رگڑ رگڑ دھونا، وجہ یہ ہے کہ موسم سرما میں پانی جسم سے دور رہتا ہے۔

④ ہر عضو کے دھوتے وقت منقول دعائیں پڑھنا اور وضو کا بچا ہوا پانی کھڑے ہو کر پینا، بشرطیکہ اس کا روزہ نہ ہو، پھر قبلہ رُو ہو کر یہ دُعا پڑھنا:

اشھد ان لا الٰہ اِلّا اللہ وحدہٗ لا شریک لہٗ واشھد ان محمداً رَّسُوْلُ اللہ۔	میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ اکیلا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت محمدؐ اللہ کے رسول ہیں۔

اور پھر دوسرے وضو کی تیاری کے طور پہ برتنوں کو پانی سے بھر کر رکھ دے ـــ پھر دو رکعات پڑھے اس لیے کہ یہ سب باتیں احادیث میں مذکور ہوئی ہیں کہ آپؐ نے یہ سب افعال ادا فرمائے ہیں ـــ لیکن آپ نے ان امور پر ہمیشگی نہیں فرمائی ـــ یہی سنّت اور ادب (مستحب) کے مابین فرق ہے، سنّت وہ ہے کہ جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ عمل فرمایا، اور اسے ایک یا دو دفعہ کے سوا کبھی نہیں چھوڑا ہو اور وہ بھی کسی نہ کسی مقصد کے لیئے۔ اور ادب (مستحب) وہ عمل ہے کہ جس پر آپ نے ایک دو مرتبہ عمل کیا اور اس پر ہمیشگی اختیار نہیں فرمائی۔

فصل (نہم) نواقضِ وضو (وضو توڑنے والے افعال)

وضو جن باتوں سے خطا ہوتا ہے۔ ان کو مجموعی طور پر "حدث" طاری ہونے کے عنوان سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، اس موضوع پر گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی: (ا) حدث کی ماہیت؛ (ب) حدث کا حکم۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ حدث کی ماہیت:

حدث کی دو اقسام ہیں۔ ایک حقیقی اور دوسری حکمی۔ حقیقی حدث کے متعلق اختلاف ہے، ہمارے تین ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ:

"حدث حقیقی زندہ آدمی کے جسم سے کسی نجاست کا خارج ہونا ہے۔ خواہ یہ نجاست قُبل و دُبر کے راستے سے نکلے یا ان کے علاوہ کسی اور مقام مثلاً کسی چوٹ یا زخم یا ناک سے خون، پیپ کچ لہو اور نفے وغیرہ خارج ہو یا پھر خواہ قبل و دبر سے کوئی شی عادت کے مطابق (Usually) خارج ہو، مثلاً پیشاب، پاخانہ منی، مذی، ودی، حیض و نفاس کا خون، یا غیر عادی مثلاً استحاضہ کا خون وغیرہ۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ زندہ آدمی سے نجاست کا ظاہر ہونا حدث ہے، امام مالکؒ کے ایک

---

[1] حدث کے لغوی معنی کسی نئی شئی کے واقع ہونے (To Happen) کے ہیں مگر اصطلاحاً اس سے مراد بے وضو ہو جانا ہے۔

قول کے مطابق کسی عادی نجاست کا عادی راستے ( ) سے نکلنا حدث حقیقی ہے۔ اس لیے امام مالکؒ کے نزدیک استحاضہ کا خون حدث نہیں، کیونکہ یہ عادت کے خلاف خارج ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدث قبل و دبر کے راستوں میں سے کسی شئی کا خارج ہونا ہے۔ یہی امام مالکؒ کا دوسرا قول ہے۔ ان میں سے جہاں تک امام مالکؒ کے قول (اول) کا تعلق ہے، تو وہ سنت کے خلاف ہے، وہ اس طرح کہ مستحاضہ عورت کے متعلق ارشاد نبوی ہے:

المستحاضة تتوضا لكل صلاة -	استحاضہ والی عورت ہر نماز کے لیے نیا وضو کرے۔
وقوله للمستحاضة توضئي وصلي ان قطر الدم على الحصير قطراً وقوله " توضئي فانه دم عرق انفجر -	اور مستحاضہ کو آپ کا یہ فرمانا: تو ہر نماز کے لیے ایک بار وضو کر لیا کر، پھر خواہ مصلے پر خون کے قطرے گرتے رہیں تو نماز پڑھتی رہ۔ نیز فرمان نبوی "تو وضو کر، اس لیے کہ کسی رگ کا خون ہے۔ جو پھٹ گئی ہے۔"

علاوہ ازیں وہ مقصد جس کی بنا پر دونوں راستوں سے کسی شئی کا خروج حدث کہلاتا ہے، وہ عادی اور غیر عادی خروج میں تفوق کا متقاضی نہیں۔ جیسا کہ آئندہ ذکر ہوگا۔ لہٰذا ان دونوں میں فرق کرنا شرعی دلیل پر اپنا ذاتی فیصلہ مسلط کرنا (تحکم) ہے۔ امام شافعیؒ ایک حدیث سے دلیل پکڑتے ہیں جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی۔ اور پھر اپنا منہ دھولیا۔ کہا گیا کیا آپ نماز کے لیے (دوبارہ) وضو نہیں کریں گے تو آپؐ نے فرمایا کہ قے سے وضو (صفائی) کا یہی طریقہ ہے۔ اور حضرت عمر فاروقؓ کو جب زخم لگا، تو وہ بدستور نماز ادا فرماتے رہے۔ حالانکہ ان کے زخم سے خون بہہ رہا تھا۔ علاوہ ازیں جسم سے نجاست کا نکلنا، جسم سے نجاست کا دور ہونا ہے، اور کسی نجاست کے جسم سے دور ہونے کی صورت میں جسم کیسے پلید ہو سکتا ہے؟ مزید برآں اس سے اعضائے وضو پر حقیقت میں کوئی حدث طاری نہیں ہوتا۔ اور سبیلین (دونوں راستوں) کے متعلق بھی قیاس یہی تھا لیکن وہاں کا حکم عقل سے بالاتر نص سے ثابت ہوا ہے، لہٰذا اسے اپنے مورد تک ہی محدود رکھا جائے گا۔ ہمارا استدلال حضرت ابو امامہ الباہلیؓ کی روایت کردہ ایک حدیث سے ہے۔ جس میں حضرت ابو امامہؓ فرماتے ہیں کہ "میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، تو دیکھا کہ آپ نے کھانے کا ایک لقمہ لیا اور کھا لیا۔ اسی وقت مؤذن آگیا اور نماز کی اطلاع دی۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ وضو؟ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا:

انما علينا الوضوء مما يخرج ليس مما يدخل -	ہم پر وضو تو فقط ان اشیاء سے ہے جو جسم سے خارج ہوتی ہیں، نہ کہ ان اشیاء سے جو جسم میں داخل ہوں۔

آپؐ نے اس حدیث میں وضو کے ٹوٹنے کو جسم سے خارج ہونے والی ہر شئی کے ساتھ، بغیر مخرج کا

لحاظ کیے، مطلق خارج شدہ اشیاء کے ساتھ مشروط فرمادیا۔ البتہ اس حدیث میں جسم سے کسی پاک شی کا نکلنا مراد نہیں ہے لہٰذا نجس اشیاء اس کا مصداق قرار پائیں گی۔ اسی طرح ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتی ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

من قاء او رعف فی صلاتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاتہ مالم یتکلم۔

جس شخص نے نماز کے دوران قے کی یا اس کی نکسیر پھوٹ گئی، تو وہ پلٹ کر جائے اور وضو کر کے دوبارہ اپنی سابقہ نماز کو استوار کرے۔ بشرطیکہ اس دوران اس نے کوئی بات چیت نہ کی ہو۔

یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف دو مسئلوں میں ہماری حجت ہے: اولاً اس میں کہ اگر سبیلین (قبل و دبر) کے علاوہ کسی اور جگہ سے نجاست خارج ہو، تو اس سے وضو فرض ہو جاتا ہے۔ اور دوسرا ــــ یہ کہ اگر دوران نماز حدث لاحق ہو جائے، تو سابقہ نماز کو جاری رکھنا جائز ہے ــــ مروی ہے کہ آپؐ نے فاطمہ بنت حبیش سے فرمایا، کہ تو وضو کرتی رہ، اس لیے کہ یہ خون کسی پھٹی ہوئی رگ سے ہے ــــ اس حدیث میں آپؐ نے فاطمہؓ کو وضو کرنے کا حکم دیا اور وجہ (علت) یہ بیان فرمائی کہ جسم کی کوئی رگ پھٹ گئی ہے اور یہ وجہ نہیں بیان فرمائی کہ چونکہ یہ خون ایک مخرج (راستے) سے نکل کر آرہا ہے ــــ اسی طرح حضرت تمیم داریؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

الوضوء من کل دم سائل۔ وضو ہر بہنے والے خون سے کرنا ضروری ہے۔

اس موضوع پر اتنی روایات منقول ہیں کہ وہ درجۂ استفاضہ (شہرت) کو جا پہنچتی ہیں، یہاں تک کہ دس صحابہ کرامؓ کا مسلک ہمارے مسلک کے مطابق مروی ہے۔ ان میں حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عبداللہؓ بن مسعود، عبداللہ بن عمرؓ، ثوبانؓ، ابوالدرداءؓ اور ایک قول کے مطابق زید اور دسویں صحابی حضرت زیدؓ بن ثابت اور ابو موسیٰ الاشعریؓ تھے۔ یہ دس کے دس صحابہ کرامؓ صحابہ میں سے سب سے زیادہ فقیہ تھے اور انہی کے اقوال کی عام طور پر تقلید کی جاتی ہے، لہٰذا ان کی اتباع کرنا ضروری ہوگا ــــ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عشرہ مبشرہ کا مسلک ہے؛ علاوہ ازیں سبیلین (قبل و دبر) سے کسی نجاست کا خارج ہونا اس لیے ذریعۂ حدث قرار پاتا ہے۔ کیونکہ اس سے جسم کا ظاہری حصہ بھی پلید ہو جاتا ہے۔ وہ یوں کہ جس جگہ سے وہ نجاست خارج ہوتی ہے وہ جگہ لازماً اس نجاست کے ساتھ ملوث ہو جاتی ہے لہٰذا ضرورۃً اس کی طہارت زائل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ نجاست اور طہارت دونوں آپس میں ایک دوسری کی ضد ہیں۔ پس ایک ہی جگہ میں اور ایک ہی وقت میں ان دونوں کا جمع ہونا ممکن نہیں۔ پھر جب اس کے ظاہری بدن سے طہارت زائل ہوگئی تو وہ اللہ تعالیٰ کی حمد و مناجات پر مشتمل نماز ادا کرنے کے قابل نہ رہا۔ لہٰذا اس جگہ کی پانی کے ذریعے طہارت کرنا ضروری ہوگا، تاکہ وہ نماز کا اہل بن سکے ــــ امام شافعیؒ نے جو روایت بیان کی ہے وہ اس بات کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ آپؐ نے قے منہ بھر کر نہ کی ہو ــــ اسی طرح وضو کا لفظ بھی محض منہ دھونے کے لیے استعمال ہوتا ہے، بنا بریں یہ روایت یہ احتمال رکھتے ہوئے یا ہماری تاویل پر منطبق ہوتے ہوئے امام شافعیؒ

کے لیے حجت نہیں ہو سکتی۔ یوں تمام دلائل کے مابین موافقت بھی قائم ہو جاتی ہے ـــ جہاں تک حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کا تعلق ہے، تو اس روایت میں یہ بات قطعاً مذکور نہیں ہے کہ انہوں نے نیا وضو کیے بغیر نماز ادا کی ہو؛ بلکہ اس کے متعلق یہ احتمال ہے کہ انہوں نے خون کے بہتے رہنے کی حالت میں وضو کر کے نماز ادا کی ہو، اور اس قسم کی صورت حال میں، ہمارا بھی یہی مسلک ہے، جیسا کہ استحاضہ والی عورت کے لیے یہی حکم ہے۔ رہا امام شافعی کا یہ کہنا کہ "نجاست کا بدن سے خارج ہونا تو نجاست کا زائل ہونا ہے۔ اس سے ناپاکی کیسے ثابت ہوتی ہے" مسلّم ہے کہ واقعی اس سے کچھ باطنی نجاست خارج ہو جاتی ہے، لیکن اس میں بھی شبہ نہیں کہ اس میں جسم کا بیرونی حصہ نجاست آلود ہو جاتا ہے، کیونکہ جتنے حصۂ جسم سے نجاست زائل ہوتی ہے، اتنے ہی حصے سے طہارت بھی ختم ہو جاتی ہے اور انسانی جسم نجاست اور طہارت کے مسئلے میں "تقسیم پذیر" نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اس کے متعلق عزیمت تو سارے بدن کا غسل تھا، لیکن فقط اعضائے وضو کے دھونے کا حکم رخصت، آسانی اور دفع حرج کے لیے ایک طرح سے سارے جسم کے دھونے کے قائم مقام ہے اور اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ طہارت کا یہ حکم عقل کے عین مطابق ہے۔ اسی لیے اسے ہر زخم یا چوٹ تک وسیع کیا جا سکتا ہے۔ پھر جہاں تک امام شافعیؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ "اعضائے وضو پر کوئی نجاست نہیں" تو یہ بات درست نہیں ہے، اس لیے کہ اگرچہ ہمارا مشاہدہ اس کا ادراک نہیں کر سکتا لیکن بہرحال ان پر ایک قسم کی حقیقی اور معنوی نجاست موجود ہوتی ہے۔ اور یہی ناپاکی حدث ہے۔ جیسا کہ خلافیات (اختلافی مسائل) کے ضمن میں یہ بات خوب معلوم ہے۔

ب۔ **حدث کا حکم** اور جب "حدث" کی ماہیت اچھی طرح معلوم ہو گئی۔ تو اس پر بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جب پیشاب یا پاخانے میں سے کوئی شی مخرج (جائے خروج) کے سرے پر ظاہر ہو جائے، تو اس سے فوراً طہارت باطل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ حدث یعنی "خروج نجاست" پایا گیا ہے، جو اس کے اندرونی حصے سے بیرونی حصے میں ظاہر ہونے کا نام ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مخرج (جائے خروج) کا سرا جسم کا ظاہری حصہ ہے، کیونکہ پیشاب کی اصل جگہ "مثانہ" ہے۔ اور پاخانے کی اصل جگہ بھی پیٹ کے اندر ہے۔ جسے قولون (آنت) کہا جاتا ہے۔ اور پھر خواہ وہ نجاست مخرج سے تھوڑی ظاہر ہوئی ہو یا زیادہ، اور خواہ وہ وہاں سے بہہ پڑے یا نہ بہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ـــ یہی حکم، منی، ودی، مذی، حیض و نفاس اور استحاضہ کے خون کا ہے۔ اس لیے کہ یہ تمام کی تمام، جیسا کہ انواع نجاست میں ذکر آیا، نجاستیں ہیں اور سب ایک مقام سے دوسرے مقام تک منتقل ہوتی ہیں ـــ جن میں زندہ آدمی سے نجاست کے خروج والا اصول پایا جاتا ہے۔ اس لیے وہ ذریعہ حدث ہوں گی، البتہ ان میں سے بعض ناپاکیاں ایسی ہیں کہ جن سے غسل واجب ہوتا ہے، مثلاً مذی، ودی اور استحاضہ کا خون وغیرہ جیسا کہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ ان کا ذکر آئے گا ـــ اسی طرح بچے کی ولادت، کیڑے، پتھری اور گوشت وغیرہ کا نکلنا، پھر حقنہ کے، جسم میں چھپنے کے بعد باہر نکلنے کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ اشیاء اگرچہ بذات خود پاک ہیں لیکن ان کے ساتھ کچھ نہ کچھ ناپاکی ضرور ہوتی ہے، جو ان کے ساتھ خارج ہوتی ہے۔ اور نجاست کا تھوڑا حصہ بھی اگر سبیلین (قبل و دبر) سے خارج ہو، تو وہ ناپاکی قرار پاتا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح پیٹھ سے ہوا کا خارج ہونا بھی موجب

حادث ہے، وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ہوا فی نفسہٖ پاک ہے، لیکن یہ ہوا بھی تھوڑی بہت نجاست سے خالی نہیں ہوتی، اس لیے کہ یہ ہوا نجاستوں والی جگہ سے اٹھتی ہے۔ ارشاد نبوی ہے کہ:

لا وضوء الا من صوت او ریح	وضو کرنا ریح خارج ہونے کی آواز یا بدبو کی بنا پر لازم ہوتا ہے

ایک اور حدیث نبوی ہے:

ان الشیطن یاتی احدکم فینفخ بین الیتیہ فیقول احدثت احدثت فلا ینصرفن حتی یسمع صوتا او یجد ریحا۔	شیطان تم میں سے کسی ایک کے پاس آتا ہے، اور اس کی سرین میں پھونکتا ہے، پھر کہتا ہے کہ تیرا وضو خطا ہو گیا تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک وضو کے لیے نہ مڑے جب تک کہ وہ (ریح خارج ہونے کی) آواز نہ سنے یا وہ بدبو نہ محسوس کرے۔

اور جہاں تک اس ہوا کا تعلق ہے۔ جو عورت اور مرد کی اگلی شرمگاہ سے خارج ہوتی ہے، تو اس کا ذکر ظاہر روایت میں نہیں ملتا۔ امام محمدؒ سے روایت کی گئی ہے کہ اس پر بھی وضو ہے، مگر الکرخی فرماتے ہیں کہ اس پر وضو نہیں۔ ہاں البتہ اگر عورت کی شرمگاہ مفضاۃ ہو اور اس میں سے بدبودار ہوا خارج ہو تو مستحب ہے کہ وہ وضو کرے۔ امام محمدؒ سے منقول روایت کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک (مرد و عورت کا اگلا حصہ) دبر کی طرح نجاست کا راستہ ہے۔ تو ان میں سے خارج شدہ ہوا سرین سے خارج شدہ ہوا کی مانند ہے، لہٰذا یہ ذریعہ حدث ہوگی جبکہ الکرخی کا استدلال یہ ہے کہ ہوا فی نفسہٖ ذریعۂ حدث نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ ذاتی طور پر پاک ہوتی ہے، اور کسی طاہر شی کے خارج ہونے سے طہارت باطل نہیں ہوتی۔ اس کے بجائے طہارت اس وقت باطل ہوتی ہے کہ جب ناپاکی کے اجزاء خارج ہوں جب کہ عورت کی شرمگاہ (مقام وطی) پیشاب کا راستہ نہیں ہے، لہٰذا وہاں سے جو ہوا خارج ہوگی اس کے ساتھ نجاست کے اجزاء متصل نہ ہوں گے۔ مگر عورت کے مفضاۃ ہونے کی صورت میں عورت کے پیشاب کا راستہ اور وطی کا مقام دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اس صورت میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ ہوا پیشاب کے راستے سے خارج ہوئی ہے۔ بنا بریں اس کے لیے وضو کرنا مستحب ہے واجب اس لیے نہیں کہ اس کی طہارت یقینی طور پر ثابت شدہ ہے۔ جو محض شک و شبہ کی بنا پر ختم نہیں ہو سکتی بعض فقہا فرماتے ہیں کہ مرد کے ذکر سے ہوا کا خارج ہونا ممکن ہی نہیں۔ یہ تو محض اختلاج (وہم) کی ایک مرض ہے جسے انسان ہوا تصور کر لیتا ہے۔ بہر حال یہ سبیلین (قبل و دبر) سے خارج ہونے والی اشیاء کا حکم ہے۔ جہاں تک سبیلین کے علاوہ کسی اور جگہ سے خروج نجاست کا تعلق ہے، مثلاً پھوڑے یا زخم وغیرہ سے۔ تو اس کے متعلق حکم یہ ہے کہ اگر تو خون کچ لہو اور پیپ زخم کے سرے سے بہہ پڑے۔ تو ہمارے نزدیک وضو ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ حدث، یعنی نجاست کا، باطنی حصہ سے خارجی حصے کی طرف نکلنا، پایا گیا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وضو ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ سبیلین سے خروج نجاست نہیں ہوا امام زفرؒ کے نزدیک خواہ زخم کے سرے سے بہے بہر صورت وضو ٹوٹ جاتا ہے، ان کے اس حکم کی بنیاد ان کے بیان کردہ اصول پر ہے، چنانچہ اگر خون زخم کے سرے پر ظاہر ہو جائے۔ لیکن وہ ادھر ادھر نہ ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس کا وضو ساقط نہ ہوگا، لیکن امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ساقط

ہو جائے گا۔اس لیے کہ ان کے نزدیک حدث حقیقی کا مفہوم زندہ آدمی سے نجاست کا ظاہر ہو جانا ہے، اور زیر بحث صورت میں نجاست ظاہر ہو چکی ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ سبیلین (قبل ودبر) میں نجاست کے محض ظاہر ہونے سے حدث لاحق ہو جاتا ہے، خواہ نجاست اپنی جائے خروج سے ادھر ادھر بہے یا نہ بہے۔تو اس طرح قبل ودبر کے علاوہ بھی یہی اصول معتبر ہو گا۔ہمارا استدلال یہ ہے کہ نجاست کا محض ظاہر ہونا کسی جگہ بھی ذریعہ حدث نہیں ہے ـــ رہا سبیلین کا معاملہ، تو وہاں بلاشبہ نجاست کا اس وقت اعتبار کیا جاتا ہے، جب وہ جائے خروج پر ظاہر ہو جائے، لیکن ایسا محض ظہور کی بنا پر نہیں، بلکہ خروج کی بنا پر ہوتا ہے۔اور خروج "نجاست کے ایک مقام سے دوسرے مقام پر منتقل ہونے" کا نام ہے۔جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔تو اسی طرح اس مقام میں بھی یہی اصول مؤثر ہو گا۔اور خون جب تک اپنی جگہ سے ادھر ادھر نہ بہے اس وقت تک وہ اپنے مقام پر ہی متصور ہوتا ہے کیونکہ انسانی جسم خون اور رطوبتوں کا مقام ہے، اس سے قبل وہ کھال کے ذریعے چھپا ہوا تھا اور کھال کے پھٹنے سے اس کا پردہ زائل ہو جاتا ہے، لہٰذا یہاں خون کا اپنی جگہ سے منتقل ہونا ثابت نہیں ہوتا۔پھر جب تک نجاست اپنے مقام میں رہے اس وقت تک جسم کے پلید ہونے کا فیصلہ نہیں دیا جا سکتا۔چنانچہ پیٹ میں نجاستوں کے ہوتے نماز کا جائز ہونا بھی یہی دلیل ہے۔تو جب خون زخم کے سرے سے بہہ پڑے، تو تب یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا ہے، لہٰذا اس پر خروج نجاست کا اطلاق درست ہو گا اور قبل ودبر کی حد تک نجاست کا ظہور بھی درحقیقت نجاست کا منتقل ہونا ہے۔جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اسی طرح قے کا منہ بھر کا نکلنا بھی، موجب حدث ہے اور اگر قے منہ بھر کر نہ ہو، تو وہ موجب حدث نہ ہو گی۔امام زفرؒ کے نزدیک "قے" خواہ منہ بھر کر ہو، یا منہ بھر کر نہ ہو، وہ دونوں صورتوں میں موجب حدث ہے ان کے ہاں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک منہ کو "ظاہر" کی حیثیت حاصل ہے اور دلیل یہ ہے کہ روزے دار اگر کلی کر لے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، تو جب قے منہ تک پہنچ گئی ہو تو ان کے اصول کے مطابق زندہ آدمی سے نجاست کا خروج پایا گیا، لہٰذا وہ موجب حدث ہو گی۔ہمارا موقف یہ ہے کہ منہ کی دو حیثیتیں ہیں: ظاہر کے ساتھ اسے جسم کے ظاہری حصے کی حیثیت حاصل ہے، جیسا کہ امام زفرؒ نے بیان کیا اور باطن کے ساتھ اسے باطنی حصے کی حیثیت حاصل ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر روزے دار اپنا تھوک نگل لے، تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، لہٰذا قے کا منہ تک آنا ذریعہ حدث نہیں ہے۔کیونکہ اس صورت میں نجاست جسم کے ایک باطنی حصہ سے دوسرے باطنی حصے کی طرف منتقل ہوئی ہے، جبکہ ذریعہ حدث تو قے کا منہ سے باہر نکلنا ہے، کیونکہ اسی صورت میں نجاست کا باطنی حصے سے ظاہری حصے کی جانب منتقل ہونے کا اصول پایا جاتا ہے۔اور یہ بات قے کے چھوٹا ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہوتی۔اس لیے کہ اسے واپس لوٹانا اور روکنا ممکن ہوتا ہے۔یوں یہ قے اپنی ذاتی طاقت کے ساتھ باہر نہیں نکلتی، بلکہ خود نکالنے (اخراج) سے نکلتی ہے۔ لہٰذا اس جگہ نجاست کے جائے خروج سے بہنے کا اصول نہیں پایا گیا۔اور بڑی قے ہونے کی صورت میں مذکورہ اصول پایا جاتا ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اس قے کو روکنا اور واپس لے جانا ممکن ہوتا ہے۔یوں یہ قے اپنی ذاتی طاقت سے باہر آتی ہے۔جسم کی طاقت (نکالنے) سے نہیں۔لہٰذا یہاں "نجاست کے جائے خروج سے بہنے" کا اصول پایا گیا۔

اس مسئلے پر ہم دوبارہ نئے سرے سے گفتگو کرنا چاہیں گے۔ صورت حال یہ ہے کہ امام زفرؒ کی اصل دلیل ایک حدیث نبوی "القلس حدث" ہے (یعنی قے حدث ہے) کہ اس حدیث نبوی میں چھوٹی یا بڑی قے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ علاوہ ازیں "حدث" خروج نجاست کا نام ہے۔ اور یہ بات یہاں موجود ہے، اس لیے کہ چھوٹی قے بھی جسم سے باہر آتی ہے اور بڑی قے بھی۔ لہٰذا اس جگہ قے کا چھوٹا یا بڑا ہونا قبل و دبر سے اخراج نجاست کی طرح مساوی حیثیت کا حامل ہے۔ ہمارا استدلال حضرت علیؓ کی موقوف مرفوع دونوں طریقوں سے روایت کردہ اس حدیث نبوی سے ہے کہ جس میں مذکور ہے کہ "آپ نے ایک مرتبہ احداث (نواقص وضو) کا ذکر کیا۔ تو اس میں فرمایا" اودسعة تملا الفم " (یعنی یا معدہ بھر کر قے ہو) اگر چھوٹی قے بھی ذریعہ حدث ہوتی، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسے بھی من جملہ "احداث" کے شمار فرماتے۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے، جو امام زفرؒ نے نقل کی ہے، تو اس سے بھی منہ بھر کے قے مراد ہے، اس لئے کہ مطلق لفظ کو "معروف مفہوم" پر محمول کیا جاتا ہے اور "قے" کا معروف مفہوم "منہ بھر کر قے" ہی ہے یا بالفاظ دیگر دونوں احادیث میں تطبیق اور موافقت پیدا کرنے کے لیے مذکورہ حدیث کو بھی اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ تاکہ دونوں روایات کو باہمی تناقض سے بچایا جائے۔ امام زفرؒ کے اس قول کو "کہ چھوٹی قے کی صورت میں بھی خروج نجاست" کا مفہوم پایا جاتا ہے، اگر درست بھی تسلیم کر لیا جائے، تو ہم جواباً یہ کہہ سکتے ہیں کہ چھوٹی قے کے ضمن میں ضرورت (مجبوری) بھی ہے، اس لیے کہ کوئی انسان بھی خاص طور پر جب پیٹ بھرا ہوا ہو، یا جسے کھانسی ہو، اس سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ اور اگر اسے ذریعہ حدث قرار دیا جائے۔ تو لوگ حرج (تنگی) میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ہم پر دین کے معاملے میں کوئی تنگی روا نہیں رکھی[۱]۔ اور اس قسم کی کوئی ضرورت قبل و دبر کے معاملے میں ہرگز نہیں۔ آگے قے خواہ زرد ہو یا کھانے پر مشتمل ہو یا خالص پانی پر حکم میں کوئی فرق نہیں۔ اس لیے کہ حدث خروج نجاست کا نام ہے اور فی الوقت کھانا یا پانی بھی ناپاک ہو چکا ہوتا ہے، کیونکہ وہ معدہ کی نجاستوں سے مخلوط ہو کر باہر نکلتا ہے۔

ظاہر روایت میں "منہ بھر ہونے والی قے" کی تعریف مذکور نہیں۔ ابو علی الدقاق[۲] اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ "جو قے انسان کو بات چیت سے روک دے وہ منہ بھر کر ہے۔" حسن بن زیاد کا قول ہے کہ "جس قے کو انسان روکنے یا واپس لانے پر قادر نہ ہو وہ قے منہ بھر کر ہے۔" اسی موقف کی تائید شیخ ابو منصور نے کی ہے۔ اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے انسان جب قے کے روکنے یا اس کے واپس کرنے پر

---

[۱] یہ اشارہ ہے۔ سورۃ الحج کی آیت ۷۸، کے مضمون کی طرف، جہاں ارشاد ہے: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ: یعنی اللہ تعالیٰ نے تم پر دین کے معاملے میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔

[۲] ابو علی الدقاق اپنے زمانے کے عالم فاضل اور نامور فقیہ تھے۔ آپ کا زمانہ تیسری صدی ہجری ہے اور موسیٰ بن نصر رازی کا شاگرد امام محمدؒ کے تربیت یافتہ تھے، الدقاق لقب کی وجہ یہ ہے کہ وہ آٹا بیچا کرتے تھے۔

قادر ہو تو اس کا خروج اپنی ذاتی طاقت سے نہیں بلکہ متعلقہ فرد کی قوت سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں وہ بہنے والی نجاست کے "زمرے میں نہ آئے گی۔ اور انسان جس قے کے روکنے یا واپس کرنے پر قادر نہ ہو، وہی قے اپنی اصل طاقت سے باہر نکلنے کی بنا پر خود بہنے والی نجاست کے حکم میں شامل ہوتی ہے"؛ یوں حکم کا دار و مدار بدستور سیلان (نجاست کے بہنے) پر رہتا ہے۔

اگر کوئی شخص متعدد بار تھوڑی تھوڑی قے کرے۔ تو آیا اسے جمع کیا جائے گا۔ یا نہیں؟ اور آیا اسے حدث شمار کیا جائے گا یا کہ نہیں۔ اس مسئلے کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ البتہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر یہ کئی بار قے ایک ہی مجلس میں ہو، تو اسے جمع کیا جائے گا، ورنہ نہیں۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ سب ایک ہی متلی سے ہوں تو ان کو جمع کیا جائے گا، ورنہ نہیں۔ اور ابو علی الدقاقؒ کا قول ہے کہ قے جیسے کیسے ہی ہو ان سب کو جمع کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں مختلف اشیاء کو جمع کرنے کے لیے "مجلس" مسلّمہ حیثیت رکھتی ہے۔ جیسے کہ خرید و فروخت اور سجدہ تلاوت وغیرہ کی صورت میں اس کی اہمیت نمایاں ہے۔ البتہ امام محمدؒ کا قول زیادہ واضح ہے، اس لیے کہ مجلس کا اعتبار بحیثیت مقام اور جگہ کے ہوتا ہے اور "متلی" کا اعتبار اس کے سبب کی بنا پر ہے، اور کسی شی کا وجود اس کے سبب کی جانب منسوب ہوتا، اس کے مقام کی طرف نہیں۔

اگر خون ناک کے نرم حصے سے یا کان کے سوراخ سے بہ نکلے۔ تو تب بھی وہ خروج نجاست یعنی نجاست کے باطن سے ظاہر کی جانب منتقل ہونے کی بناء پر ذریعہ حدث ہو گا: امام محمدؒ نے غیر مختون شخص کے متعلق یہ ذکر کیا ہے کہ "اگر پیشاب یا مذی اس کے ذکر میں سے نکل کر، اس کے غیر مختون حصے (قلفہ) میں ٹھہر جائے۔ تو اس پر بھی وضو لازم ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے عورت کے جسم سے مذی یا پیشاب نکل کر اس کی شرمگاہ میں ہی رہ جائے اور باہر نہ نکلے۔

اور اگر کسی نے اپنے ذکر[1] کے سرے پر روئی لپیٹی۔ اور روئی کا اندرونی حصہ بھیگ گیا۔ تو وضو باطل نہ ہو گا، اس لیے کہ نجاست ابھی باہر نہیں نکلی۔ اور اگر تری باہر کی جانب ظاہر ہو جائے تو پھر یہ دیکھا جائیگا کہ آیا روئی ذکر کے اوپر چڑھی ہوئی ہے۔ یا سرے کے برابر ہے، مؤخر الذکر صورت ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، اس لیے کہ نجاست کا خروج ثابت ہو گیا ہے اور اگر اس سے نیچے ہو، تو وضو ساقط نہ ہو گا، اس لیے کہ خروج ابھی ثابت نہیں ہوا۔ اور اگر کسی عورت نے اپنی شرمگاہ پر روئی لپیٹی تو اگر اس نے یہ روئی اپنی شرمگاہ کے خارجی حصے پر لپیٹی ہو۔ اور اس روئی کا اندرونی حصہ بھیگ جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر اس کی تری باہر کی جانب ظاہر نہ ہو۔ تو وضو ساقط نہ ہو گا، اس لیے کہ عورت کی شرمگاہ کا خارجی حصہ سرین کے دو حصوں کی طرح ہے، لہٰذا خروج پایا گیا۔ اور اگر اس نے روئی شرمگاہ کے اندرونی حصے میں رکھی۔ پھر اس روئی کا اندرونی حصہ بھیگ جائے۔ تو وہ ذریعہ حدث نہ ہو گا۔ اس لیے کہ خروج نجاست نہیں ہوا۔ اور اگر تری خارجی حصے تک وسیع ہو جائے۔ تو اگر روئی عورت کی شرمگاہ کے اوپر تک یا برابر تک ہے۔ تو وہ ذریعہ حدث ہو گی۔ کیونکہ نجاست کا خروج ثابت ہو گیا ہے۔ اور اگر روئی اس سے نیچے ہے۔ تو خروج نہ ہونے کی بنا پر وہ تری ذریعہ حدث نہ ہو گی۔ یہ تمام احکام اس وقت

---

[1] مردانہ شرمگاہ۔

ہیں کہ جب روئی اس جگہ سے ساقط نہ ہو، اور اگر روئی وہاں سے ساقط ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں وہ حدث یا حیض کی علامت ہوگی، خواہ روئی کا خارجی حصہ بھیگے، یا اس کا داخلی حصہ، اس لیے کہ نجاست کا خروج پایا گیا ہے۔

اور اگر کسی شخص کے ناک میں زخم ہو، اور خون زخم کے سرے سے بہہ پڑے۔ تو اگرچہ یہ خون ناک کے نتھنوں سے باہر نہ بھی نکلا ہو، تب بھی وہ ذریعہ حدث ہوگا، اس لیے کہ خون کا اپنی جگہ سے سیلان (بہنا) پایا گیا ہے۔ اور اگر کسی شخص نے تھوکا اور اس کے تھوک میں خون نکل آیا، اگر تو کھنکھار پر تھوک کا غلبہ ہو، تو وہ ذریعہ حدث نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس صورت میں یہ خون اپنی ذاتی قوت سے باہر نہیں نکلا، اور اگر اس پر خون کا غلبہ ہو۔ تو وہ ذریعۂ حدث ہوگا۔ اس لیے کہ اگر تھوک غالب ہو، تو خون گویا اپنی طاقت سے باہر نہیں نکلا، اس لیے وہ خون بہنے والا شمار نہ ہوگا۔ اور اگر خون تھوک پر غالب ہو تو گویا خون اپنی ذاتی طاقت سے باہر آیا ہے۔ لہٰذا یہ خون بہنے والا قرار دیا جائے گا۔ پھر اگر دونوں اجزاء ایک جیسے ہیں تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ ذریعہ حدث نہ ہوگا۔ لیکن استحسان کا تقاضا اس کے ذریعہ حدث ہونے کا ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جب تھوک اور خون دونوں مساوی ہوں۔ تو وہاں یہ احتمال بھی ہے کہ خون اپنی ذاتی طاقت سے باہر نکلا ہے، اور یہ بھی ہے کہ وہ تھوک کی طاقت سے باہر نکلا ہے، لہٰذا محض شک کی بنا پر وہ ذریعۂ حدث نہ ہوگا۔ جب کہ استحسان کی دو وجوہات ہیں: ایک وجہ یہ ہے کہ جب تھوک اور خون دونوں برابر ہوں تو گویا دونوں باہم متعارض ہیں۔ لہٰذا ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کے تابع بنانا ممکن نہیں۔ اسی لیے ان میں سے ہر ایک کو اس کی مستقل حیثیت دی جائے گی۔ یوں خون کو طبعی طاقت سے نکلنے والا تصور کرتے ہوئے اسے سائل یعنی بہنے والا، قرار دیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اشتباہ کے وقت احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور احتیاط اسی صورت میں ہے جو ہم نے بیان کی۔

اور اگر خون زخم کے سرے پر متعدد بار ظاہر ہو۔ اور متعلقہ فرد نے ہر بار اسے پونچھ ڈالا ہو، تو اگر وہ اتنی مقدار میں ہو کہ اگر اس کو بحالہ رہنے دیا جاتا تو وہ بہہ پڑتا تو وہ ذریعہ حدث ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ حکم اس کے بہنے (سیلان) کے ساتھ مشروط ہے: اور اگر اس نے خون پر راکھ یا مٹی ڈال دی جس نے اسے چوس لیا، یا اس نے اس پر پٹی باندھ دی اور وہ خون سے تر ہو گئی۔ اور خون اس میں سے رسنے لگا، تو فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ ذریعہ حدث ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں خون "بہنے والا" ہے۔ اور اگر وہ پٹی دو حصوں میں ہو، اور ان میں سے ایک حصہ خون سے آلودہ ہو جائے، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر کوئی کیڑا یا گوشت شرمگاہ سے نیچے گر پڑے، تو وہ ذریعہ حدث نہ ہوگا، اور اگر وہ قبل و دبر سے خارج ہو، تو ذریعہ حدث ہوگا۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے وہ کیڑا جو قبل و دبر میں سے خارج ہو، تو وہ فی نفسہٖ ناپاک ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی پیدائش نجاستوں سے ہوئی ہے، اور وہ چونکہ خود باہر نکلا ہے اور نجاست کا باہر نکلنا ذریعہ حدث ہے، لہٰذا اس سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ بخلاف زخم سے خارج ہونے والی شئے کے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کی ولادت گوشت سے ہوئی ہے اور گوشت فی نفسہٖ پاک ہے۔ اور ناپاک تو اس پر موجود رطوبتیں ہیں، وہ نہیں،

اور یہ رطوبتیں کیڑے کے ساتھ باہر نکلی ہیں، اپنے آپ نہیں لہٰذا اس جگہ خروج نجاست والا مسئلہ نہیں پایا گیا۔ اور اگر اس نے اپنے دانتوں میں خلال کیا اور خلال کرنے سے خلال کے سرے پر کچھ خون ظاہر ہوگیا تو یہ ذریعۂ حدث نہ ہوگا، اس لیے کہ یہ خون خود بخود نہیں نکلا۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی جگہ دانت مارا جس سے اس کے دانتوں پر خون کا نشان ظاہر ہوگیا۔ تو تب بھی وضو ساقط نہ ہوگا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

علیٰ ہذا القیاس اگر کسی نے ناک میں دوا ڈالی، وہ دوا دماغ تک جا پہنچی پھر وہاں سے وہ دوا ناک یا کان کے راستے باہر نکل آئی۔ تو تب بھی "حدث" لاحق نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ دماغ نجاستوں کا مقام نہیں ہے۔ اور اگر وہ دوا منہ کے راستے سے باہر نکلی، تو الکرخی نے ذکر کیا ہے کہ یہ ذریعہ حدث نہ ہوگا۔ وجہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور علی بن الجعد[1] امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کا حکم بعینہٖ قے کا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دماغ سے اترنے والی کوئی شئ اس وقت تک منہ کے راستے سے باہر نہیں آسکتی۔ جب تک کہ وہ معدہ میں نہ پہنچے؛ اور اگر کسی نے بلغم والی قے کی۔ تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک ذریعہ حدث نہ ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں وہ ذریعہ حدث ہوگی ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ معدہ سے اٹھ کر منہ کے راستے باہر نکلنے والی بلغم کے متعلق امام ابو یوسفؒ کا بھی وہی مسلک ہے۔ جو تمام ائمہ کا ہے اور دماغ سے نیچے اترنے والی بلغم کے بارے امام ابو حنیفہ و امام محمدؒ کا وہی قول ہے جو دیگر ائمہ کا ہے۔ کہ وہ ذریعہ حدث نہیں ہے۔ جبکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ دماغ سے نیچے اترنے والی بلغم کے متعلق تو سب کا اتفاق ہے کہ وہ ذریعہ حدث نہیں۔ البتہ معدہ سے اوپر اٹھنے والی بلغم کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بلغم نجس ہے، کیونکہ اب یہ نجاستوں سے مخلوط ہو کر آئی ہے۔ اس لیے کہ معدہ نجاستوں کا مخزن ہے، لہٰذا وہ ذریعہ حدث ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے کھانے کی یا پانی کی قے کی؛ جبکہ دوسرے دونوں ائمہ کا استدلال یہ ہے کہ بلغم ایک صیقل شدہ شئ ہے، اسی لیے کوئی اور نجاست اس کے ساتھ پیوست نہیں ہوتی، لہٰذا وہ طاہر ہوگی۔

علاوہ ازیں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ اقدس سے لوگوں کا یہ معمول[2] چلا آتا ہے کہ وہ بلغم اپنی چادروں اور آستینوں سے صاف کرتے ہیں اور اس کو کبھی بھی بری نظر سے نہیں دیکھا گیا۔ تو گویا اس کی طہارت پر ایک طرح امت کا اجماع ہے۔ اور ابو منصور نے ذکر کیا ہے کہ درحقیقت اس مسئلے میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ کا جو معدہ سے اٹھنے والی بلغم کے متعلق قول ہے، وہ جمہور کے مطابق ہے۔ کیونکہ وہ ناپاک ہوتی ہے۔ پھر یہاں امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے جس مسلک کا ذکر ہے، ان کا یہ مسلک۔ حلق اور پھیپھڑوں کے اطراف سے اٹھنے والی بلغم کے متعلق ہے، وہ بالاجماع حدث نہیں ہے۔ کیونکہ وہ پاک ہوتی ہے، لہٰذا اگر بلغم کھانے وغیرہ کے ساتھ مخلوط نہ ہو، بلکہ صاف ہو؛ تو اس سے یہ پتہ چلے گا کہ وہ معدہ سے اٹھ کر نہیں آئی، تو وہ پاک ہوگی۔ اور

---

[1] علی بن جعد بن عبید جوہری البغدادی (۱۳۶-۲۳۲ھ) امام ابو یوسف کے شاگرد اور اپنے زمانے کے مشہور فقیہ تھے۔

[2] یہ عمل انفرادی حیثیت سے مسلم ممالک میں موجود رہا ہے۔ شریعت کی جانب سے ایسی کوئی ہدایت نہیں ملتی۔ لہٰذا اس عمل کو "مسلم تہذیب" میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔

ذریعہ حدث نہ ہوگی۔اور اگر وہ کھانے وغیرہ کے ساتھ مخلوط ہو۔ تو یہ اس کے معدہ سے ہو کر آنے کا ثبوت ہوگا۔ لہٰذا وہ ناپاک اور ذریعہ حدث ہوگی۔ اور یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

اگر کسی شخص کو خون کی قے آئے۔ تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کا ظاہر روایت میں صراحت کے ساتھ کوئی ذکر نہیں ہے۔ البتہ المعلیٰ نے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ سے روایت کی ہے کہ ایسی قے اگرچہ تھوڑی ہی ہو، پھر خواہ وہ ٹھوس ہو یا مائع، بہر صورت موجب حدث ہوگی۔ حسن بن زیاد ان دونوں سے یہ نقل کرتے ہیں کہ اگر وہ قے مائع ہو تو خواہ کم ہو یا زیادہ موجب حدث ہوگی۔ اور اگر جمے ہوئے خون کی ہو تو اس وقت تک موجب حدث نہ ہوگی۔ جب تک کہ وہ منہ بھر کر نہ آئے۔ ابن رستم نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی ہے کہ بہر صورت جب تک منہ بھر کر نہ ہو، موجب حدث نہ ہوگی۔ ہمارے بعض مشائخؒ نے امام محمدؒ ہی کی روایت کو درست قرار دیا ہے، اور المعلی اور حسن کی روایات سے، جو قلیل مائع قے کے بارے میں ہیں۔ دونوں ائمہ کرام کا اس سے رجوع ثابت کیا ہے۔ اسی رائے کو ہمارے استاد (شیخ) نے بھی قابل اعتماد سمجھا ہے۔ اس لیے کہ یہی رائے ہمارے ائمہ کرام کے "خروج نجاست کے اصول" کے مطابق ہے۔ کیونکہ حدث خروج نجاست سے ہی عبارت ہے، جبکہ قلیل قے خروج نجاست کے ضمن میں نہیں آتی جیساکہ اوپر گذرا۔ اور امام محمدؒ نے جامع الصغیر میں اسی رائے کی طرف بغیر کسی اختلاف کے اشارہ کیا ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں:

"جب کوئی شخص منہ بھرنے سے کم قے کرے، تو اس سے وضو ساقط نہیں ہوتا۔"

یہاں انہوں نے خون وغیرہ میں کوئی امتیاز نہیں کیا۔ جب کہ اکثر مشائخؒ نے اس اختلاف کو درست قرار دیا ہے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے کو صحیح گردانا ہے، اس لیے کہ تمام اقسام کی کم مقدار والی قے میں بھی بظاہر قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ ذریعۂ حدث ہو، کیونکہ حقیقی طور پر نجاست کا خروج یعنی اس کا باطن سے ظاہر کی طرف منتقل ہونا پایا گیا ہے۔ کہ منہ مطلقاً "ظاہری" حصے کے ضمن میں آتا ہے۔ البتہ قلیل قے کا اعتبار اس لیے نہیں کیا جاتا کیونکہ اس کے اکثر وقوع پذیر ہونے کی بنا پر اگر اس کو حدث قرار دیا جائے تو اس میں دشواری (حرج) ہوتی ہے لیکن چونکہ خون کی کم مقدار والی قے شاذ و نادر ہی ہوتی ہے لہٰذا اس صورت میں اصل قیاس پر عمل کرتے ہوئے اسے "موجب حدث" قرار دیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ہمارے بیان کردہ مذکورہ احکام کا تعلق صحت مند افراد سے ہے۔ جب کہ معذور افراد، مثلاً استحاضہ والی عورت، ایسا زخمی شخص جس کے زخم سے خون بہہ رہا ہو، پیٹ یا پیشاب کی مرض، ہمیشہ کی نکسیر اور ہمیشہ خارج ہونے والی ہوا وغیرہ کے عوارض میں مبتلا افراد، بشرطیکہ ان عوارض سے کسی بھی نماز کا وقت خالی نہ گذرتا ہو، خروج نجاست اس وقت تک ذریعہ حدث نہ ہوگا، جب تک کہ اس نماز کا وقت باقی ہے جس نماز کے لیے انہوں نے طہارت کی ہو، چنانچہ اگر استحاضہ والی عورت نے نماز کے ابتدائی

---

[۱] معلی بن منصور (م ۲۱۱ھ)، امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے فاضل شاگرد اور ممتاز فقیہ تھے، انہیں امام ابویوسفؒ و محمدؒ کی کتب واما لی اور نوادر روایت کرنے کا شرف حاصل ہے (حدائق، ص ۱۶۵)

وقت میں وضو کرلیا، تو اسے اجازت ہے کہ جب تک نماز کا وقت باقی ہے۔ وہ اپنے اسی وضو کے ذریعے جتنے چاہے فرائض اور نوافل وغیرہ ادا کرے۔ خواہ اس دوران میں خون مسلسل بہتا رہے یہ ہمارا مسلک ہے! امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر عذر قبل و دبر (سبیلین) سے متعلق ہو، مثلاً استحاضہ، پیشاب اور ہوا کا مسلسل اخراج وغیرہ تو اس صورت میں اسے چاہیے کہ وہ ہر فرض نماز کے لیے وضو کرے۔ البتہ اس وضو سے وہ نوافل جتنے چاہے ادا کرے۔ امام مالکؒ کا دو اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ ہر نماز کے لیئے الگ الگ وضو کرے۔ ان کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے،

المستحاضة تتوضأ لكل صلوة استحاضہ والی عورت ہر نماز کے لیے وضو کرے۔

امام مالکؒ نے لفظ صلوٰۃ کو مطلق قرار دیتے ہوئے اس کے اطلاق پر عمل کیا ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ اس حدیث میں مستعمل لفظ "صلوٰۃ" کو "فرض نماز" کے ساتھ مقید اور محدود فرماتے ہیں، اس لیے کہ یہی تو اصل مقررہ نماز ہے۔ علاوہ ازیں "مستحاضہ" کی طہارت ایک مجبوری کی طہارت ہے۔ اس لیے کہ اس کے ساتھ یا اس کے اوپر طاری ایسی حالت موجود ہے۔ جو اس طہارت کے منافی ہے اور کوئی شئی اپنے "منافی عمل" کی موجودگی میں نہ پائی جا سکتی ہے اور نہ برقرار رہ سکتی ہے۔ الا یہ کہ اس نے چونکہ فرض نماز ادا کرنا ہے، لہٰذا طہارت کے منافی عمل کا حکم ادائے فرض تک بوجہ ضرورت مؤخر رہے گا۔ اور جیسے ہی وہ فرض نماز ادا کرلے گی۔ تو ضرورت ختم ہو جائے گی، اور طہارت کے منافی عمل کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ اور نوافل چونکہ فرائض کے تابع ہیں، اس لیے کہ شریعت نے ان کا حکم اس لیے دیا ہے، تاکہ ان کے ذریعے فرائض میں موجود کمی یا نقصان کو پورا کیا جا سکے۔ لہٰذا یہ نوافل فرض نماز کے اجزاء کے قائم مقام ہوں گے۔ اور کسی نماز کے لیے کی گئی طہارت اس کے جملہ اجزاء کو حاوی ہوتی ہے۔ بخلاف دوسری فرض نماز ادا کرنے کے، اس لیے کہ وہ فرض نماز کے تابع نہیں ہے، بلکہ وہ ایک مستقل نماز ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جو امام ابوحنیفہؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی سند کے ساتھ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

المستحاضة تتوضا لكل وقت من الصلوة استحاضہ والی عورت نماز کے ہر وقت کے لیے وضو کرے۔

یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے؛ علاوہ ازیں عزیمت تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احسانات کے شکریے اور حصول ثواب کے لیے امکانی حد تک نماز کے پورے وقت میں آدمی نماز ادا کرتا رہے۔ البتہ اللہ تعالیٰ نے رخصت اور آسانی کے لیے یہ اجازت دی ہے کہ کچھ وقت میں نماز کی ادائیگی کرکے بقیہ وقت میں قضا شدہ نمازوں کی ادائیگی، اور زندگی کے دوسرے کام ادا کرنے کی بھی اجازت ہے۔ یوں یہ حکماً پورے وقت کا ایک وظیفہ ہے۔ لہٰذا شرعی طور پر ادائیگی نماز کا وقت عملی طور پر وقت ادا کے قائم مقام ہے تو جس طرح اگر انسان نماز ادا کرے، تو اس سے طہارت کی بقا پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تو اسی طرح جب وقت اس کے قائم مقام ہوگا۔ تو اس سے بھی یہی حکم قرار پائے گا۔ اور جو روایت امام شافعیؒ نے نقل فرمائی ہے۔ وہ تو الٹا ان کے اپنے خلاف حجت ہے۔ اس لیے کہ مطلق نماز کا لفظ معروف و معتاد نماز کے لیے ہی مستعمل ہوتا ہے اور ہمیشہ ہی مطلق لفظ متعارف معتاد مفہوم پر محمول ہوتا ہے۔ جیسے کہ فرمان نبوی ہے:

الصلوٰۃ عماد الدین۔ — نماز دین کا ستون ہے۔

اور اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی وضو سے پانچ نمازیں ادا فرمائیں، اگر ان سب سے عرفی نماز مراد ہے، اور صلوٰۃ معہودہ (مقررہ نماز) سے مراد یہی دن رات کی پنجگانہ نماز ہے۔ تو گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ استحاضہ والی عورت دن اور رات میں پانچ مرتبہ وضو کرے۔ اگر ہم اس کے لیے ہر نماز، یا فرض نماز کے لیے وضو کرنا لازم قرار دیں۔ تو اس کا التزامی تقاضا پانچ بار سے زیادہ مرتبہ وضو کرنا ہوگا، جو نص کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں اکثر لفظ صلوٰۃ (نماز) بول کر اس سے نماز کا وقت مراد لیا جاتا ہے، مثلاً ارشاد نبوی ہے:

اینما ادرکتنی الصلوٰۃ تیممت وصلیت۔ — مجھے جہاں بھی نماز کا وقت ہوگا، تو میں تیمم کر کے نماز ادا کروں گا۔

حالانکہ مدرک (آنے یا پانے والا) وقت ہوتا ہے۔ نماز نہیں ہوتی، جو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا عمل ہے۔ اور اسی طرح فرمان نبوی ہے:

ان للصلاۃ اولاً و آخراً — نماز کا اول وقت بھی ہوتا ہے اور آخر وقت بھی۔

اس سے بھی نماز کا وقت مراد ہے؛ اسی طرح کہا جاتا ہے۔ اتیک الصلوٰۃ الظہر، یعنی میں تیرے پاس نماز ظہر کے وقت آؤں گا۔ لہٰذا لفظ صلوٰۃ (نماز) بول کر اس کا وقت مراد لینا تو درست ہے لیکن وقت کا ذکر کر کے اس سے نماز مراد لینا درست نہیں، لہٰذا دونوں روایات کو باہمی تعارض سے بچانے کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ ایک حدیث کے مطلق لفظ کو دوسری روایات کے محکم مفہوم پر محمول کیا جائے۔

معذور شخص کی طہارت فقط اسی صورت میں دوران وقت میں باقی رہتی ہے، جب اسے کوئی حدث پیش نہ آئے، ورنہ اس کا وضو باقی نہ رہے گا، اس لیے کہ ضرورت بہنے والے خون کے ضمن میں ہے کسی اور حدث کے سلسلے میں نہیں۔ لہٰذا وہ دیگر احداث میں صحت مند افراد ہی کے حکم میں ہوگا ۔۔۔ یہی حکم اس وقت ہے کہ جب اس نے وضو تو کسی اور حدث کی بنا پر کیا ہو لیکن بعد ازاں اس کا خون جاری ہو گیا ہو اس لیے کہ اس کا سابق وضو اس عذر پر مبنی نہ تھا۔ لہٰذا وہ وضو اس عذر کے حق میں کالعدم ہوگا ۔۔۔ اسی طرح اگر خون اس کے ایک نتھنے سے جاری ہو، پھر اس نے وضو کر لیا تو خون اس کے دوسرے نتھنے سے پھر پڑا۔ تو اسے دوبارہ وضو کرنا ہوگا، اس لیے کہ یہ اب نیا حدث ہے، جو طہارت کے وقت موجود نہ تھا۔ لہٰذا اس حدث کے پیش آنے پر اس کی طہارت برقرار نہ رہے گی، اندریں صورت مذکورہ عذر اور بول و براز سب برابر ہوں گے، لیکن اگر دونوں نتھنوں سے خون جاری ہو۔ پھر اس نے وضو کیا، تو ایک نتھنے کا خون بند ہوگیا، تو اس کی سابقہ طہارت وقت کے اختتام تک برقرار رہے گی، اس لیے کہ اس کی طہارت ان دونوں کے لیے وقوع میں آئی تھی۔ اور جب طہارت کسی خاص عذر کی بنا پر وقوع میں آ جائے۔ تو اس عذر کے باقی رہنے سے بقیہ وقت میں طہارت کی بقا پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور وہ دوسرے نتھنے سے خون جاری رہنے کی بنا پر بدستور معذور رہے گا۔ اسی اصول پر متعدد زخموں والے شخص کا مسئلہ بھی مستنبط کیا گیا ہے کہ اگر ایک زخم سے خون جاری ہو، پھر دوسرے زخم سے

خون جاری ہوگیا۔ یا تمام زخموں سے خون رواں تھا، پھر بعض زخموں سے خون کا انقطاع ہوگیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

ہمارے ائمہ کرام کے مابین مستحاضہ کے متعلق یہ اختلاف ہے کہ آیا اس کا وضو نماز کے وقت کے ختم ہونے کی بنا پر ٹوٹتا ہے ۔یا اگلی نماز کے وقت آنے کی وجہ سے ۔یا دونوں میں سے کسی ایک کی موجودگی سے اس کی طہارت ختم ہوجاتی ہے ۔امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وضو محض وقت کے ختم ہونے کی بنا پر ختم ہوتا ہے۔ کسی اور بنا پر نہیں نہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگلی نماز کے وقت کرنے کے باعث اس کی طہارت باطل ہوتی ہے جبکہ امام ابویوسفؒ کے مطابق ان میں سے جو سبب بھی پایا جائے اس کا وضو باطل ہوجاتا ہے ۔اس اختلاف کا نتیجہ صرف دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے، اولاً یہ کہ نماز کا وقت ختم ہوجائے، مگر اگلی نماز کا وقت نہ ہو، جیسے مثلاً اس نے فجر کی نماز کے لیے وضو کیا، پھر سورج نکل آیا، تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی طہارت ختم ہوجائے گی، کیونکہ نماز کے وقت کا خروج پایا گیا ہے اور امام زفرؒ کے مطابق اس کا وضو نہ ٹوٹے گا، اس لیے کہ اگلی نماز کا وقت ابھی نہیں آیا ـــــ دوسری اختلافی صورت یہ ہے کہ نماز کے وقت کا آنا (دخول) تو پایا جائے، مگر کسی نماز کے وقت کا جانا (خروج) موجود نہ ہو، مثلاً اس نے زوال سے قبل وضو کیا۔ پھر سورج زوال پذیر ہوگیا، ـــــ تو اس کی طہارت امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک تو باطل نہ ہوگی کیونکہ ان کے اصول کے مطابق خروج کا سبب نہیں پایا گیا البتہ امام ابویوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کا وضو باطل ہوجائے گا کیونکہ اگلی نماز کا وقت آنے تک اس کی ضرورت موجود ہے۔ لہٰذا اس وقت تک اس کا اعتبار ساقط رہے گا ۔اور وقت کے آنے (دخول) کے لیے امام ابویوسفؒ کا استدلال بھی یہی ہے، البتہ وقت کے جانے (خروج) کے ذریعہ حدث ہونے کے متعلق وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح اگلی نماز کا وقت آنے سے پہلے طہارت کے منافی عمل کے باوجود طہارت کو باطل کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اسی طرح وقت گذر جانے کے بعد بھی اس کو برقرار رکھنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں۔ لہٰذا اس کی منافی وصف کا اعتبار ہوگا؛ امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ دونوں کا استدلال وہی ہے جس کا ذکر ہم سطور بالا میں کر چکے ہیں کہ نماز کا مکمل وقت عملی طور پر نماز کی ادائیگی کے قائم مقام ہے، پھر جس طرح یہ لازم ہے کہ طہارت کے وقت کو ادائیگی نماز کے وقت پر حقیقتاً مقدم رکھا جائے تو اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ طہارت کو ادائیگی نماز کے وقت پر شرعاً بھی پہلے رکھا جائے تاکہ نماز کے تمام وقت میں ادائیگی نماز میں مشغول ہونے کا مفہوم پایا جائے اور یہ بات وقت کے جانے کی بنا پر ختم ہوجاتی ہے، لہٰذا وقت ختم ہونے سے حدث کا حکم ظاہر ہوجائے گا ہمارے مشائخ نے اختلاف کا دار و مدار خروج و دخول دونوں پر رکھا ہے۔ کہ اس کا وضو ہر صورت ٹوٹ جاتا ہے، خواہ نماز کا وقت آئے، یا جائے۔ اور مشائخ کا یہ موقف اس لیے ہے تاکہ طالب علموں کو یاد کرنے میں سہولت ہو، اس لیے نہیں کہ نماز کے وقت کے آنے (دخول) یا جانے (خروج) کو وضو کے باطل کرنے میں کوئی دخل ہے اس کا دار و مدار تو ہمارے اوپر بیان کردہ اصول پر ہے۔

اگر کسی معذور نے نماز عید یا نماز چاشت کے لیے دن چڑھنے پر وضو کیا، تو کیا وہ اس وضو سے ظہر کی نماز ادا کر سکتا ہے یا نہیں: امام ابویوسفؒ اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق تو اس کا حکم دریافت کرنا آسان ہے کہ اس سے نماز جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اگلی نماز کے وقت کا آنا پایا گیا ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ

کے مسلک پر اس کا حکم کیا ہے؟ اس بارے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے نماز ظہر ادا کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کا یہ وضو ایک خاص نماز کے لیے تھا۔ تو جب اس نماز کا وقت ختم ہوا تو وضو بھی ختم ہو جائے گا۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس وضو سے اس کی نماز ظہر درست ہوگی، کیونکہ، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، طہارت کو نماز ظہر کے وقت پر مقدم کرنا جائز ہے، لہٰذا اس وضو سے نماز عید، نماز چاشت، اور دیگر نوافل وغیرہ ادا کرنا اسی طرح جائز ہیں، جس طرح کہ اگر وہ ظہر کا وقت آنے سے قبل نماز ظہر کے لیے وضو کرتا اور پھر نماز کا وقت آ جاتا ہے کہ اس صورت میں بلاشبہ اس کے لیے وقت کے دوران میں نماز ظہر ادا کرنا اور دیگر نمازیں ادا کرنا جائز ہے، تو اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے نماز ظہر کے لیے وضو کیا اور نماز ادا کرلی۔ پھر اس نے اسی وقت میں دوسرا وضو نماز عصر کے لیے کرلیا اور پھر نماز عصر کا وقت ہوگیا، تو کیا مذکورہ دونوں ائمہ کے مسلک پر اس کیلئے اس وضو سے نماز عصر ادا کرنا جائز ہے؟ اس بارے میں بھی مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ اس سے نماز عصر ادا کرنا جائز نہیں۔ اس لیے کہ اس کی طہارت ظہر کی نماز کے لیے تو درست ہے، تو جب تک وقت رہے گا، اس کا یہ وضو برقرار رہے گا۔ اسی لیے اس کو پہلی طہارت کے ہوتے ہوئے دوسری طہارت کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ یہ طہارت پہلی طہارت ہی کا اعادہ سمجھی جائے گی۔ لہٰذا دوسری طہارت کالعدم تصور ہوگی جب کہ پہلی طہارت وقت گذرنے کے ساتھ ہی ختم ہو جائے گی۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے نماز عصر جائز ہوگی، کیونکہ اسے نماز عصر سے قبل وضو کرنے کی اجازت ہے، تاکہ وہ نماز کا سارا وقت ادائیگی نماز میں صرف کرسکے۔ اور اس نے جو طہارت نماز ظہر کے لیے کی تھی، وہ تو نماز عصر کے لیے کالعدم ہوگی۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ ظہر کا وقت ختم ہونے سے وہ طہارت ختم ہوگی، جو اس نے نماز ظہر کے لیے کی تھی۔ جب کہ نماز عصر کے لیے کی گئی طہارت ختم نہ ہوگی۔

اور اگر "استحاضہ والی عورت"[1] نے خون جاری ہونے کی حالت میں وضو کیا، یا وضو کرنے کے بعد وقت نکلنے سے پہلے خون جاری ہوگیا لیکن عین اس وقت جب وہ نماز پڑھ رہی تھی نماز کا وقت نکل گیا تو اس پر یہ لازم ہوگا کہ وہ نماز کا اعادہ کرے۔ اس لیے کہ اس کی طہارت وقت نکلنے سے باطل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ تو جب نماز مکمل ہونے سے قبل نماز کا وقت نکل گیا تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، اور طہارت باطل ہونے سے نماز جاری نہ رکھ سکے گی۔ اس لیے کہ وہ خون کے اجراء کے باعث خروج وقت کی بناء پر بے وضو ہو گئی ہے اس وقت اس کی حالت اس تیمم کرنے والے شخص کی سی ہوگی، جسے نماز کے دوران میں پانی نظر آجائے اور اگر جب اس نے وضو کیا تو خون رکا ہوا تھا اور پھر اس نے نماز شروع کی، اور نماز کے دوران میں ہی نماز کا وقت جاتا رہا۔ اور پھر وقت گذرنے کے بعد اس کا خون جاری ہوگیا، تو اس صورت میں وہ دوبارہ وضو کر کے لوٹنے سابقہ نماز کو جاری رکھے گی کیونکہ اس صورت میں اس کو یہ نیا حدث لاحق ہوا ہے۔ اور اس کی بنا پاکی

---

[1] استحاضہ کی تفصیل آئندہ اوراق میں ہے۔ آئندہ سطور میں اس کے لیے "مستحاضہ" ہی کی اصطلاح استعمال ہوگی۔ (یعنی استحاضہ والی عورت)۔

سابقہ ناپاکی نہیں ہے، اس لیے کہ جب اس نے طہارت کی تھی، تو اس کی طہارت کسی منافی طہارت شے کی عدم موجودگی کے باعث، بالکل صحیح طہارت تھی، اور یہ حدث اسے فی الوقت لاحق ہوا ہے، جو اسی حالت تک محدود رہے گا اور اس کی طہارت کو شروع سے ختم کرنے کا موجب نہ ہوگا اور اگر اس نے خون جاری ہونے کی حالت میں وضو کیا۔ پھر خون بند ہوگیا اور اسی حالت میں اس نے نماز پڑھنا شروع کی تا آنکہ نماز کا وقت ختم ہوگیا، اور دوسری نماز کا وقت ہوگیا ــــ پھر خون جاری ہوگیا۔ تو اس صورت میں وہ اپنی پہلی نماز کا اعادہ کرے گی۔ اس لیے کہ جب اس کا خون بند ہوگیا وقت کے اختتام تک جاری نہ ہوا۔ تو اس کی یہ طہارت اس کے حق میں معذور کی طہارت نہ رہی، کیونکہ اس کا عذر ختم ہوگیا تھا جس سے واضح ہوا کہ اس نے جو نماز پڑھی ہے وہ طہارت کے بغیر پڑھی ہے۔ ان مسائل کی اصل الجامع الصغیر میں مذکور ہے۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ معذور شخص کی طہارت کا حکم تھا، اب رہا اس کے کپڑوں کی نجاست کا مسئلہ تو اس کے متعلق ہمارا مسلک یہ ہے کہ اگر اس کے کپڑے پر ناپاکی ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائے، تو اس کا دھونا ضروری ہے، بشرطیکہ ان کپڑوں کا دھونا اس کے لیے فائدے مند ہو، یعنی گھڑی گھڑی اس کو نجاست نہ لگتی ہو۔ بنا بریں اگر اس نے نجاست کو دھوئے بغیر نماز ادا کرلی، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، اور اگر یہ دھونا اس کے لیے سود مند ثابت نہ ہو تو اس پر کپڑوں کا دھونا اس وقت تک ضروری نہیں ہے جب تک اس کا عذر باقی ہے۔ اسی رائے کو ہمارے مشائخ نے اختیار کیا ہے (محمد بن مقاتل الرازی[1] کا مسلک یہ ہے کہ اس کو ہر نماز کے وقت کپڑوں کا دھونا ضروری ہے" انہوں نے کپڑوں کی طہارت کو وضو پر قیاس کیا ہے، مگر ہمارے مشائخ کا قول ہی صحیح ہے۔ اس لیے کہ حدث کے حکم کا تو ہمیں بذریعہ نص (حدیث) پتہ چلا ہے۔ اور کپڑوں کی نجاست کا اور جسم کی نجاست کا مفہوم ایک جیسا نہیں، چنانچہ وہاں کی قلیل نجاست بھی قابل عفو ہے۔

ج۔ **حدث حکمی:** جہاں تک "حدث حکمی" کا تعلق ہے۔ تو اس کی دو اقسام ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ نجاست حقیقی کے خروج کا کوئی غالب سبب پایا جائے اس صورت میں احتیاطاً سبب اپنے مسبب کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ مذکورہ قسم کا کوئی سبب تو نہ پایا جائے لیکن شارع کی تعمیل حکم کے طور پر اسے حدث سمجھا جاتا ہو، اول الذکر قسم کی آگے متعدد انواع ہیں:

(۱) **مباشرۃ:** (عورت و مرد کا ملاپ) جس کی صورت یہ ہے کہ مرد عورت کے ساتھ، حالت شہوت اور حالت انتشار میں، بغیر کسی حجاب کے ملاپ کرے، گو اسے اپنے آلے پر کوئی رطوبت بھی محسوس نہ ہو، تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ صورت استحسان کی رو سے حدث ہوگی۔ مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حدث نہ ہو۔ اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے۔ کیا دونوں کی شرمگاہوں کا ملنا، یعنی باہم مس ہونا ضروری ہے؟ یا نہیں تو امام ابوحنیفہؒ و امام ابویوسفؒ کے ہاں یہ شرط نہیں" ظاہر روایت

---

[1] محمد بن مقاتل رازی (م ۲۴۲) امام محمدؒ کے شاگرد اور کتاب مدعی و مدعی علیہ کے مؤلف ہیں کافی مدت تک قاضی رہے اور وہ اہم حنفی علماء میں سے تھے (حدائق، ص ۱۸۷)

میں یہی قول ان سے مروی ہے۔ اور النوادر کی رو سے ان کے نزدیک ایسا ہونا شرط ہے۔ بالکرخیؒ نے بھی دونوں کی شرمگاہوں کا ملنا ضروری قرار دیا ہے، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ سبب اس وقت مسبب کے قائمقام ہوتا ہے، جب مشقت میں پڑے بغیر سبب سے مطلع ہونا مشکل ہو، جب کہ زیر بحث صورت میں مسبب پر بغیر مشکل میں پڑے، مطلع ہونا ممکن ہے، اس لیے کہ یہ صورت بیداری کی ہے جس کی بنا پر بآسانی مطلع ہوا جا سکتا ہے، اس لیے سبب کو مسبب کے قائم مقام ٹھیرانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ استحسان کی وجہ ایک روایت ہے۔ کہ ایک صحابی ابوالیسر نے، جو شہد بیچا کرتے تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ "یا رسول اللہؐ میں نے اپنی بیوی کے ساتھ جماع کے سوا سب کچھ کیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا کہ وضو کر کے دو رکعت نماز پڑھ لو۔"

علاوہ ازیں اگر مرد کا جسم عورت سے ملے (مباشرت کرے) تو ایسی صورت میں لازماً کچھ نہ کچھ مذی ضرور ضرور خارج ہوتی ہے لیکن یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید اسے جسم کی حرارت خشک کر دے جس کی وجہ سے اس پر اطلاع نہ ہو سکے، یا وہ غلبۂ شہوت کے باعث اپنے جسم سے غافل ہو جائے۔ بہرحال مباشرت خروج مذی کا بہت قوی ذریعہ ہے اور سبب کو مسبب کے قائم مقام ٹھیرانے کا طریقہ "شریعت مطہرہ" میں بہت متعارف ہے، خاص طور احتیاطی موقعوں پر، جس طرح حرمت مصاہرت[1] کے اثبات کے لیے مرد کے عورت کو شہوت کے ساتھ مس کرنے کو وطی کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے، بلکہ نفس نکاح بھی وطی کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے اور لیٹ کر سونا حدث کا سبب خیال کیا جاتا ہے۔ وغیرہ ذالك! تو اسی طرح زیر نظر صورت کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے اپنی بیوی کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا یا بغیر شہوت کے اس کی شرمگاہ یا جسم کے کسی اور حصے کو بغیر کسی رکاوٹ کے ہاتھ لگایا، لیکن اسے انتشار نہ ہوا ہو تو اکثر علماء کے نزدیک اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا تو وہ ذریعہ حدث ہوگا۔ اور اگر اس نے عورت کو بغیر شہوت کے ہاتھ لگایا جس کی صورت یہ ہو کہ وہ عورت ابھی چھوٹی عمر کی ہو، یا اس کی "محرم" ہو، تو پھر اس کا وضو باطل نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہی ہے۔ دوسرے قول کے مطابق بہر صورت اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ وہ شہوت کے ساتھ ہاتھ لگائے، یا بلا شہوت۔

یہاں ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے کہ جن صورتوں میں عورت کو چھونے (لمس) سے مرد کا وضو ٹوٹ جاتا ہے تو کیا جس عورت کو اس نے مس کیا ہو، اس کا بھی وضو ساقط ہو جائے گا؟ ہمارے نزدیک تو اس کا وضو باطل نہ ہوگا، البتہ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں۔ ان کا استدلال الفاظ قرآنی، لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ[2] سے ہے کہ ملامسة۔ مفاعلہ کے وزن پر ہے۔ جس میں دو طرفہ لمس کا اظہار ہوتا ہے

---

[1] حرمت مصاہرت سے مراد وہ حرمت ہے جو بیوی (موطوءہ) کی والدہ اور اس کی بیٹی کے ساتھ بیٹا یا باپ ہونے کی حیثیت سے ان سے "حرمت نکاح" کے طور پر ثابت ہوتی ہے۔

[2] المائدہ - ۶۔

اور عربی لفظ لمس اور مس دونوں ایک ہی ہیں۔ اللہ تعالیٰ قرآن حکیم میں فرماتا ہے۔

وَاَنَّا لَمَسْنَا السَّمَآءَ [1] — اور (جنات نے کہا کہ) ہم نے آسمان کو چھوا۔

اور لمس کا حقیقی مفہوم ہاتھ لگانا مجازی مفہوم جماع کرنا ہے، یا بالفاظ دیگر یہ لفظ دونوں معانی میں حقیقی طور پر ہی استعمال ہوتا ہے۔ دونوں میں فقط مس کرنے کے ذریعہ کا فرق ہے۔ تو چونکہ دونوں معانی میں لمس کا مفہوم موجود ہے، لہٰذا یہ لفظ دونوں معانی کے لیے حقیقی حیثیت رکھتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے محض چھونے (لمس) کو حدث قرار دیا ہے جس میں دونوں معانی شامل ہیں اور اس پر دو طہارتوں میں سے ایک یعنی تیمم کرنا لازم ٹھیرایا ہے۔ ہمارا استدلال اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ہے۔ کہ "ان سے اس کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی کسی بیوی کا بوسہ لیتے اور پھر نماز ادا کرنے کے لیے چلے جاتے اور وضو نہ فرماتے تھے" علاوہ ازیں لمس نہ تو بذات خود حدث ہے، اور نہ ہی یہ اکثر اوقات حدث کا ذریعہ ہوتا ہے، لہٰذا عام حالات میں یہ ایسے ہی ہے، جیسے کوئی مرد کسی مرد کو ہاتھ لگا دے، یا عورت کسی عورت کو مس کر دے، اس لیے کہ میاں بیوی کو اکثر و بیشتر ایک دوسرے کو مس کرنے کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔ تو اگر ہم اسے ذریعہ حدث ٹھیرا دیں، تو لوگوں کو بڑی دشواری کا سامنا کرنا پڑے گا۔ جہاں تک مذکورہ آیت کا تعلق ہے۔ تو اس کے متعلق امام التفسیر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس میں لمس سے مراد "جماع" ہے۔ حضرت ابن عباس ترجمان قرآن ہیں، لہٰذا ان کی بات کا اعتبار ہونا چاہیئے۔ اور ابن السکیت [2] اصلاح المنطق میں فرماتے ہیں کہ لمس کا جب کسی عورت کے ساتھ ذکر آئے، تو اس سے مراد وطی ہوتی ہے۔ عرب کہتے ہیں "لمست المرءة" یعنی میں نے اپنی بیوی سے جماع کیا؛ علاوہ ازیں جب لمس میں جماع کا احتمال موجود ہے، خواہ اسے حقیقت سمجھا جائے، یا مجاز تو اسے اسی پر محمول کرنا چاہیئے۔ تاکہ مختلف دلائل کے مابین موافقت پیدا کی جا سکے۔

اگر کسی نے اپنے عضو (آلہ تناسل) کو اپنا ہاتھ بغیر کسی رکاوٹ کے لگایا۔ تو ہمارے نزدیک اس سے وضو ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے وضو باطل ہو جاتا ہے۔ وہ اس ضمن میں بسرہ بنت صفوانؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ آپؐ سے نقل کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا:

مَن مَسَّ ذَکَرَہٗ فَلْیَتَوَضَّأْ۔ — جس نے اپنے ذکر کو ہاتھ لگایا وہ وضو کرے۔

اس کے مقابلے میں ہماری دلیل حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، زید بن

---

[1] الجن - ۸۔

[2] ابن السکیت کا پورا نام یعقوب بن اسحاق تھا۔ وہ مشہور و معروف امام لغت ہیں۔ ان کی وفات ۲۴۴ھ میں ہوئی۔ ان کی کتاب اصلاح المنطق ادب اور لغت سے متعلق ایک اہم تصنیف ہے۔ (کشف الظنون ۱/۱۰۸)

ثابت، عمران بن حصین، حذیفہ بن الیمان، ابوالدرداء اور حضرت ابوہریرہؓ کے اقوال ہیں کہ یہ سب حضرات عضو سے ہاتھ لگانے کو ذریعۂ حدث نہیں خیال کرتے تھے۔ حتیٰ کہ حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک "عضو" کو ہاتھ لگانے اور ناک کو ہاتھ لگانے میں کوئی فرق نہیں۔ ان میں سے بعض نے مذکورہ بالا روایت کے راوی سے کہا کہ اگر وہ ناپاک ہے، تو اسے کاٹ دو، علاوہ ازیں اس کو ہاتھ لگانا نہ تو خود حدث ہے اور نہ ہی اکثر اوقات حدث کا ذریعہ ہے۔ بنابریں وہ تو ناک کو ہاتھ لگانے کی مانند ہے۔ مزید براں انسان اپنے عضو کو اکثر ہاتھ لگاتا رہتا ہے، تو اگر اسے حدث قرار دیا ہے، تو اس سے لوگوں کی دشواری پیش آئے گی۔ امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے۔ اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ کئی وجوہ سے ثابت نہیں ہے: اولاً اس لیے کہ وہ اجماع صحابہؓ کے یکسر خلاف ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا، ثانیاً اس لیے کہ اس خاتون نے یہ روایت مروان بن الحکم کے زمانے میں پہلی مرتبہ بیان کی، جس پر موجود صحابہ کرامؓ نے باہم مشورہ کیا اور کہا کہ "ہم اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت کو محض ایک عورت کے کہنے پر نہیں چھوڑ سکتے۔ جس کے متعلق ہمیں معلوم نہیں کہ آیا اس نے سچ کہا ہے۔ یا جھوٹ"۔ اور ثالثاً اس لیے کہ یہ روایت "ابتلائے عام" سے متعلق ہونے کے باوجود، خبر واحد ہے ورنہ اگر یہ روایت صحیح ہوتی، تو ابتلائے عام کے باعث اسے درجۂ شہرت حاصل ہو جاتا، لہٰذا یہ روایت زیادہ سے زیادہ "ہاتھ دھونے" پر محمول ہے، اس لیے کہ صحابہ کرامؓ پتھروں کے ساتھ استنجا کیا کرتے تھے، پانی میسر نہ ہوتا تھا۔ تو جب وہ عضو کو ہاتھ لگاتے، تو ان کا ہاتھ، خاص طور پر گرمی کے ایام میں کچھ نہ کچھ آلودہ ہو جایا کرتا تھا، لہٰذا آپؐ نے ہاتھوں کے دھونے کا حکم دیا۔ واللہ اعلم۔

(۲) اغماء اور جنون حدث کا ایک سبب بیہوشی (اغماء) اور پاگل پن (جنون) اور ایسی مدہوشی بھی ہے کہ جس سے انسان کی عقل ماؤف ہو جائے، اغماء Fainting سے اس لیے کہ اس سے عضلات اور اعصاب لیٹ کر سونے سے بھی زیادہ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔ تو جب نیند سے وضو ساقط ہو جاتا ہے، تو بیہوشی سے تو بدرجۂ اولیٰ ایسا ہوگا۔ اور جنون (پاگل پن Madness) سے اس لیے کہ اس حالت میں اگر انسان کو کوئی محدث لاحق ہو، تو اس کو اس کا ادراک و شعور نہیں رہتا۔ لہٰذا سبب کو مسبب کے قائم مقام ٹھہرا دیا گیا۔ جہاں تک مدہوشی (Amasement, Astonishment) کا تعلق ہے، جو انسانی عقل کو ماؤف کر دے۔ تو یہ مدہوشی بھی عدم شعور کے لیے جنون کے مفہوم میں ہے۔ اور اس سے بھی جسم کے اعضاء اور عضلات کمزور پڑ جاتے ہیں۔ ان تمام حالتوں کے دوران میں انسان کے کھڑے ہونے اور لیٹنے وغیرہ سے کوئی فرق نہیں پڑتا، وجہ یہ ہے کہ جو مفہوم ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ وہ تمام حالتوں میں یکساں ہے۔

(۳) پہلو کے بل لیٹ[1] کر سونا: لیٹ کر سونا خواہ نماز کے دوران میں ہو۔ یا نماز سے باہر ہو بہرحال ذریعۂ حدث ہے اور اس کے متعلق فقہا کے مابین کوئی اختلاف نہیں

[1] یہاں لفظ اضطجاع استعمال ہوا ہے، جس کے معنی پہلو کے بل لیٹنے کے ہیں، لیکن یہ حکم فقط پہلو کے بل لیٹنے ہی کا نہیں، بلکہ ہر طرح لیٹنے کا ہے اصطلاح کا ترجمہ (Lying Down) سے کیا جا سکتا ہے۔

ہے (البتہ النظام) (المعتزلی) سے منقول ہے کہ وہ ذریعۂ حدث نہیں ہے۔ لیکن اجماع کے مقابلے میں اس کی رائے کی بھلا کیا حیثیت ہے اور وہ خود بھی کوئی مجتہد نہ تھا جمہور کا استدلال ایک روایت سے ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ نماز کے دوران میں سو گئے، حتی کہ ہلکے خراٹوں کی آواز آنے لگی، پھر آپ بیدار ہوئے۔ تو فرمایا کہ اس شخص پر کوئی وضو نہیں جو قیام، رکوع یا قعدے کی حالت میں سو جائے۔ وضو تو اس شخص پر ہے جو پہلو کے بل لیٹ کر سوئے اس لیے کہ جب کوئی شخص لیٹ کر سوتا ہے، تو اس کے اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔

یہ روایت اس مضمون پر نص صریح ہے، اس روایت میں حکم کی وجہ عضلات کا ڈھیلا پڑنا قرار دیا گیا ہے، اسی لیے سرین کے بل سونے کا بھی یہی حکم ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسان اپنے دونوں کولہوں میں سے کسی ایک پر وزن ڈال کر سو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی سرین زمین سے فاصلے پر ہوگی، لہٰذا عضلات کے ڈھیلے ہو جانے اور شعور کی گرفت کمزور ہو جانے کے باعث یہ صورت بھی پہلو کے بل لیٹنے کے مانند ہوگی۔

اور جہاں تک ان دو حالتوں کے علاوہ کسی اور حالت میں سونے کا تعلق ہے۔ یا تو وہ سونا نماز کے دوران میں ہوگا۔ یا نماز سے باہر، اگر نماز کے دوران میں ہو۔ تو وہ بہر صورت حدث نہ ہوگا۔ خواہ اس پر نیند کا غلبہ ہو جائے یا وہ دانستہ سو جائے۔ ظاہر روایت میں یہی مسلک بیان ہوا ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے نماز میں سونے کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے وضو باطل نہیں ہوتا، وہ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ معلوم نہیں کہ میں نے دانستہ سونے اور نیند کے غلبہ پانے کا بھی ان سے پوچھا تھا یا نہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ اگر کوئی دانستہ سو جائے۔ تو اس سے اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نیند جس حالت میں بھی آئے، وہ ذریعۂ حدث ہے۔ البتہ اگر نیند اس حالت میں آئے۔ کہ انسان زمین پر جما ہوا بیٹھا ہو تو اس بارے میں ان کے دو اقوال مروی ہیں۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت صفوان بن عسال المرادی سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ ہم حالت سفر میں تین دن اور تین راتیں اپنے پاؤں سے موزے نہ اتاریں۔ ہاں البتہ اگر جنابت کی حالت پیش آ جائے تو الگ بات ہے لیکن سونے یا بول وبراز کی وجہ سے اتارنے کی ضرورت نہیں۔" تو آپ نے اس روایت میں نیند کا علی الاطلاق ذکر کر کے، اسے بھی من جملہ احداث کے شمار فرمایا ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ فرماتے ہیں،

العینان وکاء الاست فاذا نامت العینان استطلق الوکاء۔ دونوں آنکھیں سرین کا سہارا ہیں۔ جب دونوں آنکھیں سو جاتی ہیں تو یہ سہارہ ختم ہو جاتا ہے۔

اس روایت میں بھی آپ نے نیند کو سہارا ختم ہونے کا ذریعہ ٹھیرا کر مطلق طور پر ذریعہ حدث قرار دیا ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے ہے جس میں آپ نے چت لیٹ کر سونے کے سوا دوسری تمام حالتوں میں سونے سے وضو کی نفی کی ہے اور اس حدیث میں آپ نے عضلات کے ڈھیلے پڑنے اور شعور کی گرفت کے ختم ہو جانے کو اس کی وجہ قرار دیا۔ اور زیر بحث صورت

میں یہ کیفیت پیدا نہیں ہوئی۔ اس لیے کہ یہاں ابھی عضلاتی گرفت باقی ہے، چنانچہ اسی بنا پر وہ نیچے نہیں گرا
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مشہور روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا نام العبد فی سجوده باهی	جب کوئی بندہ سجدے میں جاکر سوجاتا ہے تو
اللہ تعالیٰ به ملائکته فیقول	اللہ تعالیٰ اس کے متعلق اپنے فرشتوں کے
انظروا الی عبدی روحه عندی	سامنے اظہار تفاخر فرماتے ہیں کہ دیکھو میرے
وجسده فی طاعتی۔	بندے کی طرف کہ اس کی روح میرے پاس ہے
	اور اس کا جسم میری اطاعت میں ہے۔

اور اگر نیند کی حالت میں سونا حدث کا ذریعہ ہوتا۔ تو اس کا جسم اللہ تعالیٰ کی اطاعت (بندگی) میں شمار نہ کیا جاتا۔ جو روایت امام شافعیؒ نے نقل فرمائی ہے، اس میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ جہاں بھی مطلق نیند کا ذکر آئے تو اس سے معروف و متداول نیند مراد ہوتی ہے اور یہ معروف و متداول نیند لیٹ کر کی جانے والی نیند ہے۔ علاوہ ازیں عضلات کی بندش کا ڈھیلا پڑنا بھی فقط اسی صورت میں وقوع پذیر ہوتا ہے سونے کے باقی طریقوں میں نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر نیند حالت قیام یا رکوع یا سجدے میں پیش آئے۔ تو اس کے بارے میں قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ وہ ذریعہ حدث ہو گی، کیونکہ ذریعہ حدث پایا گیا ہے۔ لیکن ہم نے نیند کے غالب آجانے کی صورت میں تہجد کی ضرورت کی بنا پر قیاس کو چھوڑ دیا ہے تاکہ اس سے تہجد گذاروں کو تکلیف نہ ہو جب کہ دانستہ سونے کی صورت میں ایسی کوئی ضرورت نہیں، ہمارا استدلال ان دو احادیث سے ہے جو ہم نے اوپر نقل کی ہیں۔ کہ ان میں، ان دونوں حالتوں کے بارے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا؛ علاوہ ازیں سب حالتوں میں عضلات پر انسان کی شعوری گرفت برقرار رہتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر نیند نماز سے باہر ہو، تو اگر وہ شخص زمین پر ٹکا ہوا تو ہو۔ مگر اس نے کسی شی پر ٹیک لگائی ہوئی نہ ہو۔ تو ایسی نیند ذریعہ حدث نہیں ہوتی اس لیے اکثر اوقات اس قسم کی نیند کسی حدث کا ذریعہ نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ شخص کسی شی پر ٹیک لگائے بغیر کھڑا ہوا، یا رکوع یا سجدے کی ہیئت میں سو جائے، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ اکثر مشائخ کا مسلک یہ ہے کہ وہ ذریعہ حدث نہیں ہے۔ کیونکہ جو روایات ہم اوپر نقل کر آئے ہیں۔ ان میں سے نماز اور نماز سے خارج کا کوئی فرق نہیں بیان کیا گیا؛ علاوہ ازیں یہاں عضلات پر شعوری گرفت ابھی برقرار ہوتی ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ تاہم ان تمام آراء میں سے قرین صحت وہ رائے ہے جس کا ذکر القمی نے کیا ہے کہ اس حالت کے متعلق کوئی صریح نص میں نہیں ملتی اس لیے اس کے متعلق یہ دیکھنا چاہیے۔ کہ اگر تو وہ "مسنون سجدہ" کی حالت میں ہو کہ اس کا پیٹ اس کی رانوں سے علیحدہ ہو اور اس کے بازو اس کے پہلوؤں سے الگ ہوں تو وہ نیند ذریعہ حدث نہ ہو گی اور اگر اس نے سجدہ مسنون وضع پر نہ کیا ہو، کہ مثال کے طور پر اس کا پیٹ اس کی رانوں سے ملا ہوا ہو اور اس نے اپنے بازو زمین پر رکھے ہوئے ہوں، تو وہ نیند "ذریعہ حدث قرار پائے گی۔ اس لیے کہ پہلی صورت میں عضلات پر گرفت برقرار ہوتی ہے اور اعضاء و عضلات کا ڈھیلا پن مفقود ہوتا ہے۔ جب کہ دوسری صورت میں معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔ لیکن حالت نماز میں ہم نے مذکورہ نص کی بنا پر قیاس پر عمل چھوڑ دیا تھا۔

اور اگر وہ کسی دیوار یا ستون یا آدمی سے ٹیک لگا کر یا اپنے ہاتھ پہ وزن ڈال کر سو جائے تو امام طحاویؒ اس کے متعلق فرماتے ہوں کہ اگر تو اس کی حالت ایسی ہو کہ اگر اس کا سہارہ گرا دیا جائے تو وہ گر پڑے، تو ایسی نیند سے وضو ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں۔ اسی قول کو ہمارے زیادہ تر مشائخ نے اختیار کیا ہے۔ اور خلفؒ بن ایوب امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے ابو حنیفہؒ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا کہ جو کسی شی سے ٹیک لگا کر سو جائے۔ یا کوئی آدمی اس طرح سو جائے کہ اگر اس کی ٹیک گرا دی جائے تو وہ آدمی گر پڑے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ جب تک اس کی سُرین زمین پر ٹکی رہے اس پر وضو کرنا لازم نہیں۔ اسی روایت کو اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے اور یہی بات زیادہ قرین صواب بھی ہے کیونکہ ہم نے اوپر جو حدیث روایت کی ہے اور جو اس کا مفہوم ذکر کیا ہے یہ اس کے عین مطابق ہے۔

اگر کوئی شخص زمین پر بیٹھ کر سو جائے، پھر وہ نیچے گر پڑے تو اگر وہ نبیذ کی حالت میں اپنا پہلو زمین کے ساتھ لگنے کے بعد اٹھے تو بالاجماع اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ کیونکہ لیٹنے کی حالت میں نبیذ، گو وہ کم ہی ہے، پائی گئی ہے اور اگر وہ زمین کے ساتھ اپنا پہلو لگنے سے پہلے ہی جاگ جائے، تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ نیند کی وجہ سے اس کی اپنے عضلات پر گرفت نرم پڑ چکی ہے۔ جس کی بنا پر وہ زمین پر گرا ہے۔ جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنی سرین کے زمین سے اٹھنے سے قبل بیدار ہو جائے تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر وہ اس کے بعد بیدار ہوا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔

④ نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنا: حدث حکمی کی ایک صورت کسی رکوع و سجود والی نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے پر مشتمل ہے۔ یہ قہقہہ اگر نماز سے باہر ہو یا نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت میں ہو تو وہ "ذریعہ حدث" نہیں ہے یہ حکم استحسان کے تحت ہے۔ جب کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ قہقہہ بہر صورت حدث نہ ہو۔ یہی امام شافعیؒ کا قول ہے لیکن تبسم (ہلکی مسکراہٹ) کے حدث نہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے: امام شافعیؒ کی دلیل حضرت جابرؓ سے مروی ایک روایت ہے، کہ آپؐ نے فرمایا:

الضحک ینقض الصلوٰۃ ولا ینقض الوضوء۔ — ہنسنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے مگر وضو نہیں ٹوٹتا۔

علاوہ ازیں اس سے حقیقی طور پر نہ تو کوئی حدث پایا جاتا ہے اور نہ ہی حدث کا کوئی سبب پیدا ہوتا ہے۔ جب کہ وضو ان دو کے علاوہ کسی امر سے نہیں ٹوٹتا۔ اسی لیے اگر نماز سے باہر یا نماز جنازہ میں قہقہہ مار کر ہنسا جائے۔ تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور نہ ہی تیمم سے وضو باطل ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک مشہور حدیث

۱؎ خلف بن ایوب البلخی (م ۲۱۵ھ)، امام محمد و امام زفرؒ کے شاگرد اور مشہور و معروف فقیہ تھے، الترمذیؒ نے ان سے روایت نقل کی ہے، ذاتی آراء کے علاوہ انہوں نے امام محمدؒ، امام ابو یوسفؒ دونوں کی فقہی روایات بھی نقل کی ہیں (حدائق ص ۱۶۷-۱۶۸)

ہے کہ :

"ایک مرتبہ آپؐ نماز ادا فرمارہے تھے کہ ایک بدو، جس کی آنکھوں میں کچھ نقص تھا آیا اور کنوئیں میں، جس پر کھجوروں کے پتے پڑے ہوئے تھے، گر پڑا۔ اس پر آپؐ کے پیچھے جو لوگ کھڑے تھے، ان میں سے بعض ہنس پڑے۔ جب آپؐ نے اپنی نماز مکمل کرلی۔ تو فرمایا "تم میں سے جس نے قہقہہ مارا ہے وہ جاکر دوبارہ وضو کرے اور نماز کا اعادہ کرے، لیکن جس نے محض تبسم کیا ہے اس پر کوئی شئی لازم نہیں۔"

امام شافعیؒ کے شاگردوں نے اس حدیث پر دو اعتراضات کیے ہیں :

"اولاً یہ کہ مسجد نبوی میں کوئی کنواں نہیں تھا۔ ثانیاً یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ سے یہ توقع نہیں ہوسکتی کہ وہ بالخصوص آپؐ کے پیچھے کھڑے ہوکر ہنستے ہوں۔"

یہ دونوں اعتراضات غلط ہیں، اس لیے کہ یہ نماز واقعی مسجد نبوی میں ہو رہی تھی اور مسجد نبوی میں کنواں نہ سہی کوئی ایسا گڑھا ہو سکتا ہے کہ جس میں بارش کا پانی جمع ہوتا ہو اور اس قسم کے گڑھے کو بھی کنواں کہہ دیا جاتا ہے، اسی طرح اس روایت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ خلفائے راشدینؓ، عشرہ مبشرہؓ، یا مہاجرین یا فقہائے صحابہؓ یا اکابر صحابہؓ اس موقع پر ہنسے تھے، بلکہ ہنسنے والے بعض نومسلم یا بدو یا منافقین ہو سکتے ہیں۔ جو غلبہ جہل کے باعث ہنس پڑے ہوں گے، حتیٰ کہ ہمیں یہ روایت بھی ملتی ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد نبوی میں پیشاب کر دیا تھا۔ حضرت جابرؓ کی روایت کو، دونوں احادیث کے مابین موافقت پیدا کرنے کے لیے قہقہہ سے کم درجے کی ہنسی پر محمول کیا جائے گا۔ چنانچہ بعض علماء کا یہ قول ہے کہ "ضحک" وہ ہنسی ہے، جسے وہ شخص خود سنے اور اس کا قریب والا شخص نہ سنے اور قہقہہ وہ ہنسی، کہ جسے اس کا قریبی شخص بھی سنے۔ اور تبسم وہ مسکراہٹ ہے، جس کی آواز نہ خود کو سنائی دے اور نہ اس کے قریبی شخص کو۔ امام شافعیؒ کا یہ قول کہ قہقہہ نہ خود حدث ہے اور نہ ذریعہ حدث ہے، ہمیں تسلیم ہے لیکن اس کا حکم تو قیاس کے بجائے نص سے ثابت ہوا ہے۔ اور نص کا یہ حکم فقط ایسی نماز کے متعلق ہے جو رکوع اور سجود والی نماز پر مشتمل ہو، لہٰذا اس کے علاوہ جو نمازیں ہیں ان میں اصل قیاس پر ہی عمل ہوگا، چنانچہ حضرت جریر بن عبداللہ البجلیؓ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی مجھے دیکھتے خواہ آپؐ نماز میں بھی ہوتے، تو ضرور تبسم فرمایا کرتے تھے۔" ایک اور روایت میں ہے کہ آپؐ ایک بار نماز میں مسکرائے، تو جب آپؐ نماز سے فارغ ہوئے۔ تو آپؐ سے اس بارے میں پوچھا گیا، تو فرمایا کہ "میرے پاس جبرئیل آئے تھے اور آکر یہ خبر دی تھی کہ "جو شخص آپؐ پر ایک مرتبہ درود شریف پڑھے گا۔ اللہ تعالیٰ اس پر دس بار درود (رحمت) بھیجیں گے۔"

اور اگر امام اور مقتدی دونوں قہقہہ مار کر ہنس پڑیں۔ تو اگر امام نے پہلے قہقہہ مارا ہو، تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا لیکن مقتدیوں کا نہ ٹوٹے گا کیونکہ ان کا قہقہہ نماز کے دوران واقع نہیں ہوا۔ اس لیے کہ امام کی نماز ٹوٹتے ہی ان کی نماز از خود ٹوٹ گئی۔ لہٰذا ان کا قہقہہ نماز سے باہر تصور ہوگا۔

اور اگر پہلے مقتدی ہنسے ہوں پھر امام ہنس دیا ہو، تو ایسی صورت میں دونوں کا وضو باطل ہو جائیگا کیونکہ ان کا قہقہہ نماز کے اندر واقع ہوا ہے مقتدیوں کے متعلق تو کوئی شبہ نہیں، رہا امام کا مسئلہ تو وہ اس لیے کہ اگر مقتدی نماز سے خارج ہو جائیں تو اس سے امام کی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب سب لوگ یک وقت ہنسے ہوں، کیونکہ ان کا قہقہہ نماز کی "تحریمہ" میں واقع ہوا ہے۔

غیر ناقض افعال: اور جہاں تک مردے کی آنکھیں بند کرنے، اس کو غسل دینے، جنازہ اٹھانے، آگ پر پکی ہوئی کوئی چیز کھانے اور فحش گفتگو کرنے کا تعلق ہے۔ تو ان میں سے کوئی شئ بھی اکثر علماء کے نزدیک حدث نہیں ہے لیکن بعض فقہاء ان تمام امور کو "حدث" قرار دیتے ہیں، اس سلسلے میں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من غمض میتاً فلیتوضاء ومن غسل میتاً فلیغسل ومن حمل جنازۃ فلیتوضا (الحدیث)	جس نے مردے کی آنکھیں بند کیں وہ وضو کرے جس نے اسے غسل دیا وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھایا وہ وضو کرے۔

اسی طرح ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے ایک دوسرے کو گالی دینے والوں سے یہ کہا تھا کہ تم جس گفتگو میں مصروف ہو، اس سے کچھ حدث لاحق ہو جاتا ہے، لہٰذا تم دونوں نئے سرے سے وضو کرو حضرت ابو ہریرہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"اس شی سے وضو کرو، جسے آگ چھوتی ہے" بعض فقہا نے خاص طور پر اونٹ کے گوشت سے وضو کرنا لازم ٹھہرایا ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا "اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کرو، بکری کا گوشت کھا کر نہیں"؛ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں آپ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

انما علینا الوضوء مما یخرج لیس مما یدخل۔	ہم پر وضو ان اشیاء سے واجب ہوتا ہے، جو جسم سے خارج ہوتی ہے، نہ کہ ان اشیاء سے جو جسم میں داخل ہوتی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ وضو فقط جسم سے خارج ہونے والی اشیاء یعنی نجاستوں کی بنا پر لازم ہوتا ہے۔ اور یہ بات مندرجہ بالا افعال میں نہیں پائی جاتی۔ حدث کے طاری ہونیکا بنیادی اصول یہ ہے کہ حدث یا تو نجاست کے حقیقۃً خروج سے پیش آتا ہے یا اس کے کسی سبب کے وقوع پذیر ہونے سے جب کہ مندرجہ بالا افعال میں یہ بات موجود نہیں حضرت عبداللہ بن عباس نے بھی اصول کی طرف اس وقت اشارہ کیا جب انہیں جنازہ اٹھانے پر وضو ساقط ہونے کی حدیث معلوم ہوئی۔ کہ کیا خشک لکڑیوں کو ہاتھ لگانے کی بناء پر وضو کیا کریں

علاوہ ازیں ان تمام افعال سے اکثر سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ تو اگر ان میں سے کوئی ایک فعل ذریعۂ حدث ہو تو لوگوں کو بڑی تکلیف کا سامنا کرنا پڑے گا۔ فریق مخالف نے جن روایات کا ذکر کیا ہے۔ وہ سب "خبر واحد" ہیں۔ حالانکہ یہ ایسے مسائل ہیں۔ جن میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے اور جن کا اکثر وقوع ہوتا

ہے۔ اور اصولِ فقہ کی رو سے اس قسم کے مسائل میں خبرِ واحد معتبر نہیں ہوتی اور اگر یہ روایات ثابت ہوتیں تو وہ خبرِ واحد نہ ہوتیں (بلکہ درجہ شہرت حاصل کر لیتیں) لہٰذا مردے کی آنکھیں بند کرنے کے موقع پر جس وضو کا ذکر آتا ہے، اس سے مراد محض ہاتھ دھونا ہے۔ اس لیے کہ عام طور پر اس سے ہاتھوں پر کچھ نہ کچھ گندگی ضرور لگ جاتی ہے۔ اسی طرح گوشت پر پکی ہوئی شی کھانے سے بھی محض ہاتھ دھونا ضروری ہے۔ اسی لیے دوسری روایت میں اونٹ کے گوشت کو مخصوص کیا گیا ہے، کیونکہ اس کے گوشت میں ایسی لیس دار رطوبت ہوتی ہے جو دوسرے جانوروں کے گوشت میں نہیں ہوتی۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے گوشت کھایا، پھر اپنے ہاتھ دھوئے اور فرمایا "گوشت پر پکی ہوئی شی سے وضو کا یہی طریقہ ہے" اور میت کو غسل دینے کی حدیث میں جس غسل کا ذکر آتا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر غسل دیتے وقت اسے ناپاک پانی کا دھوون لگ جائے تو اس سے غسل کر لینا چاہیے، اسی طرح جنازہ کے اٹھانے میں جس وضو کرنے کا ذکر ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی بے وضو شخص جنازہ اٹھائے، تو وہ وضو کر لے۔ تاکہ وہ میت پر نماز ادا کر سکے اور ام المومنین حضرت عائشہؓ نے باہم گالی گلوچ کرنے والوں کو جو وضو کا حکم دیا تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ ان کے لیے وضو کرنا مستحب ہے۔ تاکہ انہوں نے جو ایک دوسرے کو گالیاں دی ہیں وضو سے اس گناہ کا کفارہ ہو جائے۔

اور اگر کسی شخص نے وضو کرنے کے بعد بال اکھیڑے، یا ناخن کاٹے، یا اپنی مونچھیں ترشوائیں، یا اپنی بغل سے بال صاف کیے۔ تو اکثر علماء کے نزدیک اس کے لیے ان تمام جگہوں پر پانی پہنچانا واجب نہیں ہے جبکہ ابراہیم النخعیؒ فرماتے ہیں کہ ناخن کٹوانے، بال اور مونچھیں ترشوانے میں اس جگہ پانی پہنچانا ضروری ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے جن بالوں وغیرہ پر طہارت حاصل کی تھی، وہ بال صاف ہو گئے، اور جو بالوں کا حصہ اب ظاہر ہوا ہے۔ اس پر طہارت حاصل نہیں ہوئی، لہٰذا یہ ایسے ہی ہے۔ جیسے مثلاً پاؤں سے موزوں کا اتار دینا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ وضو مکمل ہو چکا ہے۔ لہٰذا وہ اس وقت تک نہ ٹوٹے گا۔ جب تک کہ کوئی حدث لاحق نہ ہو۔ اور یہ صورت یہاں موجود نہیں وجہ یہ ہے کہ حدث ہمیشہ جسم کے ظاہری حصے سے متعلق ہوتا ہے۔ اور اس حصے سے حدث اس حصے کو دھونے یا اس پر مسح کرنے سے زائل ہو چکا ہے۔ اور جو حصہ اب ظاہر (برہنہ) ہوا ہے، اس پر تو پہلے بھی حدث طاری نہ ہوا تھا اور اب اس کے ظاہر ہونے کے بعد نیا کوئی حدث پیش نہیں آیا۔ لہٰذا ان کے زائل ہونے سے وضو متاثر نہ ہوگا بخلاف موزوں پر مسح کے، اس لیے کہ وہاں وضو ہی مکمل نہیں ہوا۔ کیونکہ وضو کی تکمیل پاؤں دھونے سے ہوتی ہے جو یہاں نہیں پائی گئی البتہ چونکہ پاؤں سے ہر وقت موزے اتارنا مشکل ہیں، اس لیے شریعت نے ضرورت کے تحت ان کے مسح کو پاؤں دھونے کا قائم البدل قرار دیا ہے۔ تو جب موزہ پاؤں سے اتر گیا۔ تو اس کے ساتھ ضرورت بھی ختم ہو گئی۔ بنا بریں وضو کی تکمیل کے لیے اب پاؤں کا دھونا ضروری ہو گیا۔ اور بغلوں سے بال اکھیڑنے کا جو ذکر کیا گیا ہے، تو اگرچہ ایسا کرنے سے کوئی ایسا حصہ ظاہر نہیں ہوتا جس پر حدث طاری ہو جاتا ہو، بخلاف ناخن کاٹنے کے تو اس کی وجہ درحقیقت حضرت عمرؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "جو کوئی اپنی بغل میں ہاتھ پھیرے تو وہ وضو کرے" تو اس روایت کی تاویل یہ ہے کہ وہ اپنے ہاتھ دھولے کیونکہ وہاں ہاتھ لگانے سے اکثر ہاتھ پسینے سے تر ہو جاتا ہے۔

جس کسی نے "خنزیر" یا کتے کو ہاتھ لگایا یا نجاست کو اپنے پاؤں سے روندا، تو اس پر وضو کرنا ضروری نہیں اس لیے کہ اس صورت میں حدث نہ حقیقتاً موجود ہے اور نہ حکماً۔ البتہ اگر اس کے پاؤں کے ساتھ کوئی نجاست وغیرہ لگ جائے، تو اس صورت میں فقط اسی جگہ کا دھونا ضروری ہوگا، ورنہ یہ بھی ضروری نہیں اور جس شخص کو طہارت کا یقین، مگر حدث (وضو ٹوٹنے) کا محض شبہ ہو۔ تو اس کی طہارت برقرار رہے گی، مگر جسے وضو ٹوٹنے کا یقین اور طہارت کا محض شک ہو، تو وہ بدستور بے وضو سمجھا جائے گا، اس لیے کہ یقین محض شک کی بنا پر زائل نہیں ہوتا۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر وضو کرنے والے شخص کو یہ تو یاد ہو، کہ وہ بیت الخلا میں گیا تھا، لیکن یہ یاد نہ ہو کہ آیا اس نے قضائے حاجت کی تھی یا بغیر قضائے حاجت کے وہ باہر آگیا تھا، تو اس صورت میں اسے وضو کرنا لازم ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں ظاہر بات یہی ہے کہ اس نے قضائے حاجت ضرور کی ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی بے وضو شخص کو اتنا تو یاد ہو کہ وہ پانی لے کر وضو کے لیے بیٹھا تھا، مگر وضو کرنا یاد نہ ہو، تو ایسی صورت میں اس کا وضو ہی سمجھا جائے گا، اس لیے کہ ظاہر بات یہی ہے کہ وہ وہاں سے وضو کر کے ہی اٹھا ہوگا۔ اور اگر اسے اپنے وضو کے کسی حصے کے متعلق شک پیدا ہو جائے اور اسے پہلی بار شک پیدا ہوا ہو تو ایسی صورت میں اسے چاہیے کہ وہ اپنا شک دور کر لے اور متعلقہ جگہ کو دوبارہ دھو لے۔ اس لیے کہ اسے اس جگہ کے حدث ہونے کے بارے میں تو یقین، مگر اس کے دھونے کے متعلق شبہ ہے "پہلی دفعہ شک پیدا ہونے" سے مراد یہ ہے کہ شک پیدا ہونا اس کی عادت نہ ہو، یہ مطلب نہیں کہ اسے زندگی میں کبھی شک پڑا ہی نہ ہو اور اگر اسے شک اکثر پیش آتا رہتا ہو، تو اس صورت میں اس طرف التفات نہیں کرنا چاہیے' اس لیے کہ اس صورت میں یہ محض شیطانی وسوسہ ہے اور وسوسہ دور کرنے کا طریقہ یہی ہے کہ اسے اہمیت نہ دی جائے کیونکہ اگر ان وسوسوں پر عمل کرنا شروع کر دیا جائے، تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ کبھی بھی نماز سے فارغ نہ ہو سکے گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

اور اگر اس نے وضو کر لیا، پھر اپنے عضو (آلۂ تناسل) پر کچھ تری بہتے ہوئے دیکھی، تو وہ اپنے وضو کا اعادہ کرے۔ اس لیے کہ یہ رطوبت پیشاب کے اخراج پر مبنی ہے، لہٰذا حدث سمجھا جائے گا اور یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ "تری بہتے ہوئے دیکھے"، تو وہ اس لیے کہ محض رطوبت تو وضو کے پانی کی بھی ہو سکتی ہے اور اگر اس صورت میں بھی پتہ چل جائے کہ وہ پیشاب ہی کے قطرے ہیں خواہ ان کی صورت بہنے کی نہ بھی ہو۔ تب بھی اس پر وضو کا اعادہ لازم ہوگا اور اگر شیطان اسے اکثر اس قسم کی رطوبت دکھاتا رہتا ہو جس کے بارے میں اسے علم نہیں کہ آیا یہ رطوبت پیشاب کی ہے، یا وضو کے پانی کی، تو اس صورت میں وہ اپنی نماز جاری رکھے اور اس وسوسہ کی جانب بالکل دھیان نہ دے۔ اس لیے کہ یہ وسوسہ ہے جس کو دور کرنا لازم ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان الشیطٰن یاتی احدکم فینفخ — شیطان تم میں سے کسی ایک کے پاس آتا ہے

---

[1] شریعت کا مقصد اپنے ماننے والوں کو خواہ مخواہ کی پیچیدگیوں میں مبتلا کرنا نہیں، بلکہ انہیں احکام و مسائل کے صاف ستھرے راستے پر رواں دواں رکھنا ہے۔ اسی حکمت کے تحت زیر نظر حکم دیا گیا ہے۔

بین الیتیہ فیقول احدثت احدثت فلا ینصرفن حتی یسمع صوتاً او یجد ریحا (الحدیث)
اور سرین میں پھونکتا ہے اور پھر تمہارے دل میں کہتا ہے کہ تمہارا وضو ٹوٹ گیا تو اس شخص کو چاہیئے کہ وہ پیچھے نہ پھرے تاوقتیکہ اسے آواز سنائی نہ دے یا اس کی بدبو محسوس نہ کرے۔

اس صورت میں مناسب ہے کہ وہ اپنے ستر یا اپنے تربند (شلوار وغیرہ) پر چھینٹے مار لے۔ تاکہ جب اسے اس قسم کی کوئی بات محسوس ہو، تو وہ اسے اسی پر محمول کر سکے اس لیے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی وضو کے وقت اپنے "ازاربند" پر پانی کے چھینٹے مار لیتے تھے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ میرے پاس حضرت جبرئیل تشریف لائے تو انہوں نے مجھے اس کا حکم دیا۔

(ب) حدث حکمی کا حکم | جس شخص کا وضو ٹوٹ جائے۔ اس کے کچھ احکام ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ بے وضو شخص کی طہارت کی شرط پوری نہ ہونے کی بنا پر نماز کی ادائیگی درست نہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے،

لَا صلوٰۃ اِلَّا بوضوءٍ — وضو کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔

(۲) بے وضو شخص بغیر غلاف کے ہمارے نزدیک قرآن مجید کو ہاتھ نہیں لگا سکتا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر غلاف کے بھی قرآن مجید کو مس کرنا جائز ہے۔ انہوں نے ہاتھ لگانے کے مسئلے کو قرآن مجید کی قرأت پر قیاس کیا ہے، اور کہا ہے کہ جس طرح اس کو قرآن پڑھنے کی اجازت ہے اسی طرح اسے قرآن مجید کو ہاتھ سے چھونے کی بھی اجازت ہے۔ ہمارا استدلال ارشاد ربانی؛

لَا یَمَسُّہٗ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ[1] — اس کو وہی ہاتھ لگاتے ہیں، جو پاک ہوتے ہیں۔

سے ہے؛ نیز فرمان نبوی ہے:

لا یمس القرآن الا طاھرٌ — قرآن مجید کو کوئی ہاتھ نہیں لگاتا، سوائے پاک شخص کے۔

علاوہ ازیں قرآن مجید کی تعظیم واجب ہے اور جس ہاتھ پر بے وضو ہونے کا اثر موجود ہو اس سے قرآن مجید کو چھونا اس کی تعظیم و تکریم کے منافی ہے۔ پھر ہاتھ لگانے کو قرآن کی قرأت پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ حدث کا حکم منہ میں ظاہر نہیں ہوتا، البتہ ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ کا دھونا وضو میں ضروری ہے، مگر منہ کا دھونا ضروری نہیں، لہٰذا ہاتھ کو منہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا؛ اسی طرح ان درہموں کو بھی ہاتھ لگانا ناجائز ہے جن پر قرآن مجید کی کوئی آیت

---

[1] الواقعہ۔ ۷۹۔

لکھی گئی ہو[1]، اس لیے کہ قرآنی نسخے کی طرح ہر اس شی کی حرمت ثابت ہوتی ہے جس پر قرآن مجید لکھا گیا ہو، لہٰذا اس بارے میں مصحف پر قرآن لکھنا اور درہموں پر قرآن تحریر کرنا دونوں یکساں ہیں۔ اسی طرح قرآن مجید کی کسی تفسیر کو بھی ہاتھ لگانا درست نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ اس کو ہاتھ لگانا قرآن مجید کو ہاتھ لگانے پر منتج ہوگا لیکن فقہ کی کسی کتاب کو ہاتھ لگانے میں کوئی حرج نہیں البتہ مستحب ہے کہ وہ ایسا نہ کرے: بے وضو شخص کو بیت اللہ شریف کا طواف کرنا بھی جائز نہیں ہے لیکن اگر کسی نے بغیر وضو کے طواف کر لیا، تو نقصان کے ساتھ یہ طواف درست سمجھا جائے گا۔ کیونکہ بیت اللہ شریف کا طواف بھی نماز ادا کرنے کے مترادف ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

الطواف بالبیت صلاۃ۔ — بیت اللہ شریف کا طواف (بھی) نماز ہے۔

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ طواف حقیقی معنوں میں تو نماز نہیں ہے، لہٰذا فی الحقیقت اس کے طواف ہونے کی بنا پر وہ بغیر وضو کے جائز ہوگا لیکن نماز سے مشابہ ہونے کے باعث اسے مکروہ قرار دیا جائیگا۔

پھر اس ضمن میں (امام محمدؒ نے) غلاف کا ذکر بھی کیا ہے لیکن اس کی تشریح نہیں کی، اس لیے اس کی تشریح میں مشائخ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد قرآن مجید سے متصل اس کی جلد ہے۔ بعض نے اس کی چولی مراد لی ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس سے مراد قرآن حکیم کا وہ غلاف ہے، جو اس سے علٰحدہ بھی ہو سکتا ہو، یعنی قرآن مجید کا وہ غلاف جس میں قرآن مجید کو رکھا جاتا ہو، جو کبھی تو چمڑے کا ہوتا ہے اور کبھی کپڑے کا، جسے "خریطہ" (غلاف) کہتے ہیں۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ وہ غلاف قرآن مجید کے تابع ہے، لہٰذا اس کو ہاتھ لگانا، خود قرآن مجید کو ہاتھ لگانے کے مترادف ہوگا، اسی لیے اگر قرآن مجید کے کسی نسخے کو فروخت کیا جائے۔ تو اس کے ساتھ غلاف اور چولی از خود بیع میں داخل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ وہ مصحف قرآن کے تابع ہوتی ہے، لیکن جو غلاف اس سے علیحدہ ہو، وہ اس کے تابع نہیں ہوتا۔ اسی لیے صراحت کیے بغیر وہ بیع میں داخل نہیں ہوتا اور یہی قول صحیح ہے کہ قرآن مجید کے تمام متعلقات کو بھی ہاتھ لگانا مکروہ ہے، کیونکہ کسی تحریر کے حواشی (ملحقات) اس کے تابع ہوتے ہیں، لہٰذا ان کو ہاتھ لگانا اصل تحریر کو ہاتھ لگانے کے برابر ہے۔ البتہ اسے قرآن مجید کی تلاوت کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت یہ روایت ہے کہ جنابت کے سوا کسی اور حالت میں بھی آپ قرآن مجید کی تلاوت سے نہیں رکتے تھے، اسے مسجد میں داخل ہونا بھی جائز ہے، اس لیے کہ مشرکین کے وفود آپ سے ملنے آتے تو آپ مسجد میں انہیں بلا لیتے تھے اور مسجد میں داخل ہونے سے انہیں منع نہیں کیا جاتا تھا، اسی طرح اس پر نماز بھی ضروری ہے اور روزہ بھی۔ چنانچہ اگر وہ انہیں چھوڑ دیگا، تو اس پر ان کی قضا لازم ہوگی اس لیے کہ وضو ساقط ہونے سے روزے کی ادائی کی صلاحیت ختم نہیں ہوتی اور یہ حالت گو نماز کی ادائگی کے منافی ہے، مگر نماز کی اہلیت کے بھی منافی نہیں ہے، اسلیے کہ اس حالت کو طہارت حاصل کر کے دور کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کاسانی کے زمانے میں ایسے درہم بازار میں چلتے تھے۔ جن پر قرآنی آیات لکھی جاتی تھیں۔

(باب دوم)

غسل کا بیان

غسل پر بحث کے دوران میں حسبِ ذیل امور زیرِ بحث آئیں گے۔

① غسل کی تشریح؛
② غسل کا رکن؛
③ رکن کی شرائط؛
④ غسل کے امورِ مسنونہ؛
⑤ اس کے آداب و مستحبات؛
⑥ غسل کے لیے پانی کی ضروری مقدار؛
⑦ غسل کی اقسام؛

تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

فصل اوّل ① غسل کی لغوی تشریح

غسل لغت میں اس پانی کا نام ہے کہ جس سے غسل کیا جاتا ہے، لیکن فقہاء کی اصطلاح میں اس سے مراد پورے جسم کا دھونا (TO BATH) ہے جس کی تفصیل پچھلے صفحات میں گذر چکی ہے کہ اس سے مراد جسم پر پانی بہانا ہے۔ حتیٰ کہ پانی بہائے بغیر غسل جائز نہیں ہوتا۔

② غسل کا رکن غسل کا رکن ایک مرتبہ بغیر کسی تکلف کے تمام جسم پر پانی بہانا ہے، حتیٰ کہ بدن پر اگر معمولی سی بھی کوئی خشک جگہ (لمعہ) باقی رہ گئی تو غسل درست نہ ہوگا، کیونکہ قرآن مجید میں حکم ہے:

وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا۔ اگر تم حالتِ جنابت میں ہو تو خوب طہارت کیا کرو۔

یعنی اپنے پورے بدن کو پاک کیا کرو۔ اور "بدن" کا لفظ "جسم کے ظاہری اور اندرونی دونوں حصّوں کے لئے بولا جاتا ہے۔ لہٰذا جتنے جتنے حصّے کی طہارت بھی بغیر کسی تکلیف اور مشقت کے ممکن ہو سکتی ہو۔ اتنے حصّے کا دھونا ضروری ہوگا۔ اس لیے غسل میں کُلّی اور ناک میں پانی ڈالنا دونوں ضروری ہیں، کیونکہ ان دونوں مقامات میں بغیر تکلف کے پانی داخل کرنا ممکن ہے، حالانکہ یہ دونوں چیزیں وضو میں ضروری نہیں، کیونکہ گو ان میں پانی داخل

کرنا مشکل نہیں لیکن وضو میں ان کے شامل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں فقط وجہ (چہرے) کے دھونے کا حکم ہے اور وجہ مواجہت (روبرو ہونے) سے ہے اور چونکہ مواجہت میں یہ حصہ شامل نہیں ہوتے لہٰذا ان کا دھونا بھی ضروری نہیں، علیٰ ہذا غسل میں ڈاڑھی کے درمیان اور اس کی جڑوں تک پانی پہنچانا بھی ضروری ہے اسی طرح اگر عورت کے سر کے بال کھلے ہیں، تو ان کے اندر پانی پہنچانا بھی لازم ہے، فقیہ ابو جعفر الہندوانی نے یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں بغیر کسی تکلف کے بالوں کے اندر پانی پہنچانا ممکن ہے اور اگر اس نے اپنے بالوں کو باہم گوندھ رکھا ہو، تو کیا اس صورت میں بھی ان کے اندر پانی پہنچانا ضروری ہے؟ اس مسئلے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا لازم ہے، اس لیے کہ فرمانِ نبوی ہے:

تحت کل شعرۃ جنابۃ الا فبلوا الشعر وانقوا البشرۃ۔	ہر بال کے نیچے جنابت کا اثر ہوتا ہے، لہٰذا تمام بالوں کو تر کیا کرو اور کھال کو خوب صاف کیا کرو۔

اور بعض مشائخ عدم وجوب کے قائل ہیں شیخ و امام ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ نے بھی اس رائے کو ترجیح دی ہے اور یہی رائے صحیح تر ہے۔ اس طبقے کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی روایت کردہ ایک حدیث سے ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ میرا سر بہت سخت گوندھا ہوا ہوتا ہے، تو کیا غسل کے وقت میں اسے کھول کر دھویا کروں، آپؐ نے فرمایا: تو اپنے سر اور تمام بدن پر پانی بہاتی رہا کر اور پانی کا بالوں کی جڑوں تک پہنچ جانا تمہارے لیے کافی ہے؛ علاوہ ازیں اگر بالوں کی مینڈھیاں سخت کر کے باندھی گئی ہوں، تو ان کے کھولنے میں حرج واقع ہوگا اور اگر انہیں پہلے ہی کھولا ہوا ہو تو اس صورت میں ان کے اندر پانی پہنچانے میں کوئی حرج نہیں۔ مذکورہ حدیث اسی حالت پر محمول ہے؛ اور ناف کے اندر بھی پانی پہنچانا لازم ہے، کیونکہ یہاں بھی پانی بلا کسی حرج کے پہنچایا جا سکتا ہے۔

۳ شرائطِ رکنِ غسل غسل کے رکن کی شرائط کا وضو کے ضمن میں ذکر کر چکا ہے[۱]

۴ غسل کی سنتیں غسل میں حسبِ ذیل باتیں مسنون ہیں: (۱) غسل کرنے والا پہلے برتن (مگ وغیرہ) اپنے بائیں ہاتھ میں لے کر دائیں ہاتھ پر پانی ڈالے۔ اور یوں اپنے دونوں ہاتھ پہنچوں تک تین دفعہ دھوئے، پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر اپنے ستر کی صفائی (استنجا) کرے تا آنکہ وہ اچھی طرح صاف ہو جائے، پھر وہ اسی طرح تین تین دفعہ اعضا کو دھو کر وضو کرے، جس طرح نماز کے لیے وضو کیا جاتا ہے، مگر وہ اپنے سر اور جسم پر تین مرتبہ پانی بہاتے تک پاؤں نہ دھوئے پھر وہ اس جگہ سے قدرے ہٹ کر اپنے پاؤں دھولے اس مسئلے کی بنیاد اس روایت پر ہے، جو ام المؤمنین حضرت میمونہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے غسل کا پانی رکھا، تاکہ آپ غسل جنابت کر سکیں۔ پھر آپؐ نے برتن اپنے بائیں ہاتھ میں لیا اور دائیں ہاتھ پر پانی ڈالا۔ اور تین مرتبہ آپ نے

[۱] دیکھیے اوراقِ سابقہ میں وضو کی بحث۔

اس طرح ہاتھوں کو دھویا، بعدازاں آپ نے اپنے ہاتھ سے پانی ڈال کر استنجاء کیا۔ بعدازاں آپؐ نے اپنے ہاتھوں کو دیوار سے مٹی لگا کر خوب رگڑ کر صاف کیا۔ اور پھر نماز کی طرح مکمل وضو کیا، البتہ پاؤں نہ دھوئے۔ اب آپؐ نے تین مرتبہ اپنے پاؤں دھوئے جسم پر پانی ڈالا، پھر آپ اپنی جگہ سے قدرے ہٹ گئے، اور آپؐ نے اپنے پاؤں دھوئے" یہ حدیث سنت اور فرض دونوں کے بیان پر مشتمل ہے۔

آیا غسل سے پہلے جو وضو کیا جاتا ہے، اس میں سر پر مسح کیا جائے۔ یا نہیں؛ "ظاہر روایت" میں مذکور ہے کہ وہ اپنے سر پر مسح کرے۔ اور حسن امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ مسح نہ کرے۔ اس لئے کہ اس کے بعد جو سر پر پانی بہایا جائے گا، اس سے مسح کا مقصد فوت ہو جائے گا، لہٰذا مسح کرنے میں کوئی فائدہ نہیں بخلاف دیگر اعضاء کے کیونکہ اگر بعد میں کسی پہلے سے دھوئے ہوئے عضو پر پانی بہایا جائے، تو اس سے پہلے بہائے ہوئے پانی کی نفی نہیں ہوتی ہے؛ تاہم صحیح قول "ظاہر روایت" ہی کا ہے، اس لیے کہ حدیث میں تمام بدن پر پانی بہانے سے قبل وضو کرنے کی تصریح ہے، جیساکہ ہم اوپر روایت نقل کر چکے ہیں۔ اور وضو چند اعضا کے دھونے اور ایک کے مسح کرنے سے عبارت ہے (لہٰذا اسے مکمل وضو کرنا چاہیئے) البتہ وہ پاؤں دھونے کو قدرے مؤخر رکھے گا، وجہ یہ ہے کہ انہیں پہلے دھونے کا کوئی فائدہ نہیں۔ کیونکہ وہ جسم کے دھونے کے ساتھ دوبارہ "ملوث" ہو جائیں گے، البتہ اگر وہ کسی ایسی جگہ غسل کر رہا ہو، جہاں پاؤں کے نیچے غسل کا پانی جمع نہ ہوتا ہو، مثلاً اس کے پاؤں کے نیچے کوئی پتھر وغیرہ ہو، تو ایسی صورت میں پاؤں پہلے ہی دھوئے جا سکتے ہیں۔ کیونکہ یہاں پر انکے آلودہ ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں ہے۔ اسی لیے غسل میت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ میت کو غسل دیتے وقت پاؤں پہلے دھو دینے چاہئیں اور انہیں مؤخر نہ کرنا چاہیئے کیونکہ وہاں پاؤں کے آلودہ ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں۔ اس لیے کہ غسل کا پانی نہلانے والے تختے پر جمع نہیں ہوتا۔ ہمارے بعض مشائخ نے غسل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاؤں دھونے کو پانی بہانے سے مؤخر کرنے کی بنا پر یہ استدلال کیا ہے کہ مستعمل پانی ناپاک ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر وہ پلید نہ ہوتا ہو تو پاک پانی سے اس احتیاط کے کوئی معنی نہیں رہتے، لہٰذا انہوں نے اس روایت کو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی جانب سے امام محمدؒ کے خلاف حجت قرار دیا ہے، لیکن ہمارے خیال میں اس روایت میں ایسی کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ انسان جس طرح ناپاک شی سے بچتا ہے، اس طرح "میل کچیل" (قذر) سے بھی اجتناب کرتا ہے خصوصاً انبیاء علیہم السلام تو اور بھی زیادہ نظیف الفطرت ہوتے ہیں اور مستعمل پانی بہرحال گندہ پانی ہوتا ہے۔ جس میں حدث کی پلیدی ملی ہوتی ہے اسی لیے سلیم فطرتیں اس سے تنفر محسوس کرتی ہے

(۵) آداب غسل: (مستحبات) ؛ اس کے مستحبات وہی ہیں، جو وضو کے ہیں۔ تفصیل اوپر بیان

---

[۱] ہمارے موجودہ دور کے صاف ستھرے غسل خانوں کے بارے میں بھی شریعت کا یہی حکم ہے، اس لیے جدید آسائشوں کے مطابق غسل کا پانی جمع ہونے کے بجائے فوراً باہر نکل جاتا ہے۔

ہو چکی ہے۔[1]

(۶) غسل کے لیے پانی کی ضروری مقدار

ظاہر روایت میں ہے، کہ غسل کے لیے پانی کی کم از کم مقدار ایک صاع اور وضو کے لیے ایک مُد ہے،

اس لیے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مُد پانی کے ساتھ وضو اور ایک صاع پانی کے ساتھ غسل فرمایا کرتے تھے"۔ تو ان سے پوچھا گیا کہ اگر پانی کی یہ مقدار ہمارے لیے کافی نہ ہو تو اس پر حضرت جابرؓ غضبناک ہو گئے اور فرمایا کہ یہ پانی اس ہستی کے لیے کافی ثابت ہوتا تھا جو تم میں سب سے بہتر تھی اور جن کے تم سے زیادہ بال تھے"۔ پھر امام محمدؒ نے غسل کے ضمن میں مطلقاً صاع کا اور وضو کے تحت ایک مُد کا ذکر فرمایا ہے۔ اور ان کی تشریح نہیں کی، ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ اندازہ اس وقت کا ہے جب وضو اور غسل دونوں کو جمع کرنا مقصود نہ ہو، اور اگر ایسا ہو تو پھر مطلوبہ پانی کی مقدار دس رطل[3] ہونی چاہیئے۔ دو رطل وضو کے لیے اور باقی غسل کے لیے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک صاع پانی دونوں کے لیے کافی ہے؛ حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر وضو کرنے والا تخفیف پسند ہو، اور استنجا نہ کرنا چاہتا ہو، تو اس کیلئے چہرہ ہاتھ اور پاؤں دھونے اور سر کے مسح کے لیے فقط ایک رطل پانی کافی ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ استنجا بھی کرنا چاہتا ہو، تو پھر دو رطل پانی کافی ہے۔ ایک رطل استنجاء کے لیے اور دوسرا رطل وضو کے لیے؛ پھر یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ امام محمدؒ نے یہاں پانی کی جس مقدار کا ذکر کیا ہے، اس کو پیش نظر رکھنا لازم نہیں کہ اس سے کم یا زیادہ پانی استعمال کرنا ہی جائز نہ ہو، بلکہ یہ پانی کی وہ مقدار ہے، جو عام طور پر کم مقدار خیال کی جاتی ہے: تاہم اگر کوئی شخص اس سے بھی کم پانی سے وضو یا غسل کر لے، تو درست ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس اگر پانی کی یہ مقدار تسلی بخش نہ ہو، تو اس سے زیادہ پانی بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ لوگوں کے حالات اور ان کی طبیعتیں (عادتیں) ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، جس کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ آپؐ ایک مد کے دو تہائی حصے سے وضو کر لیا کرتے تھے" لیکن مناسب یہ ہے کہ اس قدر پانی استعمال کیا جائے، جس میں پانی کا اسراف نہ ہو، اس لیے کہ ایک روایت میں ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کے قریب سے گذرے، وہ اس وقت وضو میں مصروف تھے، اور بے تحاشا پانی بہا رہے تھے، آپؐ نے دیکھا تو فرمایا "اے سعد پانی کے اسراف سے بچو"، انہوں نے عرض کیا کہ کیا وضو میں بھی اسراف ہوتا ہے۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں ہوتا ہے خواہ تم کسی جاری دریا کے کنارے

---

[1] مصنفؒ قدس سرہٗ نے وضو کے چار آداب (مستحبات) بیان فرمائے ہیں (۱) وضو کے لیے کسی سے مدد نہ لینا (۲) پانی کا اسراف نہ کرنا، (۳) اعضا کو خوب مل مل کر صاف کرنا اور (۴) ہر عضو کے دھوتے وقت مسنون دعائیں پڑھنا۔ لہٰذا غسل میں یہ تمام باتیں ملحوظ رکھنی چاہییں، البتہ آخری بات استحباب کے خلاف ہے۔

[2] صاع غلہ ماپنے کا ایک پیمانہ تھا جس میں چار مد ہوتے تھے۔ ماہرین کے مطابق ایک صاع ۲۳۴ تولے اور مد ۵۸ ½ تولے وزن کا حامل ہوتا تھا (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ۲۰۲/۱۲)

[3] ایک رطل تقریباً ۳۴۹ گرام ہوتا ہے۔

پر بیٹھ کر وضو کرو"۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ "خواہ تم کسی سمندر کے کنارے پر بیٹھ کر وضو کرو"۔

⑦ غسل کی اقسام | غسل کبھی فرض کبھی واجب کبھی سنت اور کبھی مستحب ہوتا ہے۔ واجب غسل میں میت کا غسل اور سنت غسل کے تحت: جمعہ کے دن، یوم عرفہ (نویں ذوالحجہ) دونوں عیدوں اور احرام باندھنے کا غسل شامل ہے۔ ان کی تفصیل اپنے اپنے مقام پر انشاءاللہ تعالیٰ بیان ہوگی۔ اس مقام پر ہم فقط مستحب اور فرض غسل کے ذکر پر اکتفا کریں گے۔

۱۔ مستحب غسل: کسی کافر کا اسلام قبول کرتے وقت غسل کرنا مستحب ہے، اس لیے کہ حدیث میں ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر اس شخص کو جو اسلام قبول کرنے آتا غسل کا حکم دیا کرتے تھے"، اور "حکم دینے (امر) کا ادنیٰ درجہ استحباب ہے؛ یہ استحباب اس وقت ہے کہ جب یہ معلوم ہو کہ وہ شخص حالت جنابت میں نہیں ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ شخص حالتِ جنابت میں ہے اور پھر وہ غسل کرنے سے پہلے مسلمان ہو جائے، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی اس پر غسل فرض نہ ہوگا، اس لیے کہ کفار اُن احکام کے مخاطب نہیں ہیں، جو عبادت کا درجہ رکھتے ہیں اور غسل نیت کر لینے سے عبادت بن جاتا ہے۔ لہٰذا کافر کے لیے غسل لازم نہ ہوگا، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ غسل کرنا ضروری ہوگا۔ اس لیے کہ اسلام جنابت کے باقی رہنے کے منافی نہیں ہے، جس طرح کہ اسلام حدث کے منافی نہیں ہے، چنانچہ اسلام قبول کرنے کے بعد اسے وضو کرنا لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح جنابت کا بھی یہی حکم ہوگا، اور بچے کے بالغ ہونے اور دیوانے کے ہوش میں آنے کے وقت غسل کرنے کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے۔

۲۔ **فرض غسل**: اور جہاں تک فرض غسل کا تعلق ہے، تو وہ تین باتوں سے واجب ہوتا ہے جنابت حیض اور نفاس سے الف جنابت سے اس لیے کہ قرآن مجید میں ہے:

وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا[1]	اگر تم حالتِ جنابت میں ہو تو اچھی طرح طہارت کرو۔

یعنی غسل کرو۔ اسی طرح ارشادِ خداوندی ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِيْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا۔[2]	اے اہل ایمان جب تم نشے کی حالت میں ہو، تو جب تک (ان الفاظ کو) جو منہ سے کہو سمجھنے نہ لگو، نماز کے قریب نہ جاؤ سوا اس کے کہ تم بحالت سفر راستے پر چلے جا رہے ہو، جب تک کہ تم غسل نہ کر لو۔

اور جنابت کے سلسلے میں گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی: اولاً یہ کہ جنابت کیسے ثابت ہوتی ہے۔

---

[1] المائدہ۔ ۶۔

[2] النساء۔ ۴۳۔

اور کوئی شخص کیسے جنبی بنتا ہے، اور ثانیاً ان احکام کی تفصیل جو جنابت سے متعلق ہیں۔

مبحث اول: **حالتِ جنابت کا اثبات** | حالت جنابت بہت سے امور سے ثابت ہوتی ہے، جن میں سے بعض متفق علیہ اور بعض مختلف فیہ ہیں؛ متفق علیہ امور دو ہیں:

۱۔ خروج منی: پہلا امر کہ انسانی عضو سے اس کو کسی دوسری شئی میں داخل کیے بغیر منی کا اچھلتے ہوئے باہر نکلنا۔ سبب خواہ کوئی بھی ہو، مثلاً کسی کو چھونا، دیکھنا، یا خواب نظر آنا وغیرہ۔ ان تمام باتوں کی بنا پر بالاجماع غسل واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

الماءُ مِنَ الماء۔ غسل پانی (منی) سے واجب ہوتا ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ منی کے نکلنے سے تمام بدن کا دھونا کیوں ضروری ہے؛ حالانکہ پیشاب اور پاخانہ نکلنے سے جسم کے فقط بعض اعضاء کا دھونا ضروری ہوتا ہے۔ منی سے وجوب غسل کی کئی وجوہ ہیں:

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ منی کے خروج سے شہوت پوری ہوتی ہے۔ جس کی لذت کا اثر پورے بدن پر ظاہر ہوتا ہے، لہٰذا اس نعمت کا شکر ادا کرنے کے لیے تمام بدن کے دھونے کا حکم دیا گیا۔ اور یہ بات بول و براز میں نہیں پائی جاتی۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جنابت جسم کے تمام بیرونی اور اندرونی حصوں سے خارج ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ جماع، جو اس جنابت کا اصل سبب ہے، پورے جسم میں موجود طاقت کو استعمال کیے بغیر ممکن نہیں ہوتا، چنانچہ اسی بنا پر انزال منی کی کثرت آدمی کو کمزور کر دیتی ہے۔ اور جماع نہ کرنے سے انسان طاقت ور رہتا ہے، تو چونکہ جنابت بدن کے بیرونی اور اندرونی تمام حصوں کو متاثر کرتی ہے۔ اسی لیے شریعت نے اس صورت میں بدن کے تمام بیرونی اور بقدرِ امکان اندرونی حصوں کو دھونے کا حکم دیا۔ جبکہ حدث میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اس لیے کہ حدث میں جسم کے فقط وہی ظاہری حصے (اطراف) متاثر ہوتے ہیں، جہاں سے حدث کا اخراج ہوتا ہے، اور چونکہ اس کے اخراج کا سبب بھی جسم کے ظاہری حصے ہی ہوتے ہیں، مثلاً کھانا، پینا وغیرہ۔ جن کے لیے تمام بدن استعمال نہیں ہوتا، لہٰذا جسم کی فقط ظاہری اطراف کو دھونے کا حکم دیا گیا۔ حدکہ تمام بدن کو

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ جسم کے تمام حصوں یا بعض کا دھونا نماز کی ادائگی کے لیے واجب کیا گیا ہے جو اللہ رب العزت کی خدمت و اطاعت، اس کے سامنے قیام کرنے اور اس کی تعظیم بجالانے کا ذریعہ ہے، جس کے لیے لازم ہے کہ نمازی دوسری تمام حالتوں کی نسبت اس حالت میں زیادہ پاک اور زیادہ صاف ستھرا ہو، تاکہ یہ صفائی تعظیم ربانی اور اس کی خدمت و اطاعت کی تکمیل کے زیادہ قریب ہو، اور چونکہ کمال درجے کی صفائی تمام بدن کے غسل سے ہی حاصل ہوتی ہے؛ لہٰذا حدث کی صورت میں بھی اصل عزیمت تو یہی تھی، لیکن چونکہ وہ اکثر پیش آتی رہتی ہے، اس لیے اس صورت میں آسانی کی خاطر فقط آسان صفائی، یعنی جسم کی ان اطراف کے دھونے کے حکم پر

کفایت کی گئی، جو اکثر کھلی رہتی ہیں اور جن پر ہمیشہ آنکھ پڑتی ہے ۔ یوں چند اطراف کے دھونے کو تمام
بدن کے غسل کے قائم مقام قرار دے دیا گیا، تاکہ لوگوں کو تنگی نہ ہو۔ یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے محض آسانی
اور اس کا فضل و کرم ہے۔ اور چونکہ جنابت کی صورت میں کسی قسم کی تنگی پیش آنے کا احتمال نہیں ہے، اس
لیے کہ وہ حالت کبھی کبھار پیش آتی ہے لہٰذا اس صورت میں اصل عزیمت پر ہی عمل کیا گیا ۔ عورت بھی
احتلام کے معاملے میں مرد ہی کی طرح ہے۔ اس لیے کہ حضرت اُم سلیمؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس عورت کے متعلق پوچھا، کہ جو مرد کی طرح خواب دیکھتی ہے، تو آنحضرت صلی
اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر عورت کو بھی ویسے ہی احتلام ہو، جیسے مرد کو ہوتا ہے، تو اسے بھی غسل کرنا چاہیئے
اور مروی ہے کہ حضرت ام سلیمؓ ایک دفعہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ کے پاس بیٹھی ہوئی تھیں۔ اور
وہ اکثر ان کے پاس آتی رہتی تھیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تشریف لے آئے اس موقع پر
ام سلیمؓ نے آپؐ سے پوچھا کہ اگر عورت خواب میں دیکھے کہ اس کا خاوند اس کے ساتھ مجامعت کر رہا ہے، تو
کیا وہ غسل کرے، اس پر حضرت ام سلمہؓ نے ام سلیمؓ سے کہا۔ کہ خدا تیرے ہاتھ خاک آلود کرے تو نے تو
حضورؐ کے سامنے عورتوں کو رسوا کر دیا ہے اس پر ام سلیمؓ نے کہا کہ اے امّ سلمہ اللہ تعالیٰ حق بات کے
اظہار سے حیا نہیں کرتا۔ اور ہمارا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسائل پوچھنا اس سے بہتر ہے کہ ہم اس کے
متعلق اندھے بنے رہیں۔ اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے فرمایا کہ "اے ام سلمہؓ بلکہ
تیرے ہاتھ خاک آلود ہوں" پھر ام سلیم سے فرمایا "اگر وہ عورت کچھ رطوبت دیکھے، تو اس پر غسل کرنا لازم
ہے ۔ ابن رستم نے اپنی نوادر میں نقل کیا ہے کہ اگر مرد کو احتلام ہو، مگر اس کے عضو سے منی خارج نہ ہو، تو اس
پر غسل واجب نہیں، اور جب کسی عورت کو احتلام ہو، تو خواہ منی اس کی شرمگاہ سے خارج نہ بھی ہو، تب
بھی اس پر غسل کرنا لازم ہوگا وجہ یہ ہے کہ اسکی شرمگاہ کے دو حصے ہیں، اور جو شی ان دونوں سے خارج ہو اسی کے لیے
ظاہر کا حکم ہوتا ہے، چنانچہ جنابت اور حیض میں اسے اس جگہ تک پانی پہنچانا لازم ہے، بنا بریں عین ممکن
ہے کہ احتلام کے وقت منی اس کے اس اندرونی حصے تک پہنچ چکی ہو، اور جسم سے باہر نہ نکلی ہو، جیسے کہ اگر
کوئی شخص غیر مختون ہو، اور منی کا پانی اس کے غیر مختون حصے میں پہنچ جائے، تو اسے غسل کرنا لازم ہوگا۔
۲۔ قسم ثانی؛ وجوب غسل کی دوسری قسم شرمگاہ کا شرمگاہ میں مروّجہ طریقے سے داخل کرنا ہے خواہ
انزال ہو، یا نہ ہو۔ اس لیئے کہ مروی ہے کہ اس مسئلے میں جب مرد و عورت کے مختون حصے ایک
دوسرے سے مل جائیں التقاء الختانین تو ان پر غسل واجب ہوتا ہے۔ یا نہیں صحابہ کرامؓ کے درمیان آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اختلاف پیدا ہوا، مہاجرین اس پر وجوب غسل کے اور انصار عدم وجوب کے
قائل تھے، اس پر ان سب حضرات نے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی خدمت
اقدس میں مسئلہ پوچھنے کے لیے بھیجا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ "میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے
سنا ہے کہ، جب مرد و عورت کی شرمگاہوں کے مختون حصے باہم مل جائیں اور مرد کا حشفہ عورت کی

شرمگاہ میں چھپ جائے، تو خواہ انزال ہو یا نہ ہو، بہرصورت غسل واجب ہو جاتا ہے اور اگر میرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ایسا اتفاق ہو جاتا، تو ہم بھی غسل کرتے تھے۔" تو انہوں نے یہ واقعہ قولی اور فعلی دونوں طرح سے روایت کیا ہے؛ اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا "بے انزال جماع سے حد واجب ہو جاتی ہے" تو کیا اس سے پانی کا ایک صاع (یعنی غسل) واجب نہیں ہوتا؟ علاوہ ازیں مروج طریقے سے شرمگاہ کا شرمگاہ میں داخل کرنا عام طور پر خروجِ منی کا موجب ہوتا ہے، لہٰذا احتیاطاً اسے خروجِ منی کے قائم مقام ٹھیرا دیا گیا ہے۔

اسی طرح اگر عضو کو سرین میں داخل کیا جائے، تو تب بھی اسی طرح بغیر انزال کے غسل واجب ہو جاتا ہے: امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اصول پر تو یہ بات از خود ظاہر ہے، اس لیے کہ یہ دونوں حضرات اس پر حد واجب قرار دیتے ہیں، تو کیا اس سے پانی کا ایک صاع واجب نہ ہوگا، اور جہاں تک امام ابوحنیفہؒ کے اصول کا تعلق ہے، تو اگرچہ ان کے ہاں اس صورت میں احتیاطاً حد واجب نہیں ہوتی، لیکن زیرِ نظر صورت میں احتیاط کا تقاضا وجوبِ غسل ہے؛ علاوہ ازیں مروج طریقے سے شرمگاہ کے شرمگاہ داخل کرنے کی طرح یہ صورت بھی عموماً خروجِ منی کا باعث ہوتی ہے، اور سبب کو خصوصاً احتیاط کے موقعوں پر مسبب کے قائم مقام ٹھیرا دیا جاتا ہے۔ لیکن اگر ان دو مقامات کے علاوہ کسی اور جگہ لذت حاصل کی جائے، تو جب تک انزال نہ ہو، اس وقت تک غسل واجب نہیں ہوتا؛ اسی طرح اگر کسی جانور کی شرمگاہ میں ذکر داخل کیا گیا ہو، تو انزال کے بغیر غسل لازم نہ ہوگا اور احتلام کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ دو مقامات کے علاوہ کسی اور جگہ سے لذت حاصل کرنا یا کسی جانور کی شرمگاہ میں ادخال کرنا، انسانی شرمگاہ میں ذکر داخل کرنے کے برابر نہیں ہوتا۔ اسی طرح احتلام (خواب میں انزال) کا بھی یہی حکم ہے۔ لہٰذا ان تمام صورتوں میں حقیقۃً انزال ہونا ہی معتبر ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں حسبِ ذیل صورتیں مختلف فیہ ہیں:

۱۔ منی کا اپنی خاص جگہ سے اور شرمگاہ کے بیرونی حصے سے بغیر مستی (شہوت) کے خارج ہو جانا[1]، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسان کی کمر پر کوئی زوردار ضرب لگائی جائے۔ یا وہ اپنی کمر پر کوئی بھاری وزن اٹھائے تو اس صورت میں ہمارے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے۔ ان کا استدلال محولہ بالا حدیث: الماءُ من الماء (غسل منی سے واجب ہوتا ہے) سے ہے کہ اس روایت میں ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ہمارا استدلال اس حدیث سے ہے کہ جس میں مذکور ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس عورت کے متعلق پوچھا گیا، جو خواب میں اپنے خاوند کو اپنے ساتھ مجامعت کرتا ہوا دیکھتی ہے، جس پر آپؐ نے پوچھا کہ کیا اسے لذت (شہوت) محسوس ہوتی ہے، کہا گیا کہ ہاں۔ تو آپؐ نے فرمایا اگر وہ کچھ رطوبت دیکھے، تو اس پر غسل لازم ہے"،

---

[1] یہاں جو بحث آ رہی ہے، وہ اس حقیقت پر مبنی ہے کہ منی ایک تو اپنی مقررہ جگہ سے روانہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ مخصوص مقام سے باہر نکلتی ہے۔ اس باریکی تک حنفی فقہا کے علاوہ اور کوئی نہیں پہنچ سکا۔

تو اگر شہوت کے ہونے اور نہ ہونے سے حکم مختلف نہ ہوتا تو آپؐ اس کی لذت کے بارے میں سوال کیوں کرتے؛ علاوہ ازیں غسل کا وجوب خروج منی سے مشروط ہے اور منی لغت میں اس پانی کا نام ہے جو جسم سے شہوت کے ساتھ خارج ہو، جیسا کہ ہم منی کی بحث میں واضح کریں گے، اور جہاں تک حدیث کا تعلق ہے، تو وہ معروف معنوں میں ہے، یعنی یہ کہ شہوت کے ساتھ منی خارج ہو اور جہاں بھی کوئی مطلق کلام مذکور ہو، تو اسے معروف معنوں ہی میں لیا جاتا ہے؛

(۲) منی کا اپنی خاص جگہ سے روانہ تو شہوت کے ساتھ ہونا، مگر اس کا عضو سے خروج شہوت کے بغیر ہونا؛ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں غسل واجب ہوگا، مگر امام ابویوسفؒ کے نزدیک واجب نہ ہوگا، اول الذکر دونوں ائمہ کے نزدیک اصل اعتبار شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے روانہ ہونے پر اور امام ابویوسفؒ کے ہاں اس کے اصل جگہ سے شہوت کے ساتھ روانہ ہونے اور باہر نکلنے دونوں پر ہے اور اس کا فرق دو مقامات پر ظاہر ہوتا ہے: اولاً یہ کہ کسی شخص کو احتلام ہونے لگے، تو وہ اپنے عضو کو پکڑ لے تا آنکہ اس کی شہوت ٹھنڈی پڑ جائے، پھر وہ منی بغیر شہوت کے خارج کر دے، جبکہ دوسری صورت یہ ہے کہ مجامعت کے فوراً بعد وہ غسل کرلے اور غسل کے بعد پیشاب کرے۔ جس میں باقی منی خارج ہوجائے امام ابویوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اصل جگہ سے روانہ ہونے کی بنا پر اس پر غسل واجب ہوتا ہے اور عدم شہوت سے خروج کی وجہ سے غیر واجب ہوتا ہے، لہٰذا محض شک کی بنا پر غسل کرنا ضروری نہ ہوگا، جبکہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ اس صورت میں وجوب کا احتمال ہے، لہٰذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے، کہ غسل واجب قرار دیا جائے۔

(۳) تیسری اختلافی صورت یہ ہے۔ کہ وہ شخص بیدار ہو، تو وہ اپنی ران یا اپنے بستر پر مذی کی طرح کی کچھ رطوبت دیکھے اور اسے کوئی خواب آنا یاد نہ ہو تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک غسل ضروری اور امام ابویوسفؒ کے مطابق غیر ضروری ہوگا، لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وہ رطوبت منی پر مشتمل ہو تو پھر غسل کرنا لازم ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں ظاہر یہی ہے کہ اسے احتلام ہوا ہے، اور اس پر بھی سب کا اجماع ہے کہ اگر وہ ودی ہو، تو اس صورت میں غسل واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ ہو سکتا ہے یہ گاڑھا پیشاب ہو۔ فقیہ ابوجعفر الہندوانی سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کے بستر پر منی ہو تو اس صورت میں مذکورہ اختلاف ہے، وہ اسے ہمارے بیان کردہ مذکورہ بالا دونوں مسائل پر قیاس کرتے ہیں، بہرحال زیر بحث مسئلے میں امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مذی سے وضو ضروری ہوتا ہے غسل نہیں، اور بقیہ دونوں ائمہ کا استدلال امام الہدیٰ شیخ ابومنصور الماتریدی السمرقندی[1] کی اپنی سند سے روایت کردہ اس حدیث سے ہے، جس میں وہ اُم المومنین حضرت عائشہؓ کی وساطت

---

[1] ابومنصور محمد بن محمد الماتریدی مشہور عالم دین، متکلم، ماہر اصول فقہ اور نامور فقیہ، مجتہد تھے۔ الکاسانی نے الماتریدی کے بہت سے فتاویٰ اور فقہی آراء کا تذکرہ کیا ہے ان کی وفات ۳۳۳ھ میں ہوئی۔

سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول روایت فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

اذا رای الرجل بعد ما یتنبہ	جب کوئی شخص نیند سے جاگنے کے بعد کوئی
من نومہ بلۃ ولم یذکر	رطوبت دیکھے اور اسے خواب یاد نہ ہو تو
احتلاما اغتسل وان رای احتلاما	وہ غسل کرے۔ اور اگر اسے خواب یاد ہو
ولم یر بلۃً فلا غسل علیہ۔	مگر رطوبت نہ دیکھے، تو اس پر غسل نہیں۔

اور یہ روایت اس باب میں نص (حکم صریح) ہے، علاوہ ازیں منی وقت گذرنے پر پتلی ہو جاتی ہے یوں وہ مذی کی صورت اختیار کر لیتی ہے، اور کبھی کبھار وہ انسان کی اندرونی حرارت کی وجہ سے یا کمزوری کے باعث پتلی ہو کر باہر نکلتی ہے، لہٰذا احتیاط غسل کے وجوب ہی میں ہے۔

پھر منی گاڑھی اور سفید ہوتی ہے، جس سے عضو ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔ امام شافعیؒ اپنی کتاب میں فرماتے ہیں کہ اس سے کھجور کے گابھے جیسی بو آتی ہے اور مذی پتلے رنگ کی سفیدی مائل ہوتی ہے۔ اور یہ اس وقت خارج ہوتی ہے جب خاوند اپنی بیوی سے پیار کرتا ہے۔ اور ودی ایک پتلا مادہ ہے، جو پیشاب کے بعد خارج ہوتا ہے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے بھی اسی قسم کی ایک روایت مروی ہے جس میں انہوں نے مذکورہ بالا قطروں کی تشریح فرمائی ہے، ودی اور مذی دونوں میں غسل واجب نہیں ہوتا، ودی سے اس لیے کہ وہ تو پیشاب ہی کا بچا ہوا حصہ ہوتی ہے۔ اور مذی سے اس بنا پر کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں" مجھ سے نوجوانی کے ایام میں مذی بہت خارج ہوتی تھی۔ تو مجھے حضورؐ کی صاحبزادی (حضرت فاطمہ) کا شوہر ہونے کی بنا پر حضورؐ سے پوچھنے سے حیا آتی تھی، تو میں نے حضرت مقدادؓ بن اسود سے کہا تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ جس سے مذی خارج ہو، وہ وضو کرے" تو آپؐ نے اس میں وضو کی صراحت فرمائی اور کثرت وقوع کے باعث وجوب غسل کی نفی فرمائی اور فرمایا "جس سے مذی خارج ہو وہ وضو کرے"

ب۔ **جنابت کے احکام** | جو کام "حالت حدث" میں کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً قرآن مجید کو بغیر غلاف کے ہاتھ لگانا یا اُن درا ہم کو چھونا، جن پہ قرآنی آیات لکھی گئی ہوں، وغیرہ، تو یہ تمام کام جنبی شخص کے لیے تو بدرجۂ اولیٰ ناجائز ہیں۔ اس لیے کہ "جنابت" دونوں حکمی ناپاکیوں" میں سے زیادہ سخت ہے، اور اگر "مصحف قرآن" زمین پر ہو، اور جنبی شخص اس پر کچھ قرآن لکھنا چاہتا ہو، تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لیے کہ وہ صحیفۂ قرآن کو اٹھانے والا نہیں ٹھہرتا اور کتابت میں تو ایک ایک کر کے حروف لکھے جاتے ہیں، جو قرآن نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ بات زیادہ پسندیدہ ہے، کہ اس حالت میں وہ قرآن مجید کی کتابت نہ کرے۔ اس لیے کہ "کتابتِ حروف"، قرأت کے قائم مقام ہے، امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ کسی کافر کو اجازت نہ دی جائے کہ وہ قرآن مجید کو ہاتھ لگائے وجہ یہ ہے کہ کافر پلید ہوتا ہے، لہٰذا قرآنی نسخے کو اس کے لمس سے بچانا ضروری ہے، جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کافر غسل کر لے تو ہاتھ لگانے میں کوئی قباحت نہیں، اس لیے کہ قرآن کو چھونے سے اصل مانع اس کا "حدث" ہے اور یہ "حدث" غسل سے دور ہو چکا

ہے، اب اس کی اعتقادی نجاست رہ گئی ہے، جو اس کے دل میں ہوتی ہے، ہاتھ میں نہیں"۔ اور اکثر علمائے کرام کے نزدیک جنابت کی حالت میں قرآن مجید کی تلاوت کرنا بھی جائز نہیں۔ البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں، کہ اسے اس کی اجازت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جنابت "دوحکمی ناپاکیوں" (احداث) میں سے ایک ہے۔ اور چونکہ دوسری حدث (بے وضو ہونے کی حالت) میں قرآن مجید کی تلاوت منع نہیں ہے، لہٰذا حالت جنابت میں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث مبارکہ سے ہے کہ آپؐ کسی حالت میں بھی قرآن مجید کی تلاوت سے نہ رکتے تھے، سوائے حالتِ جنابت کے"۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تقرء الحائض ولا الجنب شیئًا من القرآن۔	حائضہ عورت اور جنبی شخص قرآن مجید کا معمولی حصہ بھی تلاوت نہ کریں۔

اور انہوں نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ باطل ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے ایک حدث کے ساتھ منہ پاک اور دوسرے کے ساتھ ناپاک ہوتا ہے، لہٰذا ان میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا"۔ امام الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ آیت سے کچھ کم حصہ تلاوت کرنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن صحیح قول اکثر علماء ہی کا ہے۔ جیسا کہ ہم دو روایتیں اوپر نقل کر آئے ہیں، جن میں کم اور زیادہ تلاوت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا"۔ علاوہ ازیں قرأت سے ممانعت قرآن مجید کی تعظیم اور اس کی حرمت کے لیے ہے اور یہ بات قلیل و کثیر دونوں کے لیے یکساں ہے۔ لہٰذا ہر قسم کی تلاوت مکروہ ہوگی۔ بشرطیکہ وہ اس کی تلاوت تلاوت کے مقصد کے لیے کرے، اور اگر اس کا یہ مقصد نہ ہو مثلاً کسی کام شروع کرنے کے لیے حصول برکت کی خاطر اس نے بسم اللہ پڑھ لی، یا شکر ادا کرنے کے لیے "الحمد للہ کہہ دیا، تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کے ذکر کے لیے ہے۔ جس کی جنبی شخص کو ممانعت نہیں ہے۔ اور غسل خانے یا بیت الخلاء میں اللہ تعالیٰ کا نام لینا مکروہ ہے کیونکہ یہ ناپاکی کے مقامات ہیں لہٰذا قرآن مجید کو ان سے بچانا ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ کے نزدیک حمام میں اللہ تعالیٰ کا ذکر مکروہ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے، اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ مستعمل پانی اول الذکر دونوں ائمہ کے نزدیک ناپاک ہے، لہٰذا یہ بیت الخلاء کے مشابہ ہوا، اور امام محمدؒ کے ہاں مستعمل پانی پاک ہے، لہٰذا یہاں ذکر کرنا مکروہ نہ ہوگا۔

اور جنبی شخص کے لیے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی مجبوری ہو تو وہ تیمم کر کے داخل ہو سکتا ہے، خواہ اس کا داخل ہونا وہاں ٹھہرنے کے لیے ہو، یا وہاں سے گذرنے کے لیے، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گذرنے کے لیے بغیر تیمم کے مسجد میں داخل ہونا جائز ہے ان کا استدلال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكَارٰى حَتّٰى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوا۔[1]

---

[1] النساء: ۴۳ ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔

مشہور قول کے مطابق یہاں نماز سے مراد نماز کی جگہ (مسجد) ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہی روایت ہے۔ اور "عابری سبیل" سے مراد گذرنے والا ہے۔ کہا جاتا ہے: عبر یعنی وہ گذرا۔ اس طرح اس آیت میں جنبی شخص کو مسجد میں بغیر غسل کے داخل ہونے سے منع کیا گیا ہے اور "عابری سبیل" (راستہ گزرنے والے) کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ اور جس شئی کو مستثنیٰ (   ) کر دیا جائے اس کا حکم "مستثنیٰ منہ (جس سے مستثنیٰ کیا گیا ہو) سے مختلف ہوتا ہے۔ لہٰذا جنبی کو بغیر غسل کیے مسجد میں داخل ہونا راستہ گذرنے کے لیے جائز ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

سدوا الابواب فانی لا اُحِلّھا لِجُنُبٍ ولا لحائضٍ۔

مسجد میں کھلنے والے اپنے دروازے بند کرلو کیونکہ میں حائضہ عورت اور جنبی شخص کے لیے مسجد میں داخل ہونے کو جائز نہیں سمجھتا۔

اور اُحِلّھا کی ھا مسجد کی جانب راجع ہے کہ آپؐ نے مسجد سے گذرنے والے اور اس میں ٹھہرنے والے کے مابین فرق کیے بغیر جنبی کو اس میں سے گذرنا منع فرمایا ہے۔ رہی محوّلہ آیت تو حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس آیت میں "الصلوٰۃ" سے مراد حقیقۃً نماز ہی ہے۔ اور "عابری سبیل" (راستہ گذرنے والے) سے وہ جنبی مسافر مراد ہے جس کے پاس وضو کے لیے پانی نہ ہو، کہ وہ تیمم کرے تو اس طرح اس تفسیر کی رو سے یہ آیت جنبی مسافر کے لیے تیمم کے ساتھ نماز پڑھنے کی اجازت پر مشتمل ہے، اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے۔ اور آیت زیرِ بحث کی یہی تفسیر زیادہ بہتر ہے، اس لیے کہ اس تفسیر کے مطابق "الصلوٰۃ" کا لفظ اپنے حقیقی مفہوم میں رہتا ہے۔ یا پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان دونوں تفسیروں کے مابین تعارض واقع ہوگیا، بنابریں یہ آیت امام شافعیؒ کے لئے حجت نہ رہی۔

اسی طرح جنبی شخص "بیت اللہ شریف" کا طواف بھی نہیں کر سکتا اور اگر اس نے ایسا کیا، تو نقصان کے ساتھ اس کا طواف جائز ہوگا۔ جیسا کہ ہم "محدث" (بے وضو شخص) کے ضمن میں تفصیل سے بیان کر آئے ہیں۔ الا یہ کہ جنابت کے ساتھ طواف کرنے سے نقصان زیادہ بڑا ہوگا، کیونکہ یہ ناپاکی بھی بڑی ہے۔ جنبی شخص روزے کی ادائیگی کر سکتا ہے، لیکن نماز نہیں ادا کر سکتا۔ اس لیے کہ طہارت نماز کی ادائیگی کے لیے تو شرط تو ہے، لیکن روزے کے لیے نہیں تاہم اس حالت میں وجوب اس پر دونوں کا ہی ہوتا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ ان کو ترک کر دے۔ تو اس پر انکی قضا واجب ہوگی۔ اس لیے کہ بلاشبہ حالتِ جنابت کا برقرار رہنا روزے کے وجوب کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح حالتِ جنابت میں روزے کی ادائیگی بھی درست ہوتی ہے؛ جبکہ یہ حالت نماز کے وجوب کے بھی منافی نہیں ہے، ہاں البتہ حالتِ جنابت میں اس کی ادائیگی درست نہیں ہوتی، لیکن اس حالت کو غسل کے ذریعے ختم کرنا اس کے اختیار میں ہے اسی طرح جنبی شخص کے لیے سونا اور بیوی سے جماع کرنا بھی منع نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ "انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا یا رسول اللہ ہم میں سے کوئی شخص حالتِ جنابت میں سو سکتا ہے؟ فرمایا ہاں، البتہ وہ نماز کی طرح کا وضو کرلے"۔ مگر اسے بغیر وضو کے سونا بھی جائز ہے، جیسا کہ ام المؤمنین حضرت

عائشہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں بعض اوقات، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ جنابت میں پانی کو ہاتھ لگائے بغیر سوجایا کرتے تھے؛ علاوہ ازیں وضو بذاتِ خود کوئی عبادت نہیں ہے وہ تو ادائے نماز کا ایک ذریعہ ہے اور نیند میں بظاہر عبادت والی کوئی بات نہیں پائی جاتی؛ اور اگر جنبی کچھ کھانا یا پینا چاہے، تو اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ کلی کرلے اور اپنے دونوں ہاتھ دھولے۔ پھر وہ کھاپی لے۔ کیونکہ جنابت کا اثر اس کے منہ میں پہنچ چکا ہے، تو اگر اس نے کلی کرلینے سے قبل پانی پیا، تو وہ پانی مستعمل ہوجائے گا، اس طرح وہ "مستعمل" پانی نوش کرنے والا قرار پائے گا، اور اس کے ہاتھ بھی کسی نہ کسی نجاست سے خالی نہیں ہوتے لہٰذا مناسب ہے کہ وہ ہاتھ دھوکر کھانا کھائے۔

کیا خاوند پر عورت کے غسل کا پانی قیمتاً خرید کر دینا ضروری ہے؟ اس مسئلے میں مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ عورت خواہ مالدار ہو یا غریب ہو، بہر صورت یہ واجب نہیں ہے البتہ اگر وہ عورت غریب ہے، تو اس صورت میں وہ اپنے خاوند سے یہ کہہ سکتی ہے کہ وہ اس وقت تک اس کے قریب نہ آئے جب تک وہ خود نہانے کے لیے پانی نہ لے آئے، یا خاوند اس کے لیے پانی نہ منگوادے اور بعض فقہا فرماتے ہیں کہ خاوند پر پانی کا بندوبست کرنا ضروری ہے، یہی قول فقیہ ابواللیث کا بھی ہے۔ اس لیے کہ یہ پانی عورت کے نہانے کے لیے ضروری ہے، یوں یہ پانی اس پانی کی طرح ہوگا، جس کی عورت کو پینے کے لیے ضرورت ہوتی ہے اور اس پانی کا بندوبست کرنا خاوند کی ذمہ داری ہے، تو اسی طرح اس پانی کا بھی یہی حکم ہوگا۔

۳۔ حیض: وجوب غسل کا دوسرا سبب حیض ہے، جو ایک ناپاکی ہے، جیساکہ ارشادِ باری ہے۔

وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ۔[1] اور جب تک وہ غسل نہ کرلیں۔ ان کے قریب نہ جاؤ۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ سے فرمایا:

تو اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے۔ پھر تو غسل کر، اور نماز ادا کر؛ البتہ نفاس سے وجوبِ غسل سے متعلق کوئی صریح حکم نہیں ملتا، اس لیے اس کا حکم اجماعِ امت سے ثابت ہوتا ہے، جس کے بارے میں یہ امکان ہے یہ اجماعِ امت کسی حدیث پر ہی مبنی ہو، لیکن اجماعِ اُمت کی بنا پر اُس حدیث کو آگے نقل کرنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی ہو کیونکہ اجماعِ امت خبرِ واحد کی نسبت زیادہ قوی دلیل ہے؛ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ فقہا نے اسے حیض کے خون پر ہی قیاس کیا ہو، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک خون رحم سے خارج ہوتا ہے، لہٰذا انہوں نے اس اجماع کی بنیاد قیاس پر رکھی ہو، وجہ یہ ہے کہ اجماع کسی حدیث پر مبنی ہوتا ہے، یا قیاس پر۔ جیساکہ اصولِ فقہ میں اس کی تفصیل بیان ہوئی ہے۔

---

[1] البقرہ۔ ۲۲۲۔

(باب سوم)

الحیض والاستحاضہ

فصل اول

حیض و نفاس اور استحاضہ کے احکام

① **حیض (MENSES)**: شریعت کی رُو سے حیض اس خون کا نام ہے، جو عورت کے رحم سے خارج ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ خون ولادت کے بعد کا نہ ہو، مہینے میں اس کے ایام مقرر ہوتے ہیں، لہٰذا حیض کی تشریح کے لیے اس کی رنگت اس کے خروج کی تفصیل اس کے ایام کی تعداد اور عمر کے لحاظ سے اس کا وقت وغیرہ کا جاننا لازم ہے، تفصیل حسبِ ذیل ہے:

ا۔ **حیض کی رنگت**: حیض اگر کالے رنگ کا آئے، تو وہ بالاتفاق حیض ہے اور اسی طرح سرخ رنگت کا بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حیض فقط کالے رنگ کا ہی ہوتا ہے۔" ان کی دلیل یہ حدیث نبویؐ وہ ہے جس میں مروی ہے کہ جب فاطمہؓ بنت حبیش کو جب استحاضہ کا خون شروع ہوا تو آپؐ نے انہیں فرمایا:

اذا کان الحیض فانہ دمٌ اسود فامسکی عن الصلوٰۃ واذا کان الآخر فتوضئی وصلی۔

جب حیض کا خون آئے، جو سیاہ رنگ کا ہوتا ہے، تو تو نماز سے رُک جا اور جب کسی اور رنگ کا خون آئے تو پھر وضو کر کے نماز پڑھتی رہ۔

ہمارا استدلال ارشاد باری تعالیٰ۔

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى [1]

اور لوگ آپؐ سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہہ دو وہ تو نجاست ہے۔

سے ہے کہ اس جگہ حیض کے خون کو اذٰی (ایک بیماری یا نجاست) قرار دیا گیا ہے اور یہ بات صرف کالے رنگ تک محدود نہیں، چنانچہ مروی ہے کہ عورتیں حضرت عائشہؓ کے پاس حیض میں بھیگی ہوئی روئی بھیجا کرتی تھیں تو حضرت عائشہؓ فرماتیں، کہ نہیں، یہ حیض ہی ہے، تاوقتیکہ تم چونے کی طرح بالکل خالص سفید رنگ کا خون نہ دیکھو" تو ام المؤمنین نے سفید رنگ کے علاوہ ہر رنگ کے خون کو حیض قرار دیا، اور بظاہر انہوں نے یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر فرمائی ہوگی، اس لیے کہ ایسی بات محض اجتہاد سے ادراک

---

[1] البقرۃ - ۲۲۲۔

نہیں کیا جا سکتا؛ علاوہ ازیں خوراک کی تبدیلی سے بھی خون کی رنگت تبدیل ہو جاتی ہے، لہٰذا اسے فقط ایک ہی رنگ تک محدود کرنے کے لیے کچھ معنی نہیں اور جو روایت امام شافعیؒ نے نقل فرمائی ہے، وہ حدیث "غریب" ہے، اس لیے وہ حدیثِ مشہور کا معارضہ نہیں کر سکتی اور وہ نصِّ قرآن کے بھی خلاف ہے؛ علاوہ ازیں اس روایت کے متعلق یہ احتمال موجود ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو بذریعۂ وحی معلوم ہوا ہو، کہ ایامِ حیض میں مذکورہ خاتون کے خون کی رنگت کیا ہوتی ہے[1]، لہٰذا یہ حکم مذکورہ عورت کے بارے میں تو درست ہوگا، لیکن کسی اور عورت کے حق میں نہیں اور وحی کے ذریعے حصولِ علم کی خصوصیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا اور کسی کو حاصل نہیں ہو سکتی۔

جہاں تک گدلے رنگ کے خون کا تعلق ہے، تو اگر یہ حیض کے آخری دنوں میں آئے، تو بلا شبہ وہ حیض ہی ہے، اور اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرامؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اسی طرح امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک شروع کے دنوں میں اگر خون کی رنگت اسی قسم کی ہو تو وہ حیض ہوگا البتہ امام ابو یوسفؒ اسے حیض قرار نہیں دیتے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے۔ کہ "حیض" رحم سے خارج ہونے والا خون ہے، وہ کسی رگ (عرق[2]) کا خون نہیں ہے، حیض پاکی کے دنوں میں "رحم" میں جمع ہوتا رہتا ہے، پھر پہلے صاف ستھرا خون برآمد ہوتا ہے اور آخر میں گدلا خون خارج ہوتا ہے، جبکہ عرق (رگ) کا خون پہلے گدلا نکلتا ہے اور پھر صاف خون برآمد ہوتا ہے، تو فیصلہ اس بات پر ہوگا کہ پہلے کون سے رنگ کا خون برآمد ہوا، اگر تو پہلے صاف رنگ کا خون آئے، تو وہ رحم ہی کا خون ہوگا؛ اور اگر شروع میں گدلا خون نکلے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ یہ "رگ" کا خون ہے، جو حیض نہیں ہو سکتا ہمارا استدلال قرآن و سنّت کی نصوص سے ہے، (دیکھیے سطور سابق) جن میں مختلف رنگتوں میں کوئی فرق نہیں کیا اور امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ رحم کا گدلا خون صاف خون کے بعد نکلتا ہے درست نہیں ہے، اس لیے کہ حیض میں کہ بعض اوقات صاف خون گدلے خون کے بعد نکلتا ہے، خاص طور پر جب رحم کے نچلے حصے میں کوئی سوراخ ہو، اور جہاں تک مٹی رنگ کے خون کا تعلق ہے، تو اس کا حکم بھی گدلے رنگ کے خون جیسا ہی ہے البتہ زرد رنگ کے خون کے متعلق ہمارے مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ شیخ ابو منصورؒ فرمایا کرتے تھے، اگر اس رنگ کا خون اسے حیض کے بالکل آغاز میں نظر آئے۔ تو وہ خون ہی ہوگا، لیکن اگر وہ پاکی کی مدت کے آخری دنوں میں نظر آئے اور وہ ایامِ حیض تک ممتد ہو جائے، تو وہ حیض نہ ہوگا، لیکن مشائخ کی اکثریت کا خیال یہ ہے کہ وہ جس رنگ کا بھی ہو، بہر حال وہ خون حیض ہی ہے جہاں تک سبز رنگ کے خون کا تعلق ہے، تو اس کے متعلق بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ گدلے خون ہی کے زمرے میں ہے، لیکن بعض اس کے متعلق اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ گدلے رنگ کا، مٹیالا، زرد، اور سبز رنگ کا خون مطلقاً حیض ہی ہوتا ہے۔ البتہ بوڑھی[3] عورتیں اس کلیے سے مستثنیٰ ہیں، ان کے متعلق حکم یہ ہے کہ اگر

---

[1] اس سے پہلے یہ احتمال بھی موجود ہے کہ شاید حضرت فاطمہؓ نے اپنے خون کی رنگت وغیرہ کی تفصیل حضورؐ سے نہ سہی حضرت عائشہؓ سے بیان کر دی ہو، جس کی بنا پر آپ نے ان کے حسب حال گفتگو فرمائی۔

[2] رگ سے مراد عرق یعنی Vein یا Blood Vessel ہے۔

[3] یہاں آئسہ کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس کے معنی اس عورت کے ہیں، جسے زیادہ عمر ہو جانے کے باعث ایام آنا بند ہو جائیں، ہم نے اس کا عرفی مفہوم پیش نظر رکھا ہے۔

خون روئی پر نظر آئے اور حیض بند ہونے کا زمانہ قریب ہی ہو تو وہ حیض ہی ہے اور اگر خون بند ہوئے عرصہ گذر گیا ہو۔ پھر اس قسم کا خون نظر آئے تو وہ حیض نہ ہوگا وجہ یہ ہے کہ آئسہ (بوڑھی) عورت کا رحم بدبودار ہو جاتا ہے۔ لہٰذا وہاں پانی زیادہ دیر ٹھہرنے کے باعث یہ رنگت اختیار کر لیتا ہے۔ جن جن صورتوں کو یہاں حیض قرار دیا گیا ہے، نفاس کے دنوں میں وہ رنگتیں نفاس شمار ہوں گی، وجہ یہ ہے۔ کہ یہ ایک ہی جیسے سلسلے ہیں۔

ب۔ **خروج حیض:** حیض کا خروج اس وقت معتبر ہوگا کہ جب وہ عورت کی شرمگاہ کے اندرونی حصے سے منتقل ہو کر خارجی حصے میں آجائے۔ اس لیے کہ حیض و نفاس اور استحاضہ کا حکم اس کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے۔ امام محمدؒ سے غیر روایت اصول میں میں یہ مروی ہے کہ استحاضہ کا بھی یہی حکم ہے؛ حیض و نفاس تو اس لیے کہ ان کا اثبات محض اس وقت ہوتا ہے جب خون ظاہر ہوتا ہوا محسوس ہو، اگرچہ فی الحقیقت وہ ظاہر نہ ہوا ہو۔ اس دوسری روایت کے مطابق حیض و نفاس اور استحاضہ میں فرق یہ ہے کہ حیض و نفاس دونوں کا باقاعدہ ایک وقت مقرر ہوتا ہے جس سے ان کی آمد کا احساس کیا جا سکتا ہے، لیکن استحاضہ میں یہ بات نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ اس کا کوئی ایسا وقت مقرر نہیں ہوتا جس سے اس کی آمد کا علم ہو سکے۔ لہٰذا اس کے لیے جسم سے باہر نکلنا اور ظاہر ہونا ضروری ہوگا۔ تاکہ اس کا علم ہو سکے۔ جبکہ ظاہر روایت کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے کہ امّ المومنین حضرت عائشہؓ سے ایک عورت نے استفسار کیا۔ کہ فلاں عورت رات کے وقت چراغ جلا کر اپنا حیض دیکھتی ہے۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم عہد نبوی میں اس قسم کا کوئی تکلف نہیں کرتی تھیں بلکہ محض ہاتھ لگا کر دیکھ لیتی تھیں۔ یہ ہاتھ لگا کر دیکھنا اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ جسم سے خارج اور ظاہر نہ ہو چکا ہو۔ لہٰذا سب کے لیے جسم سے ظاہر ہوتا ہوا ہونا ضروری ہوگا۔

ج۔ **ایام حیض کی تعداد:** ایام حیض کی تعداد کے متعلق گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی۔ اولاً یہ کہ آیا اس کی کوئی تعداد مقرر بھی ہے۔ یا نہیں۔ اور ثانیاً یہ کہ ان کی مقررہ تعداد کیا ہے:

۱۔ **مبحث اول۔** اکثر فقہا فرماتے ہیں کہ حیض کی مقدار مقرر ہے، لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ نہ اس کی کوئی کم سے کم حد ہے اور نہ زیادہ سے زیادہ۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى۔[2] اور لوگ آپؐ سے حیض کے متعلق پوچھتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ وہ ایک نجاست ہے۔

ہے کہ اس میں اسے اذیٰ (تکلیف، نجاست) قرار دیا گیا ہے جس کی کوئی حد مقرر نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں حیض رحم سے خارج ہونے والے خون کا نام ہے اور رحم سے خارج ہونے والا قلیل خون بھی کثیر خون کی طرح ہے۔ اسی لیے نفاس کے خون کی کوئی مدت مقرر نہیں ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت ابو امامہ الباہلیؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

[1] یعنی روئی وغیرہ کو لگا کر۔

[2] البقرہ۔ ۲۲۲۔

اقل مایکون الحیض للجاریۃ الثیب والبکر جمیعا ثلاثۃ ایام واکثر مایکون من الحیض عشرۃ ایام ومازاد علی العشرۃ فھو استحاضۃ۔	حیض کی کم از کم مدت نوجوان عورت کے لیے خواہ وہ کنواری ہو یا شوہر دیدہ تین دن ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے اور جو خون اس سے زیادہ ہو، وہ استحاضہ ہے۔

یہ ایک مشہور حدیث ہے۔ اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے، جس میں حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ انسؓ بن مالک، عمرانؓ بن حصین اور عثمانؓ بن ابی العاص الثقفی رضوان اللہ علیہم اجمعین جیسے صحابہؓ شامل ہیں۔ یہ منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا "حیض تین دن۔ چار دن، پانچ دن، چھ دن، سات دن، آٹھ دن، نو دن اور دس دن کا ہو سکتا ہے۔" دیگر صحابہ کرامؓ میں سے کسی سے بھی اس کی مخالفت مروی نہیں تو یہ ایک طرح سے صحابہ کا اجماع ہے[1]۔ اور شرعی طور پر اس کی مقدار کا مقرر ہونا اس کے غیر مقرر ہونے کی نفی ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حدیث مشہور اور اجماع صحابہ دونوں مل کر قرآن مجید کے مذکورہ حکم کی تشریح کرتے ہیں اور امام مالک کا حیض کو نفاس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہاں بچے کی ولادت کے باعث اگر تھوڑا خون بھی خارج ہو، تو اس کے بارے میں یہ بات طے شدہ ہوتی ہے کہ وہ خون رحم سے ہی خارج ہوا ہے۔ جب کہ حیض میں ایسا کوئی قرینہ نہیں پایا جاتا۔

مبحث دوم: حیض کی مدت: ظاہر روایت میں یہ مذکور ہے کہ حیض کی کم از کم مدت "تین دن اور تین راتیں ہیں"۔ النوادر میں امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اس کی مدت تین دن اور درمیان کی دو راتیں ہیں۔ امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق اس کی مدت ایک رات اور ایک دن اور دوسرے قول کے مطابق رات کے بغیر محض ایک دن ہے۔ امام شافعی کا استدلال مذکورہ آیت سے ہے جس سے امام مالکؒ نے بھی استدلال کیا ہے، البتہ انہوں نے اس پر مزید یہ اضافہ کیا کہ تھوڑے خون کو حیض شمار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ عام طور پر عورتوں کو تھوڑا بہت خون تو یونہی نکل آتا ہے۔ لہٰذا انہوں نے اس کی کم از مدت ایک دن یا ایک دن اور ایک رات مقرر کی۔ اس لیے کہ اس مدت کی بنا پر ہم اس کے خروج کا اعتبار کر سکتے ہیں۔ ان کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے۔ جو امام مالکؒ کے مقابلے میں اوپر بیان ہو چکی ہے؛ امام ابویوسفؒ سے مروی روایت کی بنیاد اس پر بات ہے کہ کسی شی کا اکثر حصہ اس کے کل حصے کے قائم مقام ہوتا ہے لیکن ان کی یہ بات علی الاطلاق درست نہیں ہے، اس لیے کہ اگر تیسرے دن کا اکثر حصہ تیسرے دن کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ تو دو دن بھی تین دنوں کے قائم مقام ہو سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اس صورت میں اکثر حصہ موجود ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے حسنؒ بن زیاد کی نقل کردہ روایت کی وجہ یہ ہے کہ حدیث مبارکہ میں مذکور تین دنوں کے ساتھ تین راتوں کا ذکر اس ضرورت کے تحت ہے کہ اس سے دنوں

---

[1] یہاں یہ ذہن نشین رہے، کہ احناف کے نزدیک اجماع کے لیے "قولی" ہونا ضروری نہیں اجماع "حالی" بھی ہو سکتا ہے، یعنی دیگر حضرات کے سکوت سے، جیسا کہ زیر بحث مثال سے ظاہر ہے۔

کا شمار ہوتا ہے، محض راتیں بذات خود مقصود نہیں ہیں اور یہ مقصد درمیان کی دو راتوں کے ساتھ بھی پورا ہو جاتا ہے' اس کا جواب یہ ہے کہ دنوں کے تحت راتوں کا ذکر محض مذکورہ ضرورت کی بنا پر نہیں ہے۔ بلکہ وہ بھی اصل مقصود ہیں۔ اس لیے کہ جب کسی جگہ دنوں کا ذکر ہو، تو لغوی طور پر اس سے ان کے بالمقابل راتیں بھی مراد ہوتی ہیں لہٰذا دنوں کے تحت راتوں کا داخل ہونا اصلی طور پر مقصود ہے، محض ضرورت کے تحت نہیں ہے۔

حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ہمارے ائمہ کرام کے اتفاق کے ساتھ دس دن مگر امام شافعیؒ کے ہاں پندرہ دن ہے۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مبارکہ ہے،

کہ آپؐ نے فرمایا:

تقعد احداھن شطر عمرھا لا تصوم ولا تصلی۔ — وہ عورت اپنی آدھی عمر یونہی نماز اور روزے کے بغیر بیٹھی رہتی ہے۔

کہ دو حصوں میں سے ایک حصہ، جس میں عورت نماز ادا کرتی ہے۔ طہر ہے جس کی مدت متفقہ طور پر پندرہ دن ہے' لہٰذا دوسرے نصف حصے کی مدت بھی پندرہ دن ہی ہونی چاہیے' علاوہ ازیں شریعت نے آئسہ (جس کے ایام بند ہو جائیں) اور چھوٹی لڑکی کے حق میں مہینے کو حیض وطہر کے قائم مقام تصور کیا ہے۔ تو اس کا بھی یہ تقاضا ہے کہ مہینہ حیض اور طہر میں برابر برابر تقسیم ہو۔ کہ اس کا نصف حصہ طہر اور نصف حصہ حیض قرار پائے۔ ہمارا استدلال حدیث مشہور اور اجماع صحابہؓ سے ہے۔ جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں اور حدیث میں مذکور "شطر" سے مراد نصف نہیں ہے' اس لیے کہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ وہ پوری نصف عمر نماز سے فارغ نہیں بیٹھی رہتی۔ چنانچہ اسے زمانۂ ایاس (جب ایام آنا بند ہو جاتے ہیں) اور زمانہ "کم عمری" میں نماز چھوڑنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اور اسی طرح عام طور پر طہر کا زمانہ حیض کے زمانے سے زیادہ لمبا ہوتا ہے' لہٰذا حدیث میں مذکور شطر سے مراد نصف کی تقریبی مدت یعنی دس دن ہے۔ اور مہینے کو دو میں تقسیم کرنے کا یہ مفہوم ہرگز نہیں ہوتا کہ اسے برابر دو حصوں میں تقسیم کیا جائے' اس لیے کہ یہ تقسیم بعض اوقات تین حصوں میں بھی ہو سکتی ہے یعنی اس طرح کہ ایک تہائی حصہ حیض کے لیے اور دو تہائی طہر کے لیے ہو۔

جب حیض کی مقدار معلوم ہو گئی' تو اب طہر (پاکی) کی مدت کا جاننا بھی ضروری ہے' ہمارے نزدیک طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے ابو حازم القاضی اور ابو عبداللہ البلخی دونوں کے نزدیک طہر کی مدت کم از کم انیس[19] دن ہے۔ امام شافعیؒ کا قول ہماری تائید میں ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ طہر کی اقل مدت دس دن ہے' ابو حازم اور عبداللہ البلخی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہینہ عام طور پر حیض اور طہر دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور اس بات پر دلیل قائم ہو چکی ہے کہ حیض کی مدت دس دن ہے، تو اب مہینے کے باقی دنوں کی تعداد بیس رہ گئی۔ لیکن ہم نے ایک دن اس لیے کم کر دیا، کیونکہ مہینہ بعض اوقات انتیس دنوں کا بھی ہو جاتا ہے' ہمارا استدلال اجماع صحابہؓ سے ہے۔ جو ہمارے موقف کی تائید میں ہے' علاوہ ازیں ہم نے اس صورت کو ایک طرح سے مدت اقامت پر قیاس کیا ہے' اس لیے کہ طہر کی مدت اقامت کی مدت کے مشابہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اس مدت میں عورت پر وہ فریضہ دوبارہ عاید ہو جاتا ہے جو حیض کے دوران میں اس سے ساقط ہو گیا تھا جس طرح کہ پندرہ دن مدت اقامت کے بعد مسافر پر اس کا

"تخفیف شدہ" فرض دوبارہ مکمل طور پر عائد ہو جاتا ہے۔ پھر اقامت کی کم از کم مدت پندرہ یوم ہے، تو اسی طرح طہر کی کم از کم مدت بھی پندرہ یوم ہو گی۔ ابو حازم اور البلخی نے جو استدلال پیش کیا ہے، وہ باطل ہے اس لیے کہ عورت لازمی طور پر دس دن حیض کی حالت میں نہیں رہتی۔ اور اگر اسے دس دن تک حیض آئے تو تب بھی وہ بیس دن طہر کی حالت میں نہیں رہتی۔ کیونکہ کبھی تو اسے تین دن حیض آتا ہے اور وہ بیس دن پاکی کی حالت میں رہتی ہے اور کبھی اسے دس دن حیض آتا ہے اور وہ پندرہ دن پاک رہتی ہے۔

اور طہر کی زیادہ سے زیادہ مدت کی کوئی حد مقررہ نہیں ہے یہانتک کہ عورت کئی کئی سال تک حالت طہر میں رہ سکتی ہے۔ چنانچہ وہ اس مدت کے دوران میں وہی اعمال انجام دے گی جو دوسری پاک عورتیں انجام دیتی ہیں۔ اس بارے میں ہمارے ائمہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے "اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ بنات آدم (آدم زادیوں)" میں اصل حالت طہر ہے اور حیض ایک پیش آنے والی رعارضی حالت ہے، تو جب یہ پیش آنے والی حالت ظاہر نہ ہو تو اصل حالت ہی پر حکم کا مدار ہو گا خواہ یہ اصل حالت کتنی ہی لمبی ہو جائے تاہم اس مسئلے میں کہ طہر کی زیادہ سے زیادہ وہ کون سی مدت ہے جس پر کسی عورت کی عادت کا مدار رکھا جا سکتا ہے ہمارے ائمہ کرام کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ ابو عصمہ سعد بن معاذ المروزی اور ابو حازم القاضی کا قول ہے کہ طہر خواہ کتنا ہی لمبا ہو جائے عورت کی عادت بننے کی اہلیت رکھتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی عورت کو پانچ دن حیض آئے اور پورے ایک سال تک طہر کی حالت رہے، پھر اسی طریقے پر اسے خون آنے لگے، تو عورت کی یہی عادت قرار پائے گی اور اسے سال بھر میں پانچ دن کی نماز معاف ہو گی اور سال بھر کی ادا کرنا ہو گی؛ پھر اگر اس نے اپنے طہر کی حالت کو ایک سال سے بھی زیادہ طویل پایا، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ محمد بن ابراہیم المیدانی اور اہل بخارا کی ایک جماعت کا قول ہے کہ زیادہ سے زیادہ طہر کی وہ مدت جو عادت مقرر کرنے کے لیے معتبر ہوتی ہے، چھ مہینے ہے۔ اور اگر طہر کی مدت چھ ماہ سے بڑھ جائے تو وہ عورت کی عادت قرار نہ پائے گی۔ پھر جب یہ مدت طہر کی مدت نہ ہو گی، تو اسے مہینے کی مدت ہی شمار کرنا ہو گی چنانچہ وہ عورت اتنے دن نماز ادا نہ کرے گی، جتنے دن اسے پہلی مرتبہ حیض آیا تھا، مثلاً پانچ یا چھ دن وغیرہ۔ اور مہینے کے باقی دنوں میں وہ بدستور نماز ادا کرتی رہے گی اور یہی اس کی آئندہ عادت شمار ہو گی۔ محمد بن مقاتل الرازیؒ اور ابو علی الدقاقؒ فرماتے ہیں کہ طہر کی وہ زیادہ سے مدت، جو عورت کی عادت قرار پا سکتی ہے ستاون دن ہے۔ اور اگر اس کا طہر اس سے بھی لمبا ہو جائے تو اس صورت میں اس کی عادت مہینہ کے مطابق قرار پائے گی، بعض فقہاء فرماتے ہیں۔ کہ اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک مہینہ ہے۔ اگر مہینے سے بڑھ جائے۔ تو پھر حسب بالا طریقے سے مہینے کی مطابق اس کی عادت شمار ہو گی، بعض فقہاء کے بقول اس کی زیادہ سے زیادہ مدت سینتیس[۲] دن ہیں، ان سب اقوال کے دلائل کتاب الحیض میں بیان کیے جاتے ہیں۔

د۔ حیض کا وقت: حیض کا وقت اکثر مشائخ کے نزدیک نو یا اس سے زیادہ سال کی عمر سے شروع ہوجاتا ہے، لہٰذا اگر اس سے کم عمر میں خون نظر آئے، تو وہ حیض نہ ہوگا۔ پھر جب عورت کی عمر نو سال ہوجائے تو وہ خون حیض شمار ہوگا، تاآنکہ وہ ایاس کی عمر کو پہنچ جائے (جب ایام آنا بند ہوجاتے ہیں (جس کے وقت کی تعیین میں مشائخ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے) اور اگر عورت ایاس کی عمر کو پہنچ جائے اور خون کی آمد رک جائے، پھر اس کے بعد دوبارہ اس کا خون جاری ہوجائے، تو وہ حیض نہ ہوگا۔ بعض مشائخ کے نزدیک وہ حیض ہی ہوگا۔ اس کی معرفت کا صحیح مقام کتاب الحیض ہے۔

نفاس[۱] شریعت میں نفاس سے مراد وہ خون ہے، جو رحم سے ولادت کے بعد خارج ہو، اس کا نام نفاس (مشتق از نفس) اس لئے رکھا گیا کہ رحم بچے کی ولادت کی بنا پر سانس لینے لگتا ہے یا اس سے ایک جاندار (نفس) یا بچہ یا خون خارج ہوتا ہے۔ اس کے رنگ اور خروج کی تفصیل بعینہٖ حیض کی مانند ہے، جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

ب: **نفاس کے ایام:** جہاں تک ان کی مقدار کا تعلق ہے، تو بالاتفاق ان کی کم از کم کوئی مقدار مقرر نہیں ہے حتیٰ کہ اگر عین نماز کے وقت بچے کی ولادت ہوئی۔ اور اسے نفاس کا خون جاری ہوگیا، تو اس پر بالاتفاق اس وقت کی نماز لازم نہ ہوگی۔ اس لیے کہ نفاس رحم سے خارج ہونے والا خون ہے اور بچے کی ولادت سے اس بات کا ثبوت مل چکا ہے کہ یہ واقعی رحم سے خارج ہونے والا خون ہے، اور ایسی کوئی شہادت ہمیں حیض کے سلسلے میں نہیں ملتی۔ لہٰذا اس کی قلیل مقدار کا حیض ہونا ثابت نہیں ہوتا، بایں ہمہ قیاس تو حیض کے متعلق بھی یہی ہے کہ اس کی بھی کم از کم مقدار مقرر نہ ہو، جیسے امام مالکؒ کا مسلک ہے لیکن ہمیں اس کی کم از کم مقدار کا علم ایک حدیث سے ہوا ہے، جبکہ نفاس کے بارے میں ایسی کوئی نص موجود نہیں، لہٰذا ہم نفاس کی کم از کم مقدار کا تعین نہیں کرسکتے۔ اگر عورت چالیس دنوں سے کم مدت میں پاک ہوجائے، تو ظاہر پر قیاس کرتے ہوئے وہ غسل کرکے نماز شروع کردے۔ اس لیے کہ اب خون کا جاری ہونا امر موہوم ہے۔ اور امر موہوم کی بنا پر ایک یقینی بات پر عمل کو نہیں چھوڑا جاسکتا۔ اور ہمارے ائمہ کرام کے درمیان نفاس کی کم سے کم مدت کے متعلق جس اختلاف کا ذکر کیا جاتا ہے، اس کا موقع و محل فی الحقیقت یہ نہیں ہے، بلکہ ایک اور ہے، وہ یہ کہ "اگر کسی نے اپنی بیوی کو بچہ کی پیدائش کے بعد طلاق دے دی پھر وہ عورت دعویٰ کرے کہ مجھے پہلے نفاس آیا، پھر میں اس سے پاک ہوئی، پھر مجھے تین طہر اور تین حیض آئے، تو سوال یہ پیدا ہوا کہ نفاس کے متعلق اس کے دعوے کی کیسے تصدیق کی جائے گی، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر وہ پندرہ دنوں سے کم نفاس آنے کا دعویٰ کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور امام ابو یوسفؒ کے مطابق گیارہ دنوں سے کم اس کی بات قبول نہ ہوگی، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک بہرصورت اس کا دعویٰ قبول کیا جائے گا۔ خواہ وہ نفاس

---

[۱] نفاس سے مراد عورت کی زچگی (Parturition) کے دوران میں جاری ہونے والا خون ہے۔ انگریزی زبان میں متعدد ڈکشنریاں دیکھنے کے باوجود اس کا کوئی صحیح متبادل لفظ نہیں مل سکا، البتہ ایڈورڈ ولیم لین کا یہ مفہوم زیادہ درست معلوم ہوتا ہے کہ:
The blood that comes immediately after the child.

کی تھوڑی سے تھوڑی مدت کا بھی دعویٰ کرے، اس مسئلے کا ذکر انشاء اللہ کتاب الطلاق میں آئے گا۔

نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت ہمارے ائمہ کے نزدیک چالیس دن ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ساٹھ دن ہے۔ ان دونوں ائمہ کے ہاں اس کے علاوہ اور کوئی دلیل نہیں کہ علامہ شعبیؒ کا قول ساٹھ دنوں کا تھا، حالانکہ امام شعبیؒ کا قول کوئی حجت نہیں۔ ہمارا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث سے ہے، جس میں یہ حضرات بیان فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

اکثر النفاس اربعون یوماً۔ — نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے

(۲۵) استحاضہ: استحاضہ وہ خون ہے، جو "حیض کی کم از کم مقدار" سے کم ہو جاتے یا حیض اور نفاس کی زیادہ سے زیادہ مقدار سے بڑھ جائے؛ پھر استحاضہ کی مزید دو اقسام ہیں:

(۱) ابتداء سے ہی جاری ہونے والا اور (۲) حیض کی عادت ٹھہر جانے کے بعد جاری ہونے والا استحاضہ۔ اوّل الذکر کی پھر دو اقسام ہیں، قسم اوّل حیض کے ساتھ جاری ہونے والا اور قسم ثانی حمل کے دوران میں جاری ہونے والا؛ اسی طرح عادی استحاضہ کی بھی دو اقسام ہیں: حیض کی عادت کے ساتھ اور قسم ثانی نفاس کی عادت کے بعد جاری استحاضہ۔

ا۔ حیض کے ساتھ شروع ہونے والا استحاضہ

یہ وہ خون ہے، جو حیض کے طور پر شروع ہو، اور پھر مسلسل جاری ہو جائے اور بند نہ ہو، تو اس صورت میں مہینے کے ابتدائی دس دن تو حیض شمار ہوگا، کیونکہ یہ دن حیض کے دن ہیں: پھر ان ایام کے خون کو حیض قرار دینا ممکن بھی ہے، لہٰذا اسے حیض ہی قرار دیا جائے گا، اور جو خون دس دنوں سے بڑھ جائے وہ استحاضہ ہوگا، اس لیے کہ حیض دس دن سے زیادہ کا نہیں ہو سکتا۔ پھر ہر مہینے میں یہی ہوگا۔

ب: حیض کی عادت ٹھہر جانے کے بعد جاری ہونے والا استحاضہ

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر مثال کے طور پر عورت کی عادت دس کے حیض کی ہو، تو جو خون دس دن سے زیادہ دیر تک جاری رہے گا وہ استحاضہ ہوگا اور اگر اس کی عادت پانچ دن کے حیض کی ہو، تو اس صورت میں بھی دس تک جو خون جاری رہے گا وہ حیض ہی ہوگا، جیسا کہ ہم نے حیض کی ابتدا کے ساتھ ہی استحاضہ شروع ہونے کی صورت میں ذکر کیا لیکن اگر خون دس دن سے بھی بڑھ جائے۔ تو پھر اس کی اصل عادت کے دنوں کا خون حیض ہوگا اور اس کے بعد کا خون استحاضہ شمار ہوگا اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے:

المستحاضة تدع الصلاة ایام اقرائها۔ — مستحاضہ عورت اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے۔

علاوہ ازیں اس نے حیض کے دنوں میں جو خون دیکھا ہے، وہ یقینی طور پر حیض ہی ہے اور جو خون دس دن سے بڑھ گیا ہے وہ بالیقین استحاضہ ہے، مگر جو اس کے درمیان میں ہے اس کا حکم

۱؎ استحاضہ یعنی Immoderate flux of the menses

مشکوک ہے۔ وہ ماقبل سے مل کر حیض بھی ہو سکتا ہے لہٰذا وہ عورت ان ایام میں نماز ادا نہ کرے اور
وہ خون مابعد کے ساتھ مل کر استحاضہ بھی قرار پا سکتا ہے لہٰذا اس کے مطابق اسے نماز پڑھنی چاہیئے۔ یوں
محض شک کی بنا پر نماز نہ چھوڑنی چاہیئے، لیکن اگر اس کی کوئی عادت متعین نہ ہو۔ مثال کے طور پر کسی مہینے اسے
چھ دن اور کسی مہینے سات دن خون آتا ہو اور خون اسی طرح سے جاری ہو، تو اس صورت میں نماز
روزے اور (طلاق کی صورت میں) رجوع کرنے کے معاملے میں کم سے کم مدت پر عمل ہوگا۔ اور عدت
کے گذرنے اور جماع کے معاملے میں اکثر مدت زیر عمل ہوگی؛ یوں اس عورت پر اپنی عادت کے مطابق
لازم ہوگا کہ جب چھ دن پورے ہو جائیں۔ تو وہ چھٹا دن مکمل کر کے ساتویں دن غسل کر کے نماز ادا کرے
اور اگر رمضان المبارک کا مہینہ ہو، تو رمضان المبارک کے روزے رکھے۔ اس لیے کہ ساتویں دن
کے متعلق یہ گمان بھی ہو سکتا ہے کہ اس دن حیض ہو اور یہ گمان بھی کہ ممکن ہے۔ اس دن حیض نہ ہو۔ لہٰذا اس
کی نماز اور روزے کے درست ہونے اور ان کے واجب ہونے کے متعلق شبہ پڑ گیا لہٰذا اس مدت
کے دوران میں احتیاطاً نمازیں ادا کرنا اور روزہ رکھنا لازم ہوگا، کیونکہ اگر اس نے روزہ رکھ لیا اور نماز پڑھ لی
اور اس پر فی الحقیقت روزہ یا نماز واجب نہ ہو تو یہ اس سے بہتر ہے کہ اس پر روزہ یا نماز واجب ہو
اور وہ انہیں چھوڑ دے۔ اسی طرح طلاق کی صورت میں اس سے رجوع کرنے کی مدت بھی ختم ہو
جائے گی اس لیے کہ رجوع نہ کرنا رجوع کا حق ہوتے ہوئے۔ اس سے بہتر ہے کہ بغیر حق کے رجوع کر لیا،
اور جہاں تک عدت اور جماع کرنے کے مسئلے کا تعلق ہے۔ تو ان دونوں کے لیے اکثر مدت پر عمل ہوگا، وجہ
یہ ہے، کہ اگر انسان کو نکاح کرنے کا حق حاصل ہو اور وہ اس کے باوجود نکاح نہ کرے، تو یہ اس سے بہتر
ہے کہ وہ بغیر حق کے نکاح کر لے؛ اسی طرح حلال ہونے کے باوجود جماع نہ کرنا، اس سے بہتر ہے کہ وہ
حرام وقت میں اس سے جماع کر لے۔ تو پھر جب آٹھواں دن آئے، تو اس عورت پر لازم ہوگا، کہ وہ دوبارہ
غسل کر لے۔ اور اس روزے کی قضاء کرے جو اس نے ساتویں دن رکھا تھا، اس لیے کہ اس روزے کی
ادا واجب ہے لیکن اس سے اس کی ادائیگی میں اشتباہ ہو گیا، اس لیے کہ عین ممکن ہے اس دن وہ حائضہ نہ ہو
تو چونکہ اس نے روزہ رکھ لیا، لہٰذا اس صورت میں تو اس پر قضا نہیں۔ اور اگر وہ حائضہ ہو تو اس پر روزے
کی قضاء ضروری ہوگی (اور ادائیگی باطل ٹھہرے گی) لہٰذا محض شک کی بنا پر عورت سے روزے کی قضاء
ساقط نہ ہوگی لیکن اس پر نمازوں کی قضاء واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ اگر تو فی الواقع اس دن وہ عورت
پاک ہو تو اس نے نمازیں ادا کر لی ہیں اور اگر وہ اس دن حائضہ تھی تو اسے نماز معاف ہے، نہ اس وقت ضروری اور نہ اسکی قضا لازمی اور اگر
اسکی عادت پانچ دن کی ہو اور اسے چھ دن خون آ جائے تو اسکی عادت بالاتفاق چھ دن کے حیض کی شمار ہوگی چنانچہ وہ اسی کے مطابق اپنی نمازوں کا
سلسلہ جاری رکھ سکتی ہے۔ یہ حکم ابو یوسفؒ کے نزدیک اسلیے کہ انکے نزدیک ۔۔ ایک ہی مرتبہ خون عادت سے بدل کر آنے سے عادت تبدیل ہو
جاتی ہے لیکن جاری عادت کا مدار آخری مرتبہ آنے والے خون پر ہوتا ہے، اس لیے کہ عادت اسی مدت کی جانب منتقل ہو جاتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ
اور امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ اگرچہ انکے ہاں عادت دو مرتبہ ایک ہی جیسے دنوں میں خون آنے سے تبدیل ہو جاتی ہے، مگر زیر نظر صورت میں
اس نے چھ دن خون دو مرتبہ دیکھا ہے، لہٰذا اس کی عادت اسی مدت کی طرف منتقل ہو جائے
گی۔ امام محمدؒ کے اس قول کا۔ کہ کلما عاودها الدم فی یوم مرتین محیضها ذالك (جب کبھی
عورت کو ایک ہی جیسے دنوں میں دو بار خون آ جائے۔ تو وہی اس کے حیض کی مدت ہوگی) کا بھی یہی مفہوم

ہے۔ اور الاصل میں مذکور ہے۔ کہ اگر کسی عورت کو ایک ہی مہینے میں دو بار خون آئے۔ تو وہ استحاضہ ہوگا اس سے مراد یہ ہے کہ ایک ہی مہینے میں حیض اور دو طہر جمع نہیں ہو سکتے۔ اس لیے کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن اور طہر کی پندرہ یوم ہے۔ الاصل میں اس پر ایک اعتراض بھی نقل کیا گیا ہے۔ کہ اگر کسی عورت کو مہینے کے شروع میں پانچ دن حیض آجائے۔ پھر پندرہ دن پاکی رہے، پھر اسے پانچ دن حیض آجائے۔ تو گیا اس طرح ایک مہینے میں دو مرتبہ حیض نہ آگیا؟ پھر خود ہی اسکا جواب دیا گیا ہے کہ جب اس دوسرے حیض کے ساتھ دوسرا طہر ملایا جائے گا۔ تو مجموعی طور پر دنوں کی تعداد چالیس دن ہو جائے گی اور مہینہ تو اتنے دنوں پر مشتمل نہیں ہوتا۔ نقل کیا گیا ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک عورت آئی، اور کہا کہ مجھے ایک مہینے میں تین مرتبہ حیض آتا ہے حضرت علیؓ نے قاضی شریحؒ سے پوچھا کہ اس مسئلے میں تمہاری کیا رائے ہے۔ انہوں نے کہا کہ اگر اس کی ذاتی حالت کے متعلق کوئی دیانتدارانہ اور امانت دارانہ شہادت مل جائے جو اس کے دعوے کو ثابت کرتی ہو، تو اس کا یہ دعویٰ درست تسلیم کر لیا جائے گا۔ اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا قالون۔ جو رومی زبان کا لفظ ہے اور جس کے معنی حسن (اچھا) کے ہیں قاضی شریحؒ کی بیان کردہ مذکورہ شرط سے بظاہر مراد اس عورت کے دعوے کی نفی کرنا تھا کیونکہ عام طور پر ایسی صورت حال نہیں پائی جاتی اور یہ شرط ایسی ہی ہے' جیسے کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں۔

وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ [1]

اور نہ وہ بہشت میں داخل ہوں گے یہاں تک کہ اونٹ سوئی کے ناکے میں سے نکل جائے۔

یعنی کہ وہ بالکل ہی جنت میں داخل نہ ہوں گے۔

ہمارے نزدیک حاملہ کے رحم سے جاری ہونے والا خون بھی حیض نہیں ہے، اگرچہ وہ کتنا ہی طویل ہو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس حالت میں جاری ہونے والا خون روزہ نہ رکھنے، نماز چھوڑنے اور جماع کرنے کی حرمت کے بارے میں حیض ہے، مگر عدت کے لیے وہ حیض شمار نہ ہوگا۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے فاطمہؓ بنت حبیش سے فرمایا:

واذا اقبل قروئك فدعى الصلوٰة۔ — جب تیرے حیض کے دن آئیں، تو تو نماز چھوڑ دیا کر۔

کہ اس حدیث میں حاملہ اور غیر حاملہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا؛ علاوہ ازیں بنیادی طور پر حاملہ عورت حیض والی شمار ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عورت یا تو بچی ہوگی۔ یا آئسہ یا حیض والی اور حاملہ عورت نہ تو بچی ہے نہ آئسہ لہٰذا وہ لامحالہ حیض والی عورتوں میں شمار ہوگی۔ البتہ اس کا حیض اس کی عدت کے ضمن میں قابل اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ عدت شمار کرنے کا اصل مقصود رحم کو خالی کرنا ہوتا ہے اور اس حالت میں اگر اس کا خون

---

[1] الاعراف۔ ۴۰۔ اس جگہ کافروں اور شریعت اسلامیہ کے جھٹلانے والوں کا ذکر ہے۔

جاری ہو جائے تو وہ رحم کے خالی ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ ہمارا استدلال اُمّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے اس قول سے ہے کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا"۔ اور بظاہر اس قسم کی بات محض اپنی عقل سے دریافت نہیں کی جا سکتی، لہٰذا لامحالہ طور پر انہوں نے یہ بات زبان نبوت سے سنی ہوگی؛ علاوہ ازیں حیض اس خون کا نام ہے جو رحم سے خارج ہوتا ہے، جب کہ حاملہ عورت کا خون رحم سے خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورت کی یہ عادت بنا دی ہے۔ کہ جب وہ حاملہ ہو جاتی ہے، تو اس کے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے۔ بنا بریں اس میں سے کوئی شی نہیں نکل سکتی۔ لہٰذا وہ حیض نہ ہوگا اور جہاں تک محولا بالا حدیث نبوی کا تعلق ہے۔ تو ہم بھی اس کے مقتضا پر عمل کرتے ہیں۔ اور یہ بات تو تمہیں بھی تسلیم نہیں۔ کہ حاملہ عورت کا خون واقعی حیض ہی ہوتا ہے۔ جب کہ ہماری بحث اسی کے متعلق ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ وہ حیض نہیں ہے، ہماری مذکورہ بحث ہے۔ اور اسی سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے مذکورہ حدیث میں حالت حمل کا کوئی ذکر نہیں۔

ج۔ ابتدا سے ہی حمل کے ساتھ شروع ہونے والا استحاضہ: یعنی وہ عورت جو اپنے خاوند سے حیض آنے سے

قبل حاملہ ہو جائے اور جب اس کے ہاں بچے کی ولادت ہو تو اس کے ہاں چالیس دنوں سے زیادہ خون جاری ہو جائے تو اس کا یہ خون بھی استحاضہ ہوگا۔ اس لیے کہ نفاس کے چالیس دن ایسے ہی ہیں جیسے حیض کے دس دن پھر جس طرح حیض میں دس دن سے زیادہ آنے والا خون استحاضہ ہوتا ہے، اسی طرح نفاس میں چالیس دن سے زیادہ خون بھی استحاضہ ہی ہوگا۔

د۔ نفاس میں صاحب عادت عورت کا استحاضہ: اس کا حکم یہ ہے کہ جب اسے اپنی عادت سے زیادہ خون آئے، تو

وہ اس کی عادت کی جانب لوٹا دیا جائے گا، لہٰذا عادت کے دنوں کا خون تو نفاس ہوگا، لیکن جو خون اس سے بڑھ جائے گا، وہ استحاضہ ہوگا۔ پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ حکم دونوں صورتوں میں یکساں ہے، خواہ اس سے عادت کا اختتام خون پر ہوتا ہو، یا طہر پر، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس کی عادت کے مطابق نفاس کا اختتام خون ہی پر ہوتا ہے تو اس صورت میں تو یہی حکم ہے۔ لیکن اگر اس کا اختتام طہر پر ہوتا ہو، تو اس کا اختتام نہ ہوگا۔ اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ کے خیال میں اگر حیض و نفاس کے بعد خون بھی آ جائے۔ تب بھی حیض و نفاس کا اختتام طہر پر ہوتا ہے اور امام محمدؒ اس رائے کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس اجمال کی تفصیل الاصل کے مطابق یہ ہے کہ "اگر کسی عورت کی عادت مثلاً نفاس میں تیس دن خون آنے کی ہو اور اس کا خون بیس دن کے بعد ختم ہو گیا۔ اور وہ اپنی عادت کے آخری دس دنوں میں پاک و صاف رہی جس کی بنا پر وہ نماز ادا کرتی اور روزے رکھتی رہی لیکن پھر اسے خون آ گیا۔ اور اس کا یہ خون چالیس دنوں تک مسلسل جاری رہا۔ تو الاصل کے مطابق تیس دن سے جو بعد کا خون ہے، وہ استحاضہ ہوگا، اور اس نے بیس سے تیس دن تک جو روزے رکھے وہ درست نہ ہوں گے، بلکہ وہ ان کی قضا رکھے گی، الحاکم الشہید فرماتے ہیں کہ یہ بات امام ابو یوسفؒ کے مسلک پر تو درست ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نفاس کا اختتام طہر پر تسلیم کرتے ہیں۔ بشرطیکہ اس کے بعد اسے مزید خون آ جائے۔ لہٰذا ان کے مسلک پر اس کے تیس دنوں کو نفاس قرار دیا جاتا تو درست ہے۔ اگرچہ نفاس کا اختتام

طہر پر ہوا ہو، لیکن امام محمدؒ حیض و نفاس کا اختتام طہر پر تسلیم نہیں کرتے، لہٰذا ان کے نزدیک اس صورت میں نفاس کی کل مدت بیس دن ہوگی، جس کی بنا پر ان کے خیال میں اس عورت پر بیس دن کے بعد دس دنوں میں رکھے گئے روزوں کی قضا لازم نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

اور (جڑواں بچوں کی صورت میں) دو ولادتوں کے درمیان جو خون جاری ہوتا ہے۔ وہ بھی نفاس ہی ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے، لیکن امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ خون نفاس کا نہیں۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اگر عورت کے پیٹ میں کوئی اور بچہ ہو اور اس کا خون جاری ہو جائے۔ تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نفاس کا شمار پہلے بچے کی ولادت سے۔ اور دوسرے دونوں ائمہ کے نزدیک دوسرے بچے کی ولادت سے ہوگا۔ لیکن عدت کا اختتام بالاجماع دوسرے بچے کی ولادت پر ہی ہوگا۔ امام محمد زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفاس کا آغاز عدت گذرنے کی طرح شکم عورت میں موجود بچے بچوں کی ولادت کے بعد ہوتا ہے۔ جیسے تمام ائمہ کے نزدیک عدت کا اختتام آخری بچے کی ولادت پر ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ عورت حاملہ ہے تو جس طرح اس کی عدت کا گذرنا وضع حمل کے بغیر ممکن نہیں اسی طرح وضع حمل کے بغیر نفاس کا آنا بھی محتمل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ نفاس بمنزلہ حیض کے ہے؛ علاوہ ازیں نفاس کا لفظ "رحم کے تنفس" (سانس لینے) سے ماخوذ ہے۔ اور یہ بات اس وقت تک پوری نہیں ہو سکتی، جب تک کہ دوسرے بچے کی ولادت نہ ہو جائے، لہٰذا دوسرے بچے کی ولادت سے قبل جو خون جاری ہوتا ہے وہ ایک پہلو سے نفاس اور دوسرے پہلو سے نفاس نہیں ہے؛ بنا بریں محض شک کی بنا پر اس سے نماز ساقط نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس کے ہاں ایک ہی بچہ پیدا ہوا ہو جس کا کچھ حصہ باہر نکل آیا ہو اور کچھ حصہ ابھی اندر ہو۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ نفاس کو اگر وہ خون قرار دیا جائے جو جان (نفس بچے)، کے بعد جاری ہوتا ہے۔ تو یہ بات پہلے بچے کی ولادت کے بعد ہی پائی گئی ہے۔ اور اگر اس کو وہ خون سمجھا جائے جو تنفس رحم (رحم کے سانس لینے) کے بعد جاری ہوتا ہے، تو تب بھی یہ صورت پہلے بچے کی ولادت کے بعد پائی گئی ہے۔ بخلاف عدت گذرنے کے اس لیے کہ عدت گذرنے کا تعلق رحم کے خالی ہونے سے ہے۔

اور یہ بات ابھی پائی گئی، لیکن نفاس یا تو رحم کے "تنفس" سے عبارت ہے یا رحم سے نفس (جاندار) باہر نکلنے سے اور یہ بات یہاں موجود ہے، یا با الفاظ دیگر یوں کہا جا سکتا ہے کہ پیٹ میں کسی اور بچے EMBRYO کا ہونا نفاس کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ پہلے بچے کی ولادت سے رحم کا منہ کھل چکا ہے جبکہ حاملہ عورت سے حیض کا جاری ہونا اس لیے ممکن ہے کیونکہ رحم کا منہ بالکل بند ہوتا ہے، اور حیض وہ خون ہے، جو رحم سے خارج ہوتا ہے، لہٰذا حالت حمل میں جاری ہونے والے خون کے لیے کسی رگ کا خون تو قرار دیا جا سکتا ہے۔ حیض کا نہیں اور جہاں تک امام محمدؒ و زفرؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ "تنفس رحم" ایک پہلو سے پایا گیا ہے اور دوسرے پہلو سے نہیں، تو یہ بات درست نہیں ہے۔ بلکہ تنفس رحم، "تو مکمل طور پر پایا گیا ہے۔ کیونکہ بچہ بتمام و کمال باہر آ چکا ہے۔ بخلاف اس صورت

کے۔ کہ جب ابھی بچے کا کچھ حصہ باہر آیا ہو؛ اس لیے کہ اگر بچے کا تھوڑا سا حصہ (ٹوٹ کر) باہر آیا ہو، تو وہ عورت نفاس والی نہیں ہوتی، اور ایک گڑھا کھود کر اس میں بچے کے اس حصے کو دفن کر دینا چاہیئے، اس لیے کہ نفاس کا تعلق ولادت سے ہے، جو یہاں موجود نہیں کیونکہ جسم کا قلیل حصہ اکثر حصے کے مقابلے میں کالعدم سمجھا جاتا ہے؛ لیکن اگر بچے کا زیادہ حصہ باہر آجائے تو پھر یہ سوال ہی سرے سے درست نہیں۔ یا اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف ہے لیکن ہمارے زیر بحث جو صورت ہے وہ اس سے مختلف ہے۔ اس لیے کہ بچے کی بتمام وکمال ولادت ہو چکی ہے؛ لہٰذا پہلے بچے کے بعد جو خون جاری ہوگا۔ وہ ضرورۃً نفاس ہی ہوگا۔

اور اسقاط حمل اگر اس وقت ہو جب بچے (جنین Embryo) کی کچھ شکل وصورت بن چکی ہو۔ تو وہ بھی مکمل بچے ہی کے حکم میں ہے لہٰذا اس کے ساتھ بھی ولادت کے تمام احکام متعلق ہوتے ہیں۔ مثلاً عدت کا گزرنا، اور عورت کا نفساء (نفاس والی) ہونا وغیرہ شکل وصورت بننے سے مراد یہ ہے کہ بچے کی اتنی خلقت ہو چکی ہو کہ جس سے یہ پہچانا جا سکے کہ بچہ لڑکا تھا، یا لڑکی۔ ورنہ یہ احکام ثابت نہیں ہوتے اسیلئے کہ ہمیں اس کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ یہ آیا اس پانی (منی) سے پیدا شدہ ہے، یا محض جما ہوا خون ہے۔ اور زیادہ مختلف عناصر کے بے کار اختلاط کا نتیجہ ہے جس نے گوشت پوست کی شکل اختیار کر لی ہے[1]۔ لہٰذا اس کے ساتھ ولادت کے احکام متعلق نہیں ہوتے۔

ھ: خون کی حالت: کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں۔ کہ کبھی کبھار تو استحاضہ کا خون بڑی تیزی کے ساتھ رواں ہو جاتا ہے اور کبھی کبھار کچھ دیر جاری رہتا اور کچھ دیر رک جاتا ہے۔ اوّل الذکر حالت کو "حالت استمرار"، اور مؤخر الذکر کو "حالت انفصال" (منفصل) کہتے ہیں۔ جہاں تک اوّل الذکر یعنی حالت استمرار کا تعلق ہے تو اس کا حکم بالکل واضح ہے۔ وہ اس طرح کہ اس صورت میں یہ دیکھنا چاہیئے کہ اگر تو عورت مبتدئہ (ابتدا کرنے والی) ہو تو جب سے خون شروع ہوا ہو اس وقت سے لے کر دس دن تک کا خون "حیض" ہوگا۔ اور بعد کے بیس دن "طہر" کے ہوں گے۔ اور طہر کے دنوں میں وہ مستحاضہ ہوگی اور جہاں تک "استمرار منفصل" (ٹھہر ٹھہر کر آنے والے خون) کا تعلق ہے، تو اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کو کچھ دن تو خون جاری رہے اور کچھ دن وقفہ (طہر) ہو جائے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ دو مرتبہ خون آنے کے درمیان اگر تو پندرہ یا اس سے زیادہ دنوں کا وقفہ ہو، تو دونوں کے مابین دنفے کو حقیقی وقفہ (طہر) قرار دیا جائے گا۔ بعد ازاں اگر دونوں میں سے کسی ایک خون کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو، تو اسے حیض قرار دے دیا جائے گا اور اگر دونوں کو ہی حیض قرار دیا ممکن ہو، تو دونوں کو حیض سمجھا جائے گا، اور اگر ان میں سے کسی ایک کو بھی حیض قرار دینا ممکن نہ ہو تو کسی کو بھی حیض شمار نہیں کیا جائے گا: اسی طرح ہمارے ائمہ کرامؒ کے درمیان اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ اگر دونوں مرتبہ خون آنے کے درمیان تین دن سے بھی کم

---

[1] فقہاء کے اس خیال کی دو بہ حاضر کی جدید طبی تحقیقات سے بھی پوری طرح تائید و توثیق ہوتی ہے۔

وقفہ ہو تو وہ طہر شمار نہ ہوگا۔ لیکن اگر یہ وقفہ دونوں طرف کے خون سے زیادہ ہو تو اس کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے اس ضمن میں چار روایات مروی ہیں: امام ابویوسفؒ ان سے روایت کرتے ہیں کہ اگر دونوں طرف خون اور درمیان میں پندرہ دن سے کم کا فاصلہ ہو، تو وہ طہر فاسد ہوگا، اور اسے دونوں کے درمیان فاصلہ نہیں سمجھا جائے گا۔ بلکہ وہ مکمل طور پر حیض شمار ہوگا، جیسے گویا مسلسل خون جاری رہا ہو، پھر جس قدر خون کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو، اسے حیض سمجھا جائے۔ اور باقی استحاضہ ہوگا۔ امام محمدؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ اگر دس دن کے آغاز و اختتام پر خون اور اسکے درمیان وقفہ ہو تو اسکے مابین وقفے کو طہر نہ سمجھا جائیگا، بعدازاں اگر دونوں میں سے ایکطرف کے خون کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو تو اسے حیض سمجھا جائیگا، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو حیض سمجھا جا سکتا ہو، تو ان میں سے جو پہلے آیا ہو اسے حیض قرار دیا جائے گا اور اگر کسی ایک کو بھی حیض قرار دینا ممکن نہ ہو، تو کسی کو بھی حیض نہ سمجھا جائے گا۔ عبداللہ بن مبارکؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر دس دنوں کے دونوں سروں پر جسم سے اتنا خون جاری رہا ہو، کہ اگر اس متفرق خون کو جمع کر لیا جائے، تو اتنا خون بن جائے کہ جو اگر مسلسل جاری رہتا، تو دونوں کے درمیان وقفہ پیدا نہ ہوتا۔ تو ایسی صورت میں دونوں اطراف کے اس خون کو حیض ہی سمجھا جائے گا اور اگر ان میں سے ہر ایک کو حیض قرار دینا درست نہ ہو، تو ان میں جلد آنے والے کو حیض قرار دیا جائے گا۔ اور اگر ان میں سے کسی ایک کے بارے میں ایسا فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو، تو کسی کو بھی حیض نہ سمجھا جائے گا۔ حسنؒ بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر دونوں جانب خون اور اس کے درمیان تین دن سے کم کا وقفہ ہو، تو دونوں کے مابین موجود وقفے کو وقفہ نہیں سمجھا جائے گا اور وہ تمام خون مسلسل جاری خون کی طرح ہوگا۔ لیکن اگر دونوں کے درمیان تین سے زیادہ کا فاصلہ ہو، تو پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر ان میں سے کسی ایک کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو، تو ایسا کیا جائے گا اور اگر ان میں سے ہر ایک کو حیض قرار دیا جا سکتا ہو، تو ان میں سے پہلے کو حیض سمجھا جائے گا اور اگر دونوں میں سے کوئی بھی حیض نہ قرار پاتا ہو تو کسی کو بھی حیض نہ قرار دیا جائے گا۔ امام محمدؒ نے اپنے لیے کتاب الحیض میں اسی قول کو ترجیح دی ہے اور لکھا ہے کہ "اگر دونوں کے درمیان تین دن سے کم کا وقفہ ہو، تو اس وقفے کو وقفہ نہ سمجھا جائے گا، اگرچہ یہ وقفہ دونوں جانب کے خون سے زیادہ ہو۔ اور یہی سمجھا جائے گا کہ گویا خون مسلسل جاری رہا ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان تین دن یا اس سے زیادہ دنوں کا وقفہ ہو، تو یہ وقفہ معتبر ہوگا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا۔ کہ اگر تو ان میں سے فقط ایک کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو، تو ایسا کیا جائے گا۔ اور اگر ان میں سے صرف ایک حیض قرار پاتا ہو، تو ان میں سے جلدی پہلے آنے والے کو حیض سمجھا جائے گا اور اگر ان میں سے کسی کو بھی حیض قرار نہ دیا جا سکتا ہو، تو کسی کو بھی حیض قرار دیا جائے گا، ان سے اقوال کی تفصیل اور ان کی تشریح کتاب الحیض میں مذکور ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ **حیض و نفاس کا حکم:** حیض و نفاس کا حکم یہ ہے کہ ان کی بنا پر عورت کو نماز ادا کرنے، روزہ رکھنے قرآن مجید کو پڑھنے، اس کو ہاتھ لگانے، ہاں اگر غلاف کے ساتھ ہو، تو اجازت ہے، مسجد میں داخل ہونے اور بیت اللہ شریف کا طواف کرنے کی اجازت نہیں ہے، جیسا کہ ہم جنابت کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں، البتہ جنبی شخص کے لیے رمضان المبارک کا روزہ رکھنا درست ہے لیکن

حائضہ اور نفساء (صاحب نفاس عورت) کے لیے اس کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ حدث کے اعتبار سے حیض و نفاس جنابت سے زیادہ سخت ہیں۔ یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس حکم پر مشتمل شرعی حکم (نص) عقل انسانی سے بالاتر ہے اور وہ حکم یہ ارشاد نبوی ہے کہ:

تقعد احداھن شطر عمرھا لا تصوم ولا تصلی۔ — کہ عورت اپنی عمر کا نصف یہ یونہی بیٹھے بٹھائے گذار دیتی ہے، نہ روزہ رکھتی ہے اور نہ نماز ادا کرتی ہے۔

یا پھر یہ حکم دفع حرج کی بنا پر ثابت ہوا ہے، اس لیے کہ خون کے جاری ہونے سے عورت میں کمزوری پیدا ہو جاتی ہے حالانکہ وہ پہلے ہی ضعیف الخلقت ہوتی ہے۔ تو اگر انہیں اس حالت میں روزے رکھنے کا مکلف ٹھیرا دیا جائے، تو وہ اسکے ادا کرنے پر بصد مشکل ہی قادر ہو سکتی ہے جبکہ یہ بات جنابت میں نہیں پائی جاتی اسی بنا پر جنبی شخص نماز اور روزے دونوں کی قضا کرتا ہے مگر حائضہ عورتوں کو نماز معاف ہے، اسلیے وہ اسکی قضا نہیں کرتیں کیونکہ حیض ہر مہینے میں کم از کم (تین دن سے لے کر دس دنوں تک جاری رہتا ہے۔ لہٰذا ان کی بہت سی نمازیں قضا ہو جائیں گی، جن کو قضا کرنے میں انہیں بہت زیادہ تنگی کا سامنا کرنا پڑے گا! البتہ سال بھر میں تین دن یا دس دن روزے قضا کرنے میں کوئی تنگی نہیں۔

اسی طرح حالت حیض و نفاس میں جماع کرنا بھی حرام ہے، لیکن جو عورت حالت جنابت میں ہو اس سے جماع کرنا منع نہیں ہے ارشاد خداوندی ہے؛

وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ [1] — اور تم اپنی بیویوں کے قریب نہ جاؤ، تا آنکہ وہ پاک ہو جائیں۔

اس طرح کا حکم جنابت میں نہیں ملتا، بلکہ اس کی اجازت دی گئی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:

فَالْئٰنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ [2] — اب تم کو اختیار ہے کہ ان سے مباشرت کرو اور خدا نے تمہارے لیے جو چیز لکھ رکھی ہے، (اولاد) اس کو تلاش کرو۔

اس میں ما کتب اللہ لکم (جو چیز تمہارے لیے لکھ رکھی ہے) سے مراد بچہ ہے، لہٰذا ان سے مباشرت کرنا اور اولاد پیدا کرنا دونوں جائز ہیں۔ بنا بریں یہ مطلقاً جماع کی اجازت ہے۔

جہاں تک مستحاضہ کے حکم کا تعلق ہے، تو اس کا حکم پاک عورتوں ہی کی مانند ہے۔ الّا یہ کہ وہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

---

[1] البقرہ - ۲۲۲۔

[2] البقرہ - ۱۸۷

باب چہارم

تیمّم کا بیان

تیمم کے ضمن میں حسبِ ذیل مباحث آئیں گے۔

- تیمم کا جواز
- تیمم کا لغوی شرعی مفہوم
- تیمم کا رکن
- تیمم کا طریقہ
- تیمم کے رکن کی شرائط
- کن کن اشیاء سے تیمم جائز ہے؛
- تیمم کا موزوں وقت۔
- صفتِ تیمم۔
- کن کن حالتوں میں تیمم کیا جائے، اور
- تیمم کے نواقض

تفصیل حسب ذیل ہے۔

فصل (اوّل)

① تیمّم کا جواز

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ "حدث" سے تیمم جائز ہے، ہمیں اس کے جواز کا علم قرآن و سنت اور اجماع امت کے تینوں ذرائع سے ہوا ہے۔ قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے؛

وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ	اور اگر تم بیمار ہو، یا سفر میں ہو، یا کوئی تم میں سے
اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ	بیت الخلاء سے آئے، یا تم عورتوں سے ہم بستر ہوئے
فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا	ہو، اور تمہیں پانی نہ ملے، تو تم پاک مٹی لو اور اس

طَیِّبًا[1] سے منہ اور ہاتھوں پر مسح کر لو۔

ایک قول کے مطابق یہ آیت غزوۂ ذات الرّقاع میں اس وقت نازل ہوئی، جب آپؐ شب بسری کیلیے ایک مقام پر قیام پذیر ہوئے تھے اور ام المومنین حضرت عائشہؓ صدیقہ کا ہار جو حضرت اسماءؓ کی ملکیت تھا، گم ہو گیا تھا۔ جب قافلہ یہاں سے روانہ ہوا، تو اُمّ المؤمنینؓ نے یہ بات آنحضورؐ کو جتلائی جس پر آپؐ نے دو افراد ہار کی تلاش کے لیے روانہ فرما دیئے اور آپؐ خود کھڑے ہو کر ان کا انتظار فرمانے لگے۔ وہاں پانی موجود نہ تھا۔ ادھر نماز فجر کا وقت ہو گیا، تو حضرت ابوبکرؓ حضرت عائشہؓ پر سخت خفا ہوئے۔ اور فرمایا کہ "تو نے سارے مسلمانوں کو روک رکھا ہے" اس موقع پر مذکورہ آیت نازل ہوئی۔ جس پر حضرت اسیدؓ بن حضیر نے فرمایا: "اے عائشہؓ! اللہ تعالیٰ تم پر رحمت نازل فرمائے۔ تمہیں جب بھی کوئی ایسا معاملہ پیش آیا ہے جو تمہیں ناپسند تھا[2] اللہ تعالیٰ نے اسکے صدقے میں مسلمانوں کے لیے کشادگی پیدا فرما دی"۔ اور جہاں تک سنت نبوی سے اثباتِ تیمم کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں ہمیں متعدد احادیث ملتی ہیں۔ مثلاً آپؐ نے فرمایا:

اَلتَّیَمُّمُ وضوء المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء اولم یحدث والحدیث۔	مسلمان کو جب تک پانی نہ ملے یا اسے حدث طاری نہ ہو تو تیمم ہی اس کا وضو ہے خواہ اسے دس برس تک ایسا کرنا پڑے۔

نیز ارشاد نبوی ہے:

جعلت لی الارض مسجدًا و طهورًا اینما ادرکتنی الصلوٰۃ تیممت و صلیت۔	ساری زمین میرے لیے مسجد اور ذریعۂ حصول طہارت بنا دی گئی ہے مجھے جہاں بھی نماز کا وقت ہو گا۔ تو میں تیمم کر کے نماز ادا کرونگا۔

نیز فرمایا:

التراب طهور المسلم مالم یجد الماء۔	مسلمان کو جب تک پانی نہ ملے، تو مٹی ہی اس کے لیے ذریعۂ طہارت ہے۔

اسی پر تمام امت کا اجماع ہے۔ البتہ صحابہ کرامؓ کا جنابت کے متعلق اختلاف ہے کہ آیا اس حالت میں تیمم کرنا جائز ہے، یا نہیں، حضرت علیؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کے نزدیک جائز ہے، اور حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ ابن مسعود نے اسے ناجائز قرار دیا ہے ضحاک تابعیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے اپنی اس رائے سے رجوع فرما لیا تھا۔ صحابہ کرامؓ کے اس اختلاف کی بنیاد قرآن مجید کی آیۂ تیمم کے الفاظ "اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ" کی تفسیر پر ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اس سے جماع مراد لیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جماع کے لیے مَس (چھونے)، غشیان (چھا جانے)، مُباشرۃ (جسم سے جسم مس کرنے)، افضا (پہنچانے) اور رفث (بے حجاب ہونے) وغیرہ کے الفاظ استعمال کر کے جماع کے لیے

---

[1] المائدہ۔ ۶۔

[2] اس جملے میں بظاہر تکلیف اور پریشانی کی طرف اشارہ ہے، جس کے لیے "قصہ افک" کی مثال سامنے رکھی جا سکتی ہے۔

کنایہ (اشارہ) سے کام لیا ہے۔ جبکہ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود دونوں حضرات اس سے محض ہاتھ لگانا مراد لیتے ہیں لہٰذا اس صورت میں جنبی شخص اس اجازت کے تحت داخل نہیں ہو سکتا۔ اور اس پر حسب ارشاد ربانی:

وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا[1] اور اگر تم حالتِ جنابت میں ہو، تو خوب پاکی کر لو۔

کے مطابق غسل کرنا لازم رہے گا۔ ہمارے ائمہ کرامؒ نے اس باب میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر کو قبول کیا ہے۔ اس لیے کہ یہ تفسیر ان احادیث مبارکہ کے بھی موافق ہے۔ کہ جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنبی شخص کو پانی کی عدم موجودگی میں تیمم کرنے کا حکم دیا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ:

"ایک شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمتِ اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم ریت میں رہنے والے لوگ ہیں اور ہمیں کبھی مہینہ مہینہ اور کبھی دو دو مہینوں تک پانی دستیاب نہیں ہوتا، اور ہم میں جنبی بھی ہوتے ہیں، حائضہ اور نفساء عورتیں بھی تو ہم کیا کریں۔ اس پر آپؐ نے فرمایا: تم پر لازم ہے کہ زمین سے اور دوسری روایت کے مطابق مٹی سے کام لو۔"

اسی طرح حضرت عمارؓ رضی اللہ عنہ کی روایت بھی اسی مضمون پر مشتمل ہے، جس کا ہم آئندہ تذکرہ کریں گے؛ اور حیض و نفاس سے بھی تیمم کرنا جائز ہے۔ جیسے کہ ہم نے اوپر حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی؛ علاوہ ازیں یہ دونوں حالتیں "جنابت" ہی کے حکم میں ہیں۔ لہٰذا جنابت کے لیے جوازِ تیمم والی نص ان کے لیے بھی جوازِ تیمم پر دلالت کرتی ہے؛ مسافر کو اسی بنا پر اپنی بیوی سے جماع کرنے کی اجازت ہے، خواہ پانی دستیاب ہو یا نہ ہو۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے حالتِ سفر میں ایسا کرنا مکروہ ہے، وجہ یہ ہے کہ جنبی شخص کے لئے جوازِ تیمم کے متعلق کبار صحابہؓ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، لہٰذا اس حالت میں جماع کرنا جوازِ صلوٰۃ میں خواہ مخواہ کے لیے شک پیدا کرنے کا موجب ہوگا، لہٰذا یہ مکروہ ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جو حضرت ابو مالک الغفاریؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ اگر مجھے پانی دستیاب نہ ہو تو کیا میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کر سکتا ہوں؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ تم پانی کی عدم دستیابی کے باوجود اپنی بیوی سے جماع کر سکتے ہو، خواہ دس سال تک تمہیں پانی نہ ملے، اس لیے کہ اس حالت میں تمہارے لیے مٹی کافی ہے۔"

تیمم کا لغوی و شرعی مفہوم: لغوی طور پر تیمم کے معنی قصد و ارادہ کے ہیں، کہا جاتا ہے تَيَمَّمَ وَيَمَّمَ یعنی اس نے قصد کیا۔ اور اسی سے شاعر کے یہ اشعار ہیں:

وما ادری اذا یممت ارضا ... ارید الخیر ایهما یلینی

---

[1] المائدہ-۶۔

أَ الخير الذي انا ابتغيه ام الشر الذي هو يبتغيني

ترجمہ: جب میں بھلائی کے ارادے سے کسی جگہ جانے کا قصد کرتا ہوں تو مجھے علم نہیں ہوتا کہ ان میں سے کونسی شی ملے گی۔

آیا وہ بھلائی جس کا میں طلب گار ہوں یا وہ شر جو میری تلاش میں ہے۔

اس میں شاعر کے قول تیممتُ سے مراد قصدت (میں نے ارادہ کیا) ہے جبکہ اصطلاح شریعت میں تیمم سے مراد چند مخصوص اعضا پر ارادۂ طہارت اور مخصوص شرائط کے ساتھ مٹی سے مسح کرنا ہے۔ ہم ان شرائط کا ذکر اپنے مقام پر کرینگے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل (دوم)

تیمم کا رکن

تیمم کے رکن کے متعلق ائمہ کرامؒ کے مابین اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ اس کا واحد رکن دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا ہے۔ ایک مرتبہ چہرے کے لیے اور دوسری بار کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کے لیے، یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ ان کا دوسرا اور امام مالکؒ کا واحد قول یہ ہے کہ اس کا رکن دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا ہے، ایک مرتبہ چہرے کے لیے اور دوسری بار پہنچوں تک دونوں ہاتھوں کے لیے۔ امام الزہریؒ فرماتے ہیں کہ جو دو دفعہ زمین پر ہاتھ مارے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک چہرے کے لیے ہوتا ہے اور دوسرا بغلوں تک دونوں بازووں کے لیے ایک اور تابعی ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک ان دو میں سے ہر ایک کے ساتھ چہرے اور بازوؤں پر مسح کرنا ضروری ہے۔ علامہ ابن سیرینؒ کا قول ہے کہ اس کا رکن تین مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا ہے۔ ایک مرتبہ چہرے کے لیے، دوسری مرتبہ دونوں بازووں کے لیے اور تیسری بار دونوں کے لئے مشترکہ طور پر، بعض علما کے نزدیک فقط ایک ہی مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا ضروری ہے جس سے منہ اور ہاتھ دونوں پر مسح کیا جائے گا، ان کی دلیل آیۂ قرآنی:

فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ [1]

کے ظاہری الفاظ ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تیمم کا حکم دیا ہے اور اس کی تشریح چہرے اور ہاتھوں کے مطلق مسح کے ساتھ فرمائی ہے اور اس جگہ ایک یا دو بار زمین پر ہاتھ مارنے کا کوئی ذکر نہیں ہے لہٰذا اس کے اطلاق کی بنا پر ایک ہی مرتبہ زمین پر ہاتھ مار کر دونوں کا مسح کر لینا کافی ہوگا؛ امام الزہریؒ کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں ہاتھوں پر مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور عربی لفظ "الید" سے مراد ہاتھ کی انگلیوں سے لے کر بغلوں تک کا تمام حصہ ہوتا ہے چنانچہ اگر وضو کے حکم کے ضمن میں بھی "المرافق (کہنیوں) کی حد کا ذکر نہ ہوتا، تو اس میں بھی تمام بازووں کا دھونا لازم ہوتا۔ اور چونکہ اس حد کا ذکر وضو میں ہے، تیمم میں نہیں اس لیے یہاں کا حکم وضو سے مختلف ہوگا۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں کی

---

[1] المائدہ: ۶۔

دلیل حضرت عمار بنؓ یاسر کی روایت ہے، کہ وہ ایک مرتبہ جنابت کے لیے تیمم کرنے کی خاطر مٹی میں لت پت ہو گئے، تو اس پر آپؐ نے فرمایا "کیا تجھے علم نہیں کہ تیمم کے لیئے چہرے اور دونوں ہاتھوں پر مسح کافی ہے۔ ہمارا استدلال قرآن مجید اور سنت نبوی سے ہے، قرآن مجید سے اس طرح کہ قرآن مجید میں ہے:

فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ[1]

یہ آیت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے خلاف ہماری حجت ہے، وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں "یـد" (جمع ایدی = ہاتھ) کے دھونے کا حکم دیا ہے۔ اور ہاتھ کی پہنچے کے ساتھ تخصیص بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے، دوسری طرف مرافق (کہنیوں) تک دھونے کی دلیل موجود ہے کیونکہ وضو کے حکم میں ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمم وضو کا نعم البدل ہے اور چونکہ کوئی نعم البدل اپنی اصل سے مختلف نہیں ہوتا، لہٰذا وضو کے ضمن میں جس غایت (حد) کا ذکر ہے، دلالۃً تیمم میں بھی اسی کا اثبات ہوتا ہے، ہماری طرف سے ان لوگوں کا بھی یہی جواب ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ تیمم تو فقط ایک ہی دفعہ زمین پر ہاتھ مارنے کا نام ہے۔ اس لیے کہ بقول ان کے نص میں اس کا تکرار موجود نہیں ہے، تو اگرچہ نص میں واقعی تکرار کا ذکر نہیں ہے، لیکن یہاں دلالۃً تکرار موجود ہے کیونکہ تیمم وضو کا نعم البدل ہے۔ اور وضو میں دو اعضا کے لیے ایک ہی مرتبہ پانی لینا کافی نہیں ہوتا، لہٰذا اسی طرح مٹی پر ایک بار مارا ہوا ہاتھ دو اعضا پر پھیرنے کے لیے کافی نہ ہوگا اس لیے کہ کوئی نعم البدل شئی اپنی اصل سے مختلف نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہماری یہی دلیل ابن ابی لیلیٰ اور ابن سیرین کے خلاف بھی حجت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے چہرے اور دونوں ہاتھوں کے مسح کا حکم دیا ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر ایک ایک بار ہی مسح کیا جائے اس لیے کہ مطلق حکم میں تکرار کی گنجائش نہیں ہوتی۔ جبکہ ان دونوں کے ہاں تکرار پائی جاتی ہے، بنابریں تکرار کا یہ حکم کتاب الٰہی پر اضافہ ہوگا، جو کسی ٹھوس دلیل کے بغیر جائز نہیں۔ جہاں تک سنت نبوی سے اس کے اثبات کا تعلق ہے تو حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

التیمم ضربتان: ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی مرفقین۔	تیمّم میں دو بار ہاتھ زمین پر مارنا چاہیے ایک بار چہرے کے لیے اور دوسری بار دونوں ہاتھوں کے لیے کہنیوں تک۔

یہ حدیث سب پر حجت ہے۔ اور جہاں تک "حدیث عمارؓ" کا تعلق ہے، تو اس میں تعارض ہے اس لیے کہ دوسری روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

یکفیک ضربتان ضربۃ للوجہ و ضربۃ للیدین الی المرفقین۔	تجھے دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا کافی ہے ایک بار اپنے چہرے کے لیئے اور دوسری مرتبہ کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کے لیئے۔

---

[1] المائدہ - ۶۔

اور متعارض حدیث حجت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔

فصل (سوم)

تیمم کا طریقہ

امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الامالی میں فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے تیمم کے متعلق پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ تیمم دو ضربات کا نام ہے: ایک چہرے کے لیے اور دوسری ضرب کہنیوں سمیت دونوں ہاتھوں کے لیے اس پر میں نے کہا کیسے تو انہوں نے اپنے دونوں ہاتھوں کے لیے۔ اس پر میں نے کہا کیسے؟ تو انہوں نے اپنے دونوں ہاتھ مٹی پر مارے۔ وہ انہیں تھوڑا سا آگے لے گئے اور پھر تھوڑا سا پیچھے لائے، پھر انہیں جھاڑا اور پھر ان کے ساتھ چہرے کا مسح کیا۔ بعد ازاں انہوں نے مٹی پر اپنے سابقہ عمل کو پھر دہرایا اور اپنے ہاتھوں کو وہ تھوڑا سا آگے لے گئے اور پھر پیچھے لائے پھر ان کو جھاڑا اور پھر ان کے ساتھ اپنی کہنیوں کے ظاہری اور باطنی دونوں حصوں پر مسح کیا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اپنے بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں کے ساتھ دائیں ہاتھ کے بیرونی حصے پر انگلیوں سے لے کر کہنیوں سمیت مسح کرے، پھر اسی ہاتھ کی ہتھیلی سے دائیں ہاتھ کے اندرونی حصے پر کہنی سے گٹ تک مسح کرے، پھر اپنے بائیں ہاتھ کے انگوٹھے کو اپنے دائیں ہاتھ کے انگوٹھے کے بیرونی حصے پر پھیر لے۔ پھر اپنے بائیں ہاتھ کا اسی طرح مسح کرے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ دوسری بار اپنے ہاتھ زمین پر مار کر اپنے بائیں ہاتھ کی ہتھیلی بشمول انگلیوں کے ساتھ اپنے دائیں ہاتھ کے بیرونی حصے پر کہنیوں تک مسح کرے۔ پھر وہ اسی حصے سے ہاتھ کی اندرونی طرف انگوٹھے کی جڑ تک مسح کرے، پھر وہ اپنے بائیں پر بھی اسی طرح مسح کرے۔ اور تکلف نہ کرے۔ پہلا طریقہ احتیاط کے زیادہ قریب ہے کیونکہ اس میں امکانی حد تک مستعمل شدہ مٹی کے استعمال سے احتراز کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ مٹی جو ہاتھ پر لگی ہوئی ہے، وہ استعمال کرنے سے مستعمل ہو جاتی ہے۔ اسی لئے ایک بار ہاتھ مارنے سے چہرے اور ہاتھوں دونوں پر مسح درست نہیں ہوتا۔

پھر "ظاہر روایت" میں ہے کہ انہیں ایک بار جھاڑا جائے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دو مرتبہ جھاڑنا چاہیئے، کہا جاتا ہے کہ ان بیانات سے کوئی اختلاف لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ جھاڑنے کا اصل مقصد مٹی کے ساتھ آلودہ ہونے سے بچنا ہے۔ جو مُثلہ[1] کے مشابہ ہے۔ اس لیے کہ شریعت کا حکم یہ ہے کہ دو اعضا پر ایسے ہاتھوں کے ساتھ مسح کیا جائے جو مٹی کے ساتھ مس ہو چکے ہوں اور شریعت کا یہ حکم دونوں اعضا کو آلودہ کرنے کے لیے نہیں۔ لہٰذا اسی بنا پر ہاتھوں کو جھاڑا جاتا ہے۔ یہ مقصد ایک بار جھاڑنے

---

[1] مثلہ سے مراد انسان کی ایسی حالت ہے کہ جس میں انسانی اعضا کی تمیز ختم ہو جائے، یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ اگر جسم پر مٹی وافر مقدار میں استعمال کی جائے، تو اس سے چہرے کے مٹی سے آلودہ ہو جانے کا خدشہ ہوتا ہے، جو شریعت کے اس حکم کی روح کے منافی ہے۔

سے بھی حاصل ہوجاتا ہے، مگر کبھی کبھار دو مرتبہ بھی جھاڑنا پڑجاتا ہے؛ اور یہ اس بات پر منحصر ہے کہ مٹی سے ہاتھ کس قدر آلودہ ہوئے ہیں۔ تو اگر ایک ہی مرتبہ جھاڑنے سے مقصد پورا ہو جائے۔ تو فبہا ورنہ دوسری مرتبہ بھی جھاڑ لینا چاہیئے۔

تیمم میں دونوں اعضاء کے استیعاب (گھیرنے) کا مسئلہ بھی محل نظر ہے کہ آیا یہ مذکورہ رکن کا حصہ ہے یا نہیں۔ الاصل میں اس مسئلے کا ذکر صراحت کے ساتھ تو نہیں ملتا۔ لیکن ایسے الفاظ ضرور ملتے ہیں کہ جن سے اس مضمون کا اشارہ ملتا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ "اگر اس نے اپنی ہتھیلی کی بیرونی جانب سے کچھ حصہ چھوڑ دیا، تو اس کا مسح درست نہ ہوگا۔" الکرخیؒ نے صراحت کی ہے کہ "مواقع تیمم میں سے اگر کوئی تھوڑا یا زیادہ حصہ چھوٹ جائے، تو تیمم جائز نہ ہوگا"، اور الحسن المجرد میں امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اکثر حصے پر اس نے تیمم کر لیا تو تیمم جائز ہوگا، کیونکہ بقول ان کے یہ مسح ہے، لہٰذا اس میں استیعاب ضروری نہ ہوگا جیسے سر کے مسح کا بھی یہی حکم ہے؛ الاصل میں مذکورہ روایت کی دلیل یہ ہے کہ تیمم میں مسح کا حکم چہرے اور ہاتھوں دونوں کے لیے ہے اور اور یہ دونوں الفاظ دونوں اعضا کے کل پر دلالت کرتے ہیں؛ علاوہ ازیں تیمم وضو کا نعم البدل ہے، اور چونکہ اصل طہارت میں استیعاب رکن کا حصہ تھا، لہٰذا نعم البدل طہارت میں بھی یہ ضروری ہوگا؛ بنابریں ظاہر روایت کی رُو سے انگلیوں کا خلال، انگوٹھی کا اتارنا بھی ضروری ہوگا اور اگر کوئی انہیں چھوڑ دے گا، تو اس کا تیمم درست نہ ہوگا۔[1] اور الحسن کی مذکورہ روایت کی رُو سے یہ لازم نہ ہوگا اور اس کے بغیر بھی تیمم درست ہو جائے گا۔ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک کہنیوں سمیت دونوں ہاتھوں کا مسح کیا جانا چاہیئے۔ لیکن امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے؛ اگر کسی کے ہاتھ کہنی سے کٹے ہوئے ہوں تو وہ ہمارے نزدیک کٹنے کی جگہ پر مسح کرے گا، البتہ امام زفرؒ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ یہ بحث بھی وضو کی بحث کی طرح ہی ہے جس پر اوراق سابقہ میں بحث ہو چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل (چہارم)

شرائط رکن

رکن تیمم کی متعدد شرائط ہیں، تفصیل اس طرح ہے:

۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ اس کے پاس اتنا پانی موجود نہ ہو، جو اس کے وضو یا غسل کے لیے کفایت کر سکتا ہو اور اسے ایسی نماز پڑھنا ہو جس کے قضا ہونے کا ڈر ہو؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں،

فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا[2]

کہ اس آیت مبارکہ میں اس کے جواز کو پانی کی عدم دستیابی سے مشروط کیا گیا ہے؛ نیز ارشاد نبوی ہے:

---

[1] ہدایہ میں بھی اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے۔
[2] المائدہ - ۶۔

التیمم وضوء المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء او یحدث.	تیمم مسلمان کا وضو ہے، خواہ اسے دس برس تک کرنا پڑے۔ تاوقتیکہ اسے پانی دستیاب نہ ہو یا اس کا تیمم باطل نہ ہو۔

اور اگر کوئی شئی کسی حد تک محدود ہو، تو وہ شئی اس حد کے آنے سے از خود ختم ہو جاتی ہے اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

التُّراب طهور المسلم مالم یجد الماء او لم یحدث۔	مٹی مسلمان کے لیے ذریعہ طہارت ہے تاوقتیکہ اسے پانی نہ ملے، یا اسے حدث لاحق نہ ہو۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ طہارت وضو کی نعم البدل ہے لہٰذا اصل طہارت کے آنے سے اس کی نعم البدل طہارت خود بخود ختم ہو جائے گی۔

پھر پانی نہ ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں؛ ایک یہ کہ پانی نہ ظاہری طور پر موجود ہو اور نہ معنوی طور پر، دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ پانی ظاہری طور پر موجود ہو، مگر معنوی طور پر موجود نہ ہو، اوّل الذکر صورت سے مراد یہ ہے کہ مذکورہ شخص پانی سے حقیقی طور پر دور ہو، پھر ظاہر روایت میں یہ مذکور نہیں کہ وہ اس سے کتنے فاصلے پر ہو البتہ امام محمدؒ نے اس کا اندازہ ایک میل بیان کیا ہے، یعنی یہ کہ پانی ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلے پر ہو اور اگر پانی اور اس کے درمیان ایک میل سے کم فاصلہ ہو، تو تیمم جائز نہ ہوگا۔ ایک میل فرسخ[1] کا ایک تہائی حصہ ہوتا ہے، حسنؒ بن زیاد کا اپنا قول یہ ہے کہ اگر پانی سامنے کی طرف ہو، تو دو میل، اور اگر دائیں یا بائیں ہو، تو ایک میل کا اعتبار ہوتا ہے بعض ائمہ کرامؒ مسافر اور مقیم کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ کہ مقیم کے لیے بہرصورت ایک میل اور مسافر کے لیے دائیں یا بائیں ایک میل اور سامنے کی جانب، دو میلوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر پانی اتنا قریب ہو کہ وہاں سے قافلے کا نشان نظر آتا رہے اور قافلے والوں کی اور ان کے چوپایوں کی آوازیں سنائی دیتی رہیں، تو پانی قریب شمار ہوگا اور اگر وہاں جانے سے کارواں آنکھوں سے اوجھل ہو جائے، تو پانی دور سمجھا جائے گا بعض علماء فرماتے ہیں کہ اگر وہاں سے پانی لینے والوں کی آوازیں سنائی دیتی ہوں، تو پانی قریب ورنہ دور شمار ہوگا؛ الکرخیؒ نے یہی بات لکھی ہے بعض علماء فرماتے ہیں کہ اگر پانی اتنی دور ہو کہ وہاں اذان کی آواز نہ پہنچتی ہو، تو وہ دور شمار ہوگا، بعض فقہا کے مطابق جب وہ شہر سے نکل جائے، تو اگر پانی اتنا دور ہو کہ اگر وہ شہر میں ہوتا اور شہر کے دوسرے کنارے سے آواز دی جاتی، تو وہاں وہ سنائی نہ دیتی تو پانی دور سمجھا جائے گا۔ تاہم ان میں سے اچھی تاویل میل کا اعتبار کرنا ہے۔ اس لیے کہ تیمم دفع حرج کے لیے جائز ہوا ہے؛ جس کی طرف آیۂ تیمم کے آخر میں بھی اشارہ موجود ہے:

---

[1] فرسخ فارسی لفظ سنگ کا معرب ہے، ایک فرسخ میں ۶۰۰۰ ذراع یا ہاتھ ہوتے ہیں۔ اور ہر ذراع ۰٫۳۸۷ میٹر کا ہوتا ہے یوں ایک فرسخ ۲۳۲۲٫۰۲ میٹر یا ۲٫۳۰۵ کیلومیٹر پر مشتمل ہوتا ہے، مگر عربی فرسخ تین عربی میلوں یا ۱۲۰۰۰ (۵۷۶۲٫۸ میٹر) پر مشتمل ہوتا ہے۔

مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ [1] خدا تم پر کسی قسم کی تنگی نہیں کرنا چاہتا۔ بلکہ یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے۔

اور اگر فاصلہ ایک میل سے کم ہو تو اس صورت میں اسے پانی تلاش کرنے میں کوئی تنگی پیش نہیں آتی، لیکن اگر پانی کا فاصلہ ایک میل یا اس سے زیادہ ہو، تو اس کی تلاش میں بہرحال دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ شہر سے باہر نکلنا خواہ سفر کے لیے ہو، یا کسی اور مقصد کے لیے دونوں کا حکم یکساں ہے، البتہ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ تیمم اسی صورت میں جائز ہے کہ جب وہ سفر کے ارادے سے، شہر سے باہر نکلے لیکن یہ رائے اس لیے درست نہیں، کیونکہ جس مقصد یعنی دفع حرج کی بنا پر تیمم کا جواز ثابت ہوا ہے، اس کے لیے سفر اور غیر سفر کی کوئی تخصیص نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اسے یقینی طور پر، یا اس کی غالب رائے یا اکثر گمان کے طور پر پانی کا دور ہونا معلوم ہو یا اسے کسی معتبر آدمی نے بتایا ہو، لیکن اگر اسے یقینی و قطعی طریقے سے، یا ظاہر طور پر یہ معلوم ہو، یا اسے کسی معتبر شخص نے بتایا ہو، کہ پانی قریب ہی ہے، تو اس کے لیے تیمم کرنا درست نہ ہوگا اس لیے کہ جواز تیمم کی شرط، یعنی پانی کی عدم موجودگی، نہیں پائی گئی تاہم اسے پانی تلاش کرنا ضروری ہوگا۔ امام محمدؒ سے بھی یہی روایت ہے، کہ انہوں نے فرمایا کہ پانی ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلے پر ہو، تو اس پر پانی کا تلاش کرنا غیر ضروری ہوگا۔ پھر اگر پانی ایک میل سے کم فاصلے پر ہو، تو پانی کے پاس جانا اور وضو کرنا ضروری ہوگا خواہ اس دوران میں سورج طلوع ہو جائے۔ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیادؒ نے بھی اسی قسم کی روایت نقل کی ہے اور اگر پانی ایک میل کے فاصلے پر ہو، تب بھی اس کی تلاش ضروری نہیں۔ امام محمدؒ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ وہ پانی کی تلاش ایک میل تک کرے گا، لیکن اگر اس نے ایک میل سے کم فاصلے تک پانی تلاش کیا، تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا خواہ اس دوران میں نماز کا وقت نکل جائے۔ یہی امام ابوحنیفہؒ سے بھی روایت ہے، صحیح قول یہ ہے کہ وہ فقط اسی حد تک پانی تلاش کرے، جس حد تک جانے سے، خود اسے اور اس کے رفقاء کو انتظار کی زحمت نہ اٹھانی پڑے۔ اسی طرح اگر وہ کسی بستی کے قریب ہو، تو تب بھی اس پر پانی تلاش کرنا لازم ہے حتیٰ کہ اگر اس نے یونہیں تیمم کر کے نماز ادا کر لی، پھر پانی نظر آ گیا، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، اس لیے کہ بظاہر کوئی بستی پانی سے خالی نہیں ہو سکتی اور احکام شریعت میں کسی شئی کا بظاہر ہونا، اس کے یقینی حکم ہی کے مفہوم میں سمجھا جاتا ہے۔

اور اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص موجود ہو، جو پانی کے متعلق واقفیت رکھتا ہو، مگر اس نے اس سے پانی کے متعلق استفسار نہ کیا، اور تیمم کر کے نماز ادا کر لی۔ پھر اس نے اس سے پوچھا، تو اگر اس نے بتایا کہ پانی قریب نہیں ہے، تو اس کی نماز درست ہو گئی، لیکن اگر اس نے بتایا کہ پانی قریب ہی موجود ہے، تو اس پر دوبارہ وضو کر کے نماز پڑھنا لازم ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں واضح ہو گیا کہ پانی قریب ہی تھا، اگر وہ اس سے پہلے پوچھ لیتا۔ تو وہ اسے بتا سکتا تھا۔ لہٰذا پانی کی عدم موجودگی کی شرط نہیں پائی گئی

---

[1] المائدہ ۶۔

لیکن اگر اس نے تیمم کرنے سے پہلے پوچھا ہو، پھر جب اس نے تیمم کر کے نماز ادا کرلی، تو پھر اس نے بتایا ہو کہ پانی تو قریب ہی ہے تو اس صورت میں نماز کا اعادہ کرنا ضروری نہیں۔ کیونکہ دانستہ پریشان کرنے والے شخص کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ اور اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص بھی موجود نہ ہو، جو اسے پانی کے متعلق بتا سکے اور نہ ہی پانی کی دستیابی کے متعلق اس کا اپنا گمان غالب ہو، تو ہمارے نزدیک اسے پانی تلاش کرنا ضروری نہیں، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اسے اپنی دائیں اور بائیں اطراف میں اتنی دُور تک پانی تلاش کرنا ضروری ہے، کہ جہاں تک تیر جا سکتا ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے تلاش کے بغیر نماز ادا کرلی اور نماز کے بعد پتہ چلا کہ پانی تو اس کے قریب ہی موجود تھا، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز درست، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک باطل ہوگی۔ انہوں نے قرآن مجید میں مذکور آیۂ تیمم "فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً" سے استدلال کیا ہے، کہ اس آیت میں مذکور پانی کی عدم دستیابی کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس سے قبل پانی تلاش کر چکا ہو اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کوئی شخص کسی آبادی میں ہو، تو جیسے وہاں اسے پانی تلاش کرنا ضروری ہے، تو ایسے ہی مذکورہ صورت میں یہی حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم کی شرط پانی کی "عدم موجودگی" ہے، جو مذکورہ صورت میں بظاہر موجود ہے، وجہ یہ ہے کہ جنگل میں اکثر پانی نہیں ہوتا، بخلاف آبادی کے، اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کسی شئ کا موجود ہونا تلاش کرنے والے کی تلاش کے تقدم کا تقاضا کرتا ہے درست نہیں ہے۔

چنانچہ فرمان نبوی ہے۔

جو شخص کوئی گری پڑی چیز اٹھائے، اسے چاہیئے کہ وہ اس کو پہچانے۔	من وجد لقطة فليعرفها۔

حالانکہ گم شدہ چیز جس کو ملی ہے، اس نے قطعاً تلاش نہیں کیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مذکورہ صورت میں، چونکہ پانی ملنے کی توقع نہیں ہے۔ اس لیے پانی تلاش کرنے کا کوئی فائدہ نہیں؛ ہماری بحث اسی کے متعلق ہے پھر بعض اوقات انسان پانی تلاش کرتا کرتا اپنے ساتھیوں سے بچھڑ جاتا ہے، جس سے اسے نقصان پہنچ سکتا ہے، لہٰذا مذکورہ صورت میں اس پر پانی کی تلاش لازم نہیں، لیکن اگر اسے پانی ملنے کی تھوڑی ہی بہت توقع ہو، تو اس کے لیے پانی تلاش کرنا مستحب ہے، جیسے کہ امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الامالی میں لکھتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے اس مسافر کے متعلق دریافت کیا، جس کے پاس پانی موجود نہ ہو، کہ آیا وہ راستے کے دائیں بائیں پانی تلاش کرے؛ تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تو اسے پانی ملنے کی توقع ہو، تب تو اسے ایسے کرنا چاہیئے لیکن وہ زیادہ دور نہ جائے، تاکہ اس کے ساتھیوں کو اس کے انتظار کی تکلیف نہ ہو، یا بذاتِ خود اس کو کوئی نقصان نہ پہنچ جائے۔ کہ وہ اپنے ساتھیوں سے بچھڑ جائے۔

پھر یہ جو ہم نے پانی کے قریب یا دور ہونے کا ذکر کیا ہے، وہ ہمارے تینوں ائمہ کا مسلک ہے، جبکہ امام زفرؒ کے ہاں اس بارے میں پانی کے "قرب وبعد" کا مسئلہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا، ان کے ہاں اصل اہمیت نماز کے وقت کے "رہنے یا ختم ہونے" کی ہے؛ کہ اگر تو وہ شخص نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے پہلے پانی تک پہنچ سکتا ہو، تو اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، خواہ پانی کتنا ہی دور کیوں نہ ہو، لیکن اگر وہ

وقت ختم ہونے سے پہلے پانی تک نہ پہنچ سکتا ہو، تو اگرچہ پانی نزدیک ہی ہو تب بھی اسے پانی تلاش کرنا ضروری نہ ہوگا اس مسئلے کا ہم بعد میں تذکرہ کریں گے، انشاءاللہ تعالیٰ۔

۲ معنوی طور پر پانی کی عدم موجودگی: پانی کی عدم دستیابی کی دوسری صورت یہ ہے کہ پانی ظاہری طور پر ہو، مگر معنوی طور پر غیر موجود ہو۔ اس کی صورت ہے، کہ متعلقہ شخص پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو، جس کی کئی وجوہ ہوسکتی ہیں: مثلاً یہ کہ پانی کے قریب کوئی مانع شئ موجود ہو، مثال کے طور پر کنواں تو ہو، لیکن کنوئیں سے پانی نکالنے کا ضروری سامان موجود نہ ہو، لہٰذا اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے، کہ معنوی طور پر اسے گویا پانی ہی دستیاب نہیں ہے، لہٰذا یہ صورت بھی مذکورہ نص کے تحت داخل ہوگی؛ اسی طرح اگر اس کے اور پانی کے درمیان کوئی دشمن موجود ہو، یا چور ہوں، یا کوئی درندہ ہو، یا کوئی سانپ ہو، جس سے اسے اپنی جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا حرام ہے، لہٰذا پانی کی دستیابی سے اس کا عاجز ہونا ثابت ہو جائے گا؛ اسی طرح اگر اس کے پاس پانی تو موجود ہو، لیکن اسے پیاس کا خدشہ ہو، تو اس صورت میں بھی اسے تیمم کرنا جائز ہوگا، اس لیے کہ وہ اس پانی کو اپنی پیاس بجھانے کے لیے استعمال کرے گا۔ اور جو شئ کسی مصرف کے لیے مخصوص ہو، وہ ایسے ہی ہوتی ہے، جیسے وہ اس مصرف پر گویا صرف کی جا چکی ہو، اسی بنا پر یہ شخص بھی معنوی طور پر پانی کے استعمال سے عاجز ہوگا؛ نصر بن یحییٰ سے اس پانی کے متعلق دریافت کیا گیا، جو جنگلوں میں بڑے بڑے مشکوں میں بھر کر رکھا ہوتا ہے[1] کہ آیا وہاں وہ شخص تیمم کرے یا اس پانی سے وضو کرے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ وہ اس کے ساتھ وضو نہ کرے، بلکہ تیمم کرے اس لیے کہ وہ پانی وضو کے لیے نہیں، بلکہ صرف پینے کے لیے رکھا جاتا ہے۔ ہاں البتہ اگر پانی بہت زیادہ مقدار میں ہو، تو پھر اس سے وضو کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ پانی زیادہ ہونے سے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ یہ پانی پینے کے لیے بھی ہے اور وضو کرنے کے لیئے بھی لہٰذا اس صورت میں وہ اس سے وضو کرے اور تیمم نہ کرے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کے زخم ہو، یا کوئی پھوڑا پھنسی ہو یا کوئی ایسی مرض ہو، جس کی بنا پر اسے پانی کا استعمال تکلیف دیتا ہو اور اس سے مرض کے بڑھنے کا خطرہ ہو، تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک وہ تیمم کرلے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک اسے ان بیماریوں سے اپنی جان کی ہلاکت کا خطرہ نہ ہو، اس وقت تک اسے تیمم کی اجازت نہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ پانی کے استعمال سے عاجز ہونا تیمم کے جواز کی شرط ہے، اور یہ عاجزی اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی، جب تک اسے اپنی جان کی ہلاکت کا خوف نہ ہو۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت ؛

وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا[2]

---

[1] معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں جنگلوں میں مسافروں کے لیے بڑے بڑے مٹکے رکھے ہوتے تھے، جن سے مسافر آتے جاتے پانی حاصل کرتے تھے۔

[2] المائدہ ۶۔

سے ہے۔ کہ اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے امراض میں فرق کیے بغیر ہر مرض میں علی الاطلاق تیمم کرنے کی اجازت دی ہے، الّا یہ کہ وہ مرض جس میں پانی کے استعمال سے اس کے بڑھنے کا خدشہ نہ ہو، وہ اس جگہ مراد نہیں ہو سکتی لہٰذا وہ مرض جس کی بنا پر پانی کا استعمال نقصان وہ ہو سکتا ہو، وہی اس آیت سے مراد ہو گی۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک صحابیِ رسول جو چیچک میں مبتلا تھے، ایک دن جنبی ہو گئے، انہوں نے صحابہ کرامؓ سے دریافت کیا کہ انہیں اس حالت میں کیا کرنا چاہیے، صحابہؓ نے انہیں غسل کرنے کا مشورہ دیا۔ انہوں نے اس مشورے کے مطابق غسل کیا تو ان کی موت واقع ہو گئی۔ جب اس بات کی خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی، تو آپؐ نے اظہار ناراضگی کرتے ہوئے فرمایا کہ "انہوں نے اسے ہلاک کر دیا۔ خدا انہیں بھی ہلاک کرے۔ جب انہیں یہ مسئلہ معلوم نہ تھا، انہوں نے کیوں نہ اس کی بابت دریافت کر لیا۔ اس لیے کہ جہالت کا علاج سوال ہے، اس کے لیے تیمّم ہی کافی تھا۔" یہ حدیث اس عنوان پر زیرِ بحث مسئلے میں نصّ ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مرض میں اضافہ موت کا سبب بھی بن سکتا ہے، تو جس طرح موت کے خوف سے تیمم جائز ہے اسی طرح موت کے سبب کے اندیشے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ بالواسطہ یہ موت ہی کا ڈر ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس حالت میں روزہ نہ رکھنا اور نماز میں قیام نہ کرنا بالاتفاق جائز ہے، بنا بریں تیمم کی تو بدرجۂ اولیٰ اجازت ہو گی۔ اس لیے کہ قیام نماز کا ایک رکن ہے، جبکہ وضو تو محض ایک شرط ہے، تو اگر مرض بڑھنے کے خدشہ سے نماز کا ایک رکن ساقط ہو سکتا ہے، تو نماز کی شرط تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہو جائے گی"۔

اور اگر کسی مریض کے لیے پانی کا استعمال نقصان دِہ تو نہ ہو، لیکن وہ بذاتِ خود پانی استعمال کرنے پر قادر نہ ہو، اور کوئی ایسا خادم بھی پاس نہ ہو جو اس کی خدمت کر سکے، اور نہ ہی اس کے پاس اتنی استطاعت ہو کہ وہ کوئی ایسا نوکر رکھ سکے، جو اس کو وضو کرنے میں مدد دے سکتا ہو، تو اس کے لیے بھی تیمم کرنا جائز ہے، خواہ وہ شخص جنگل میں ہو، یا شہر میں اور یہی ظاہر مذہب ہے، اس لیے کہ اس کی عاجزی حقیقت ہے، جبکہ پانی کے استعمال پر قدرت محض خیالی ہے، لہٰذا یہاں تیمّم کے جواز کی شرط موجود ہے۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر مذکورہ شخص شہر میں ہو، تو اس کو تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر اس کا ہاتھ کٹا ہوا ہو، اس لیے کہ عام طور پر شہر میں نزدیک یا دور سے کوئی نہ کوئی ایسا مددگار مل سکتا ہے، جو اسے وضو کرا دے؛ اسی طرح اگر کوئی ایسا عذر ہو جو کسی خاص حالت پر مبنی ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بخلاف اس شخص کے جس کے دونوں ہاتھ کٹے ہوئے ہوں۔

اور اگر کوئی شخص کسی سرد رات میں جنبی ہو جائے اور ٹھنڈ اتنی ہو کہ نہانے کی صورت میں اسے اپنی ہلاکت کا خطرہ ہو اور وہ پانی گرم کرنے پر قادر ہو، اور نہ ہی وہ شہر ہونے کی صورت میں حمام میں نہانے کی اجرت ادا کر سکتا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیمّم درست ہو گا، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر وہ شخص شہر میں ہو، تو اس کو تیمم کرنا جائز نہ ہو گا، وجہ یہ ہے، کہ شہر میں بظاہر گرم پانی اور گرمی حاصل کرنے کا سامان موجود ہوتا ہے، لہٰذا شہر میں اس سے عاجزی شاذ و نادر ہی دیکھنے میں آتی ہے، جو کالعدم متصوّر ہو گی۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ایک حدیث مبارکہ سے ہے، جس میں مروی ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک دستہ ایک مہم پر روانہ فرمایا جس پر حضرت عمروؓ بن العاص کو امیر بنایا۔ یہ واقعہ

غزوۂ ذات السلاسل کا ہے، جب یہ سریہ واپس آیا، تو انہوں نے آپؐ کی خدمت میں پہنچ کر حضرت عمرو بن العاص کی کئی شکایات پہنچائیں، جن میں ایک شکایت یہ بھی تھی کہ انہوں نے ایک دن حالتِ جنابت میں نماز پڑھائی تھی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے جب اس کی بابت پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یا رسول اللہ مجھے ایک سرد رات میں جنابت لاحق ہوگئی تھی تو اگر میں غسل کرتا تو مجھے اپنی ہلاکت کا اندیشہ تھا، تو مجھے قرآن مجید کی آیت:

وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَکُمْ اِنَّ اللّٰہَ کَانَ بِکُمْ رَحِیْمًا[1] — اور اپنے آپ کو ہلاک نہ کرو بیشک اللہ تعالیٰ تم پر مہربان ہے۔

یاد آئی، اس پر میں نے تیمم کرکے ان کو نماز پڑھائی، تو اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے نہیں دیکھا کہ تمہارے ساتھی نے اپنا اور تمہارا کتنا خیال رکھا ہے اور آپؐ نے انہیں نماز لوٹانے کا حکم نہ دیا۔ اور نہ ہی آپؐ نے اُن سے پوچھا کہ آیا وہ جنگل میں تھے، یا شہر میں؛ علاوہ ازیں حضرت عمرؓو نے اپنے فعل کی وجہ یعنی ہلاکت کا اندیشہ ایسی بیان کی ہے، جو عام پائی جاتی ہے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس رائے کو درست قرار دیا تو جب کسی حکم کی وجہ (علت) عام ہو، تو اس کا حکم بھی عام ہوتا ہے۔

رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ "عاجز ہونا شہر میں شاذ و نادر ہی ہوتا ہے" تو اس کا جواب یہ ہے کہ فقراء اور غرباء کا شہر میں رہتے ہوئے اس سے عاجز ہونا نادر نہیں ہوتا؛ جبکہ ہماری بحث اس صورت سے متعلق ہے کہ جب کسی بھی وجہ سے حقیقۃً عاجزی ثابت ہو جائے، اسی لیے اگر وہ کسی طور گرم پانی وغیرہ سے غسل کرنے پر قادر ہو جائے، تو اس کو تیمم کرنا جائز نہ ہوگا۔

اگر اس کے کسی ساتھی کے پاس پانی ہو، تو اگر اسے اس کا علم نہ ہو، تو ہمارے نزدیک اسے پانی تلاش کرنا ضروری نہ ہوگا مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر پانی کی تلاش ضروری ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اسے معلوم تو ہے مگر اُس کے پاس پانی خریدنے کے لیے رقم نہ ہو، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں، کہ اس صورت میں اس پر پانی کا سوال کرنا ضروری ہوگا، وجہ یہ ہے کہ عادتاً پانی ایک دوسرے سے لے کر استعمال کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس کے ختم ہونے کا خطرہ کم ہی ہوتا ہے، لہٰذا وہ پانی کے استعمال سے عاجز نہیں ہے؛ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ پانی کی عدم دستیابی ثابت شدہ ہے؛ جبکہ اس پر قدرت محض خیالی ہے، اس لیے کہ سفر کے دوران میں پانی ایک "عزیز ترین متاع" سمجھا جاتا ہے۔ تو بظاہر تو یہی دکھائی دیتا ہے کہ وہ مانگنے سے نہ دے گا، لیکن اگر اس نے اس سے مانگا اور اس نے دینے سے انکار کر دیا، تو اس صورت میں بالاتفاق تیمم جائز ہوگا، اس لیے کہ اس کا پانی سے عاجز ہونا پوری طرح ثابت ہوگیا یہی حکم اس صورت کا ہے کہ اگر وہ شخص دیتا تو ہو، مگر قیمت سے دیتا ہو۔ اور اس کے پاس قیمت موجود نہ ہو، وجہ

---

[1] النساء ۲۹۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں ۔ اور اگر اس کے پاس قیمت تو ہو، مگر وہ پانی کو غبن فاحش[1] کے ساتھ (بہت مہنگا) بیچنا چاہتا ہو، تو وہ تیمم کر لے، اکثر علماء کے نزدیک اس کے لئے پانی کا خریدنا لازم نہ ہوگا۔ البتہ حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ خواہ اسے تمام مال دے کر پانی خریدنا پڑے تب بھی اسے اس کا خریدنا لازم ہوگا، کیونکہ بہر حال یہ نفع کی تجارت ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ وہ اپنے مال کا کچھ اسراف کیے بغیر اس کے حصول پر قادر نہیں، اس لیے کہ جو قیمت متوازن قیمت (ثمن مثل[2]) سے زیادہ ہو، وہ اس شیٔ کا صحیح معاوضہ نہیں ہے اور مسلمان کے مال کی حرمت ویسے ہی ہے جیسے مسلمان کی جان کی حرمت۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

حرمة مال المسلم كحرمة دمه۔ مسلمان کے مال کی حرمت ویسے ہی ہے جیسے اس کے خون کی حرمت۔

اسی لیے مسلمان کو اپنے مال کی حفاظت کے لیے بھی اسی طرح لڑنا جائز ہے جس طرح اسے اپنی جان بچانے کے لیے اس کی اجازت ہے۔ پھر جس طرح، اگر انسانی جان کے کسی حصے کے اتلاف کا اندیشہ ہو، تو تیمم جائز ہوتا ہے، تو اسی طرح اگر مال کے کچھ حصے کے اتلاف کا خدشہ ہو، تو تب بھی تیمم جائز ہوگا۔ بخلاف تھوڑے مہنگے (الغبن الیسیر[3]) پانی کے، اس لئے کہ تھوڑی بہت زیادتی کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جیسا کہ ہم سطور بالا میں ذکر کر آئے ہیں۔ پھر اس باب میں پانی کی گرانی (الغبن الفاحش) کا اندازہ یہ مقرر کیا گیا ہے کہ قیمت میں دوگنا اضافہ ہو تو وہ بہت مہنگا ہوگا۔ النوادر میں ہے، کہ اگر اس جگہ پانی کی عام قیمت ایک درہم ہو اور وہ ایک کے بجائے ڈیڑھ درہم میں بیچ رہا ہو، تو اس صورت میں اس پر اس پانی کا خریدنا لازم ہوگا اور اگر وہ ایک کے بجائے دو درہم میں فروخت کر رہا ہو، تو اس پر پانی کا خریدنا لازم نہ ہوگا۔ اور اگر پانی اس جگہ کی عام قیمت (ثمن مثل) پر بک رہا ہو، تو تب بھی اس پر پانی کی خریداری لازم ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ مال کا اسراف کیے بغیر وہ جائز معاوضہ دے کر پانی کے حصول پر قادر ہو سکتا ہے، لہٰذا اس کو تیمم کرنا درست نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے مثلاً کوئی شخص غلام کے خریدنے پر قادر ہو، تو اس کے لیے کفارے میں روزے رکھنا درست نہ ہوگا۔ اور اگر پانی عام قیمت سے تھوڑا بہت گراں فروخت ہو رہا ہو، تو ہمارے نزدیک اس صورت میں بھی یہی حکم ہے، البتہ امام شافعیؒ بہت زیادہ گراں قیمت (غبن فاحش) پر قیاس کرتے ہوئے، اس کے لیے اس صورت میں بھی پانی خریدنا لازم قرار نہیں دیتے لیکن امام شافعیؒ کا اسے "گراں قیمت پانی" پر قیاس کرنا درست نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ جس حد تک لوگ قیمت میں اضافے کو دھوکا (غبن) نہیں سمجھتے، تو قیمت میں اتنا اضافہ

---

[1] یعنی۔ High priced

[2] یعنی۔ Normal priced

[3] یعنی۔ Little expensive

تو یقیناً ہوتا ہی ہے اور یہ اضافہ قیمتوں کے اختلاف کے تحت نہیں آتا، لہٰذا یہ اضافہ قابل اعتبار ہوگا، لیکن جس قیمت کو لوگ دھوکہ (غبن) سمجھتے ہوں، تو وہ قیمت اس اختلاف کے تحت آتی ہے، بنابریں قیمت کا تعین کرنے والوں کے نزدیک یہ اضافہ ہے اور بعض کے ہاں یہ اضافہ نہیں ہے، اس لیے قیمت کا یہ اضافہ ثابت شدہ نہ ہوگا، للہٰذا اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ الکرخیؒ اپنی[1] جامع میں فرماتے ہیں کہ اگر نمازی دوران نماز اپنے کسی رفیق کے پاس پانی کی کافی مقدار دیکھے، لیکن اسے یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ اسے دے گا، یا کہ نہیں، تو وہ اپنی نماز جاری رکھے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی نماز کا آغاز ٹھیک طور پر ہوا ہے، للہٰذا محض شک کی بنا پر نماز کو فاسد قرار نہیں دیا جا سکتا، بعدازاں نماز کے بعد وہ اپنے اس رفیق سے پانی مانگے، اگر تو وہ اسے پانی دیدے، تو وہ اس سے وضو کرکے نماز کا اعادہ کرلے، اس لیے کہ بعد میں پانی کا مل جانا، نماز سے قبل پانی ملنے کی دلیل ہے اور اگر وہ انکار کردے، تو اس کی نماز درست ہوگئی۔ کیونکہ پانی کے حصول سے اس کی عاجزی ثابت ہوگئی ہے اور اگر اس نے اس وقت تو پانی نہ دیا، لیکن کچھ وقت گذرنے کے بعد اسے پانی دے دیا، تو تب بھی اس کی گذشتہ نماز باطل نہ ہوگی وجہ یہ ہے کہ اس کے انکار سے پانی کی عدم دستیابی مستحکم ہوگئی تھی، البتہ اسے اگلی نماز کے لیے اس پانی سے وضو کرنا لازم ہوگا، کیوں کہ اس کے سابقہ انکار کا حکم اس پیشکش سے ختم ہوگیا ہے، امام محمدؒ ان دو افراد کے متعلق فرماتے ہیں کہ جن میں سے ایک شخص کے پاس کنوئیں سے پانی نکالنے کے لیے کوئی برتن ہو اور دوسرے کے پاس نہ ہو، اور اس نے اپنے ساتھی سے یہ وعدہ کر رکھا ہو کہ وہ اسے بھی وہ برتن دے گا۔ کہ اسے برتن کا انتظار کرنا چاہیئے خواہ اس دوران میں نماز کا وقت نکل جائے، اس لیے کہ بظاہر وہ اپنا وعدہ پورا کرے گا، لہٰذا وہ اس کے وعدے کی بنا پر حصول آب پر قادر ہوگیا اور یوں وہ بظاہر پانی کے استعمال پر بھی قادر ٹھیرا، للہٰذا اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا؛ یہی حکم ان دو افراد کا ہے، جن میں سے ایک کے پاس کپڑا اور دوسرا برہنہ ہو اور کپڑے والے شخص نے اس سے یہ وعدہ کر رکھا ہو، کہ وہ نماز سے فراغت کے بعد اسے بھی کپڑا دیدے گا، تو اس صورت میں برہنہ شخص کی نماز برہنگی کی حالت میں درست نہ ہوگی۔ یہی وجہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی مسافر کے سامان میں پانی موجود ہو مگر اسے پانی کی موجودگی کا علم نہ ہو اور اس نے تیمم کرکے نماز ادا کرلی ہو، پھر اسے معلوم ہوا کہ پانی تو اس کے سامان میں موجود تھا، تو امام ابوحنیفہ

---

[1] اس سے ابوالحسن عبیداللہ بن حسین الکرخی (م ۳۴۰ھ) کی الجامع الکبیر فی فروع الحنفیہ مراد ہے، جو فقہ حنفی کی مستند ترین کتب میں شامل ہے۔

و محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی، اور اس پر نماز کا اعادہ لازم نہ ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز درست نہ ہوگی اور اسے نئے سرے سے دوبارہ نماز پڑھنا ہوگی، یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے؛ البتہ اس بات پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر کسی نے بھول کر پلید کپڑے میں نماز پڑھ لی۔ یا ناپاک پانی کے ساتھ اس نے وضو کر لیا۔ پھر دونوں صورتوں میں اسے یاد آگیا۔ تو اس کی نماز درست نہ ہوگی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا لازم ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دو وجوہ ہیں؛ اولاً یہ کہ وہ ایسی شی کو بھولا ہے جو عام طور پر بھول نہیں سکتی، کیونکہ سفر میں پانی انتہائی وقیع شی ہے کہ یہی پانی اسے ہلاکت سے بچانے کا ذریعہ بنتا ہے۔ تو عام طور پر مسافر کا دل اسی سے متعلق رہتا ہے، لہٰذا یہ شاذونادر بھول کالعدم متصور ہوگی، ثانیاً یہ کہ عام طور پر کجاوے میں پانی رکھا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ دوران سفر میں مسافر کو اس کی اکثر ضرورت پیش آتی ہے۔ لہٰذا اس پر لازم تھا کہ وہ وہاں پانی تلاش کرتا اسلیے اگر اس نے پانی تلاش کرنے سے پہلے ہی نماز ادا کر لی ہے، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، جیسے آبادی میں پانی تلاش کرنے کا یہی حکم ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں کا استدلال یہ ہے کہ جہالت اور بھولنے کے باعث پانی کے استعمال سے اس کا عاجز ہونا ثابت ہوگیا ہے، لہٰذا اس کے لیے تیمم جائز ہوگا اور اس مقام پر اس کا بھول جانا ایسے ہی ہے، جیسے پانی کے دور ہونے، یا نمازی کے بیمار ہونے یا اس کے پاس ڈول یا رسی نہ ہونے کے باعث اس کا عاجز ہونا متحقق ہوتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ "وہ ایسی شی کو بھولا ہے جس کو عام طور بھولا نہیں جاتا" درست نہیں ہے، اس لیے کہ بھول تو انسان کی فطرت میں رچی بسی ہے، خاص طور پر اس وقت جب وہ کوئی ایسا کام کرے، جو اسے دیگر کاموں سے غافل کر دے اور سفر تو مشقتوں خوف اور اندیشوں کی آماجگاہ ہے، لہٰذا اس میں اشیاء کا بھولنا شاذونادر نہیں ہوتا اور رہا امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ "کجاوہ عام طور پر پانی کی جگہ ہوتا ہے" صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ جو پانی کجاوے میں دھرا ہوتا ہے، وہ عام طور پر کم ہونے کی بناء پر جلد ختم ہو جاتا ہے، لہٰذا اس جگہ رکھے ہوئے پانی کا باقی رہنا یقینی نہیں ہوتا، لہٰذا بظاہر اس صورت میں اس کا عجز ثابت شدہ ہے۔ بخلاف کسی آبادی میں ہونے والے فرد کے اس لیے کہ وہ اکثر و بیشتر پانی سے خالی نہیں ہوتی اور اگر اس نے برہنہ حالت میں یا ناپاک کپڑے کے ساتھ نماز پڑھ لی، حالانکہ اس کے کجاوے میں پاک کپڑا موجود تھا پھر اسے علم ہو جائے تو اس صورت میں ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس پر بالاجماع نماز کا اعادہ ضروری ہے۔ البتہ الکرخیؒ کے مطابق اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف پایا جاتا ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے اور اگر اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو اور اس کے پاس ایک غلام موجود ہو جس کو وہ بھول چکا ہو، پھر اس نے روزے رکھ لیے تو ایک قول کے مطابق، اس صورت میں بھی یہی اختلاف ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس صورت میں بالاجماع روزے درست نہ ہوں گے اس لیے کہ وہاں حکم کا مدار اس کے مالک غلام ہونے پر ہے چنانچہ اگر مذکورہ حالت میں اسے کوئی غلام ہدیہ دیا جائے۔ تو اس کی مرضی ہے کہ وہ اس کو قبول کرے، یا قبول نہ کرے اور روزوں کے ساتھ کفارہ ادا کرے۔ اور بھولنے سے اس کی ملکیت تو ختم نہیں ہو جاتی جب کہ اس مقام

پر اصل اعتبار پانی کے استعمال کی قدرت کا ہے۔ اور اس کے بھولنے کی وجہ سے یہ قدرت ختم ہو گی
چنانچہ اگر اس وقت اسے ہدیتہً پانی دیا جائے، تو اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ تیمم کرے۔ علاوہ ازیں اس
لیے بھی کہ اس قسم کی بھول شاذونادر ہی ہوتی ہے، لہٰذا یہ بھول کالعدم ہوگی۔

اور اگر کسی اور شخص نے اس کے کجاوے میں پانی رکھ دیا ہو، مگر اسے علم نہ ہو، اور جب اس نے تیمم
کرکے نماز پڑھ لی، تو پھر اسے پانی کی موجودگی کا علم ہوا۔ تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی، البتہ ہمارے
بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ الجامع الصغیر کے الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس صورت میں بالاجماع
نماز جائز ہوگی۔ اس لیے کہ امام محمدؒ نے "کجاوے کے مسئلے میں یہ لکھا ہے کہ "اگر اس کے کجاوے میں پانی
موجود ہو، مگر اسے یاد نہ رہے" اور بھول جانا اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ اسے پہلے یہ بات معلوم تھی۔
مگر بایں ہمہ دونوں ائمہ نے اسے قابل قبول عذر گردانا ہے۔ اب رہ گئی وہ صورت کہ جب اسے نماز سے
قبل سرے سے معلوم ہی نہیں تھا کہ اس کے کجاوے میں پانی ہے، تو مناسب ہے کہ تمام ائمہ کے نزدیک
اسے قابل قبول عذر گردانا جائے، لیکن (امام محمدؒ کی) کتاب الصلوٰۃ میں روایت کے الفاظ سے اس
مسئلے میں اختلاف کی نشاندہی ہوتی ہے، اس لیے کہ انہوں نے وہاں فرمایا ہے کہ "اگر کسی مسافر نے تیمم کرلیا
حالانکہ اس کے کجاوے میں پانی موجود تھا" کیونکہ یہ الفاظ حالت نسیان اور غیر نسیان دونوں کو محیط ہیں۔

اور اگر اس نے یہ گمان کیا کہ اس کا پانی ختم ہوگیا ہے اور پھر اس نے تیمم کرکے نماز ادا کرلی بعد ازاں اس
کو معلوم ہوا کہ پانی ابھی باقی تھا تو اس کی نماز بالاجماع جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ علم محض گمان سے ختم نہیں ہوتا
اور اسے پانی تلاش کرنا واجب تھا، بخلاف حالت نسیان کے، اس لیے کہ نسیان تو علم کی ضد ہے۔

اور اگر اس کے سر پر یا اس کی پیٹھ پر، یا اس کی گردن پر پانی معلق ہو اور وہ اسے بھول جائے اور
تیمم کرلے، تو اس کا تیمم بالاجماع جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ اس حالت میں بھول جانا بہت ہی نادر ہوتا ہے اور
اگر پانی سواری کے پالان کے ساتھ معلق ہو، تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ خود اس سواری پر سوار ہوگا
یا اسے اپنے آگے ہانک رہا ہوگا۔ پھر اگر وہ اس پر سوار ہے۔ تو اگر پانی سواری کی پچھلی جانب ہے۔ تو اس
صورت میں بھی مذکورہ اختلاف ہے اور اگر پانی کجاوے کی اگلی جانب ہے تو تیمم جائز نہ ہوگا، اس
لیے کہ اس صورت میں پانی سے بھول جانا بہت ہی شاذونادر ہوتا ہے اور اگر وہ سواری کو اپنے آگے
آگے ہانک رہا ہو تو اس کے برعکس صورت ہوگی۔ یعنی یہ کہ اگر تو پانی کجاوے کی پچھلی جانب لٹک رہا ہو،
تو پھر اس کا تیمم بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ وہ اس کو دیکھ سکتا اور اس پر نظر ڈال سکتا تھا، لہٰذا اس
صورت میں اس کا بھولنا بہت ہی شاذ ہوتا ہے۔ اور اگر پانی کجاوے کی اگلی طرف ہو، تو اس صورت میں
البتہ مذکورہ اختلاف ہے۔

اگر کسی شخص کو کسی پاک گھر یا مکان میں قید کر دیا گیا ہو، تو وہ اس وقت تیمم کرکے نماز ادا کرے
لیکن باہر آنے کے بعد اس کا اعادہ کرے گا۔ امام ابوحنیفہؒ سے حسن یہ روایت کرتے ہیں کہ وہ حالت قید

میں (پانی نہ ملنے پر) نماز ہی نہ ادا کرے۔ یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ نماز پڑھ لے اور اسے نماز کا اعادہ کرنے کی بھی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ شخص قید میں ہونے کے باعث پانی کے استعمال پر حقیقی طور پر قادر نہیں ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہے۔ جیسے کوئی شخص بیماری وغیرہ کی بنا پر پانی کے استعمال پر قدرت نہ رکھتا ہو اور پانی معنوی طور پر اس کے لیے دستیاب نہ ہو کہ وہ تیمم کر کے نماز ادا کرنے کے حکم کا مخاطب قرار پائے گا، لیکن اگر نماز کے بعد اسے پانی پر قدرت حاصل ہو گئی ہو، تو اس سے ادا شدہ نماز پر کوئی اثر نہ پڑے گا، جیسے کہ دوسرے کئی موقعوں کے لیے یہی حکم ہے اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کسی کو حالت سفر میں قید میں رکھا گیا ہو؛ امام ابو حنیفہؒ سے ان کے شاگرد حسنؒ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ وہ پانی کو حقیقی اور حکمی طور پر پانے والا ہے حقیقی طور پر تو از خود ظاہر ہے اور حکمی طور پر اس طرح کہ اگر وہ صاحب حق کا حق ادا کر دے، تو اسے قید سے رہائی مل سکتی ہے[1]۔ تو اس طرح وہ اس "قید" کو دور کرنے پر پوری طرح قدرت رکھتا ہے اور اگر اسے ناجائز طور پر ظلماً حبس میں ڈال دیا گیا ہو، تو اسلامی مملکت (دارالاسلام) میں ظلم ہمیشہ برقرار نہیں رہ سکتا بلکہ وہ جلد ختم ہو جاتا ہے لہٰذا اس کے حق میں "پانی سے عجز" ثابت نہ ہو گا، بنا بریں مٹی اس کے لیے ذریعۂ طہارت نہیں ہو سکتی۔ جب کہ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ فی الوقت تو اس کا عجز ثابت شدہ ہے۔ البتہ اس کے ختم ہونے کا احتمال موجود ہے، کیونکہ اگر تو اس کا یہ حبس کسی حق کے عوض میں ہے، تو وہ صاحب حق کا حق ادا کر کے رہائی پا سکتا ہے اور اگر اسے ناحق حبس میں ڈال دیا گیا ہے۔ تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس ظلم سے رہائی حاصل کرنے کے لیے اس امیر کی جانب رجوع کرے، جسے یہ ظلم ختم کرنے کا اختیار حاصل ہو؛ لہٰذا اسے نماز کا حکم احتیاطی طور پر ہے، اس لیے کہ ہو سکتا ہے تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنے کا وہ بھی مخاطب ہو لہٰذا اس صورت میں اس کیلیے جواز کی گنجائش موجود ہے۔ کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ عجز کی یہ مقدار تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنے کے خطاب کے لیے کافی وجہ ہو، بعد ازاں اسے نماز قضا کرنے کا بھی حکم دیا جاتا ہے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ شاید شریعت میں جواز تیمم کے لیے حقیقی طور پر اس کا عاجز ہونا مراد ہو، وقتی طور پر نہیں، لہٰذا اسے اس تیمم سے ادا کردہ نمازوں کو قضا کرنے کا بھی حکم دیا جاتا ہے؛ تاکہ دونوں احتمالات، نیز قوی تر دلیل اور احتیاطی دلیل دونوں پر عمل ہو سکے اور یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے کسی شخص کو اس طرح قید کر دیا گیا ہو کہ وہ کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کر سکتا ہو، تو اس کے لیے حکم ہے کہ وہ بیٹھ کر نماز ادا کر لے اور پھر رہائی ملنے پر نماز کا اعادہ کر لے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا؛ بخلاف دوران سفر میں قید ہونے والے شخص کے۔ اس لیے کہ یہاں ہر پہلو سے اس کی حصول آب سے عاجزی ثابت ہے، کیونکہ جواز تیمم حقیقی مانع یعنی سفر پر مبنی ہے اور حالت سفر میں اکثر پانی نہیں ملا کرتا اور اگر کسی کو ناپاک کمرے یا مکان میں قید کر دیا گیا ہو، جہاں نہ پانی ملے اور نہ ہی پاک اور صاف مٹی۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے نماز سے توقف کرنا چاہیئے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے مطابق

---

[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں حبس یا قید کا تصور دور حاضر کے تصور سے مختلف تھا، اس زمانے میں قید یا حبس میں عارضی اور وقتی طور پر رکھا جاتا تھا۔ سزا دینے کے لیے نہیں، جب کہ دور حاضر میں "قید" ایک مستقل سزا اور تعزیر ہے، لہٰذا دور حاضر کا قید و حبس (۲) بحث سے مستثنیٰ ہے، لہٰذا اس میں تیمم کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

وہ سر کے اشاروں سے نماز ادا کرلے اور باہر آنے کے بعد ادا کردہ نمازوں کا اعادہ بھی کرلے۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام محمدؒ کا قول واضح نہیں ہے۔ عام روایات میں انہیں امام ابو حنیفہؒ کا اور النوادر میں ابو سلیمان نے انہیں امام ابو یوسف کا ہم خیال بتایا ہے؛ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں اگرچہ وہ حقیقی عذر کے باعث نماز ادا کرنے سے تو قاصر ہے لیکن نماز پڑھنے والوں کی مشابہت سے تو قاصر نہیں ہے، لہٰذا اسے محض ان کی مشابہت اختیار کرنا چاہیے جس طرح روزے میں یہی حکم ہے۔
ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق سر کے اشاروں کے ساتھ نماز اس صورت میں پڑھنی چاہیئے جب وہ جگہ گیلی ہو، اور اگر وہ جگہ خشک ہو، تو اسے رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کرنا چاہیئے لیکن یہ بات درست نہیں۔ اس لیے کہ ان کا صحیح مسلک یہ ہے کہ جگہ خواہ کیسی بھی ہو اسے محض اپنے سر کے اشارے سے ہی نماز پڑھنی چاہیئے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر وہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرتا ہے تو وہ ناپاک جگہ کو استعمال کرنے والا قرار پائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نماز کی ادائیگی کی اہلیت کے لیے پاکی ایک لازمی شرط ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خود سے ہمکلامی کا استحقاق صرف پاک شخص ہی کو بخشا ہے، نہ کہ بے وضو شخص کو اور نماز پڑھنے والوں کی مشابہت صرف اہل شخص کو ہی زیب دیتی ہے۔ اسی لیے حائضہ عورت کو نہ روزے میں مشابہت اختیار کرنے کا حکم ہے اور نہ نماز میں۔ کیونکہ اس میں ان کی اہلیت کا فقدان ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے۔ کیونکہ وہاں کسی نہ کسی درجے میں اسے طہارت حاصل ہو گئی تھی، لہٰذا وہ اس کی بنا پر نماز ادا کرنے کا اہل تھا۔ اسی لیے وہ نماز ادا کرنے اور پھر اس کی قضا کرنے کا مکلف قرار پایا۔

اگر کوئی مسافر کسی ایسی مسجد کے پاس سے گذرے جس کے اندر کنواں ہو، اور وہ اس وقت حالت جنابت میں ہو اور وہاں کوئی دوسرا شخص بھی موجود نہ ہو، تو ایسی صورت میں اسے مسجد میں داخل ہونے کے لیے تیمم کرنا جائز ہے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک "جنابت" مسجد میں بہرحال داخلے سے مانع ہے، خواہ مسجد میں اس کا داخل ہونا ٹھہرنے کے لیے ہو، یا گذرنے کے لیے، جیسا کہ ہم اوراق سابقہ میں بیان کر آئے ہیں، لہٰذا وہ اس بنا پر پانی کے استعمال سے قاصر ہو گا اور یہ پانی اس کے حق میں کالعدم متصور ہو گا اور اسے جواز تیمم سے مانع نہ ہو گا۔

پھر پانی کی موجودگی اسی وقت تیمم سے ممانعت کا باعث ہوتی ہے، جب پانی اتنی مقدار میں موجود ہو کہ بے وضو ہونے کی صورت میں اس کے وضو کے لیے اور غسل کی حاجت ہونے کی صورت میں اس کے غسل کے لیے کفایت کرسکتی ہو، لیکن اگر پانی حسب ضرورت نہ ہو، تو اس سے ہمارے نزدیک جواز تیمم پر کوئی اثر نہ پڑے گا امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پانی خواہ کم ہو، یا زیادہ بہر صورت جواز تیمم کے لیے مانع ہے چنانچہ اگر بے وضو شخص کے پاس فقط اتنا پانی موجود ہو جس سے کہ وہ اپنے چند اعضا ہی دھو سکتا ہو،

ـــلہ ابو سلیمان نے امام محمدؒ کی نوادر مرتب کی، اور ان سے ابو جعفر الطحاوی نے اسے روایت کیا، ان کی وفات ۲۷۰ھ میں ہوئی۔ الکاسانیؒ نے ان کی اس کتاب سے بے حد استفادہ کیا ہے۔

تو ہمارے نزدیک اس پانی کے موجود ہوتے ہوئے اسے تیمم کرنا جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں اس کے لیے تیمم جائز نہ ہوگا؛ اسی طرح اگر جنبی شخص کے پاس فقط اتنا پانی موجود ہو، جس سے کہ وہ وضو کرسکتا ہو، تو ہمارے نزدیک اس کے لیے تیمم کرنا درست اور امام شافعیؒ کے ہاں اس وقت تک درست نہ ہوگا، جب تک کہ وہ پہلے اس پانی سے وضو نہ کرلے۔ تاکہ پانی اس کے پاس غیر موجود ہو جائے۔ ان کی دلیل آیۂ تیمم میں مذکور: فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً ہے۔ کہ اس جگہ ماء کو نفی کے مقام میں نکرہ لایا گیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے اجزاء میں سے کوئی ادنیٰ جزء بھی موجود نہ ہو، علاوہ ازیں نجاست حکمیہ یعنی حدث کو نجاست حقیقیہ پر قیاس کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر اس کے بدن پر حقیقی نجاست لگی ہوئی ہو اور اس کے پاس اتنا پانی موجود ہو جس سے وہ کچھ نجاست حقیقیہ کا ازالہ کرسکتا ہو، تو اسے ایسا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ لہٰذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا ہمارا استدلال یہ ہے اس جگہ حکم ایسے غسل (دھونے) کا ہے جو نماز کو جائز کرنے والا ہو اور جس سے نماز جائز نہ ہو، اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کے پاس پانی ہو، مگر ناپاک، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جس دھونے سے نماز جائز نہ ہو، اس میں مصروف ہونا حماقت ہے نیز اس میں پانی کا ضیاع بھی ہے۔ جو حرام ہے اور یہ صورت ایسے ہی ہے، جیسے مثلاً کسی کے پاس فقط پانچ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی گنجائش ہو، اور اس نے روزے رکھ کر کفارہ ادا کر دیا ہو، تو یہ کفارہ بلاشبہ درست ہوگا اور یہ نہیں کہا جائے کہ پانچ مسکینوں کو کھانا بھی کھلائے، کیونکہ اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، بلکہ یہاں یہ حکم بدرجہ اولیٰ ہے اس لیے کہ مذکورہ صورت میں تو مال ضائع نہیں ہوتا، کیونکہ بہرحال اسے صدقے کا ثواب حاصل ہو جائے گا، لیکن اس کے باوجود بھی اسے یہ حکم نہیں ہے، جس کی وجہ ہم بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح اس مقام پر تو بدرجۂ اولیٰ یہ حکم نہ دیا جائے گا، اس وضاحت سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ آیۂ تیمم میں پانی سے مطلق پانی نہیں۔ بلکہ مخصوص پانی (الماء المقید) مراد ہے۔ اور مخصوص پانی وہ ہوتا ہے کہ اگر اس کے ساتھ غسل کر لیا جائے۔ تو وہ نماز کے جواز کے لیے مفید ہو، جیسے اس کو "پاک پانی" بھی قرار دیا جاتا ہے۔
علاوہ ازیں جہاں مطلقاً پانی کا ذکر ہو، اس سے "معروف و متعارف" پانی مراد ہوتا ہے۔ اور وضو اور غسل کے بارے میں متعارف پانی وہ ہے جو وضو اور غسل دونوں کے لیے مفید اور کافی ہو سکتا ہو، لہٰذا پانی کے مطلق ذکر کو اسی پر محمول کیا جائے گا، اسے نجاست حقیقیہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ دونوں کے احکام مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر اگر جسم پر تھوڑی سی جگہ پر بھی "حدث (حکمی نجاست) باقی رہ جائے، تو نماز جائز نہیں ہوتی، لیکن "نجاست حقیقیہ" کی قلیل مقدار معاف ہوتی ہے، لہٰذا اس پر قیاس کرنا باطل ٹھہرا۔

اور اگر کسی جنبی شخص نے تیمم کیا، پھر اس کا وضو جاتا رہا۔ اور اس کے پاس فقط اتنا ہی پانی ہو، جس سے فقط وضو کیا جا سکتا ہو، تو وہ اس پانی کے ساتھ وضو کرے اور تیمم نہ کرے، کیونکہ پہلے تیمم کے باعث اس کی حالتِ جنابت اس وقت تک رفع ہو گئی ہے، جب تک کہ اسے غسل کے لیے کافی پانی نہیں مل جاتا، لہٰذا اس وقت وہ محض بے وضو ہے، جنبی نہیں۔ اور چونکہ اس کے پاس اتنا پانی موجود ہے جس سے وہ وضو

کرسکتا ہے، لہٰذا وہ اس سے وضو کرے؛ پھر اگر اس نے وضو کرکے موزے پہن لیے۔ اور اس کا پانی کے پاس سے گذر ا ہوا، مگر اس نے غسل نہ کیا اور پھر نماز کا وقت ہوگیا اور اس کے پاس اتنا ہی پانی ہو جس سے وہ وضو کرسکتا ہو، تو اس صورت میں وہ وضو نہیں، بلکہ تیمم کرے گا، وجہ یہ ہے کہ پانی کے قریب سے گذرنے کے باعث پہلے کی طرح اس کی حالتِ جنابت پھر عود آئی ہے لہٰذا پہلا حکم بحال ہو جائے، تاہم وہ اب موزے نہ اتارے، کیونکہ پاؤں تیمم میں حدث کا مقام نہیں ہیں۔ اور اگر اس نے تیمم کیا اور پھر اس کا وضو جاتا رہا اور ادھر دوسری نماز کا وقت ہوگیا۔ اور اس کے پاس فقط وضو کے لیے پانی موجود ہو، تو اس صورت میں بھی وہ فقط وضو کرے تیمم نہ کرے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ البتہ اس صورت میں وہ اپنے موزے اتار کر پاؤں دھوئے گا اس لیے کہ پانی کے قریب سے گذرنے کے باعث وہ دوبارہ جنبی ہوگیا ہے اور یوں سابق حدث قدموں تک جا پہنچا ہے۔ لہٰذا اس کے بعد اسے مسح کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور اگر اس کے بعض اعضاء پر زخم یا پھوڑا پھنسی ہو، تو اگر اس عضو کا زیادہ حصہ تندرست ہو، تو وہ تندرست حصے کو دھولے اور بیمار حصے پر جبیرہ (پٹی وغیرہ) باندھ لے اور اس پر مسح کرلے۔ اور اگر عضو کا زیادہ حصہ بیمار ہو، تو وہ اس پر تیمم کرے۔ اس لیے کہ "اکثریت" کا اعتبار ہوتا ہے، اور اس عضو کا جتنا حصہ تندرست ہے، ہمارے نزدیک اسے بھی نہ دھوئے لیکن امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے؛ ان کی دلیل اوپر بیان ہو چکی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دھونے اور مسح کے اعمال کو یہاں یکجا نہیں کیا جاسکتا، ہاں البتہ اگر پانی کی طہارت اور عدم طہارت میں شک پیدا ہو جائے تو الگ بات ہے۔ اور یہ بات یہاں موجود نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب کوئی شخص بے وضو ہو اور اس کے بعض اعضاء پر زخم یا پھوڑے پھنسیاں ہوں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر تندرست اور بیمار دونوں حصے یکساں ہوں، تو اس کے متعلق ظاہر روایت میں کوئی حکم نہیں ملتا؛ البتہ النوادر میں یہ مذکور ہے کہ وہ صحیح حصے کو دھولے اور بیمار حصے پر پٹی باندھ کر مسح کرے۔ اس جگہ دھونے اور مسح کرنے کے احکام کو یکجا نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ جبیرہ پر مسح کرنا ایسے ہی ہے، جیسے اس کے نیچے سے دھونا اور جس شرط یعنی پانی کی عدم موجودگی کا جواز تیمم کے لیے ذکر کیا گیا ہے یہ شرط نمازِ جنازہ اور نمازِ عیدین کے علاوہ باقی نمازوں کے لیے ہے۔ رہی یہ دونوں نمازیں تو ان کیلیے شرط محض ان نمازوں کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ کہ اگر وہ وضو کرنے لگ گیا تو اس کی نمازِ جنازہ فوت ہو جائے گی، تو وہ تیمم کرکے نماز ادا کرسکتا ہے۔ یہ ہمارے ائمہ کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ نمازِ جمعہ، دیگر نمازوں اور سجدۂ تلاوت پر قیاس کرتے ہوئے دونوں نمازوں کے لیے تیمم کو جائز نہیں سمجھتے ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں "جب کوئی جنازہ آجائے اور تیرا وضو نہ ہو، اور تجھے یہ خدشہ ہو کہ اگر تو وضو کرنے لگا، تو تیری نمازِ جنازہ فوت ہو جائے گی، تو تو اس کے لیے تیمم کرلے"؛ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی اسی قسم کی روایت مروی ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ شریعت نے تیمم کی اجازت اسی لیے دی ہے کہ کسی نماز کی ادائیگی فوت نہ ہو جائے۔ اور یہاں پر یہ خطرہ موجود ہے بلکہ یہاں تو یہ خطرہ اور بھی زیادہ ہے، اس لیے کہ وہاں تو فقط نماز کی فضیلت ہی فوت ہوتی ہے اور اس فوت شدہ نماز کا بصورت قضا تدارک کرنا ممکن ہے، جب کہ یہاں تو نمازِ جنازہ مکمل طور

پر فوت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہاں تو بدرجہ اولیٰ اس کا جواز ہونا چاہیئے، لیکن اگر وہ میت کا ولی ہے تو اس کے لیے تیمم جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے حسنؒ بن زیاد نے یہی روایت نقل کی ہے۔ اس لیے کہ اسے نماز کے دوبارہ پڑھنے کا حق حاصل ہے، لہٰذا اس کے لیے نماز جنازہ کے فوت ہو جانے کا کوئی خدشہ نہیں ہو سکتا۔ اس اجمال کی مزید تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نماز جنازہ کی قضا نہیں ہوتی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی قضا ہوتی ہے۔ جیسے کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر اس کی تفصیل بیان کریں گے، بخلاف نماز جمعہ کے، اس لیے کہ اس وقت کی فرض نماز "یعنی نماز ظہر"۔ بدستور موجود ہے؛ اسی طرح بخلاف تمام نمازوں کے، کیونکہ ان سب کے فوت ہونے کی صورت میں ان کی جانشین یعنی ان کی قضا موجود ہوتی ہے، اور جو شے اپنا قائم مقام چھوڑ کر فوت ہو، وہ معنوی طور پر موجود ہوتی ہے۔ رہا سجدۂ تلاوت، تو اس کے فوت ہونے کا کوئی خطرہ سرے سے ہوتا ہی نہیں، اس لیے کہ اس کی ادائیگی کا کوئی وقت ہی سرے سے متعین نہیں ہوتا، کیونکہ وہ وقت کی پابندی سے مستثنیٰ ہے۔ علیٰ ہذا اگر کسی کو نماز عیدین کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، تو وہ بھی ہمارے نزدیک تیمم کر سکتا ہے، اس لیے کہ اس کا تدارک بھی قضا کے ساتھ ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ کی ادائی کے لیے ایسی ایسی شرائط ہیں جو ہر فرد انفرادی طور پر پوری نہیں کر سکتا؛ بس یہ حکم اس وقت ہے کہ جب پوری نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، لیکن اگر اسے یہ امید ہو کہ وہ وضو کر کے کچھ نماز ضرور پا سکتا ہے، تو اسے تیمم کی اجازت نہیں، اس لیے کہ جب اسے کچھ نماز مل گئی، تو وہ باقی کی نماز بعد میں بھی مکمل کر سکتا ہے۔

اور اگر اس نے نماز عید تیمم کے ساتھ شروع کی، پھر اسے حدث لاحق ہو گیا، تو ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک اس کو تیمم کے ساتھ اپنی نماز جاری رکھنا جائز ہے، اس لیے کہ اگر وہ وضو کے لیے چلا گیا اور اس نے وضو کر لیا تو اس کی نماز بنیادی ہی ختم ہو جائے گی، کیونکہ اس کا تیمم باطل ہو جائے گا جس کے بعد اسے سابقہ نماز پر اپنی نماز جاری رکھنا ممکن نہ رہے گا، لیکن اگر اس نے وضو کر کے نماز شروع کی، پھر اس کا وضو ٹوٹ گیا، تو اگر تو اسے یہ خدشہ ہو کہ اگر اس نے وضو کرنا شروع کیا تو سورج ڈھلنا شروع ہو جائے گا۔ تو اس کے لیے تیمم کر کے سابقہ نماز کو جاری رکھنا درست ہے اور اگر اسے سورج کے زوال کا کوئی ڈر نہ ہو، اور اسے یہ امید بھی ہو کہ وہ وضو کرنے کے بعد نماز کا کچھ حصہ امام کے ساتھ پڑھ سکتا ہے تو وہ وضو ہی کرے اور تیمم نہ کرے، اس لیے کہ اس صورت میں نماز کے فوت ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی جو نماز نکل جائے گی، اسے وہ اکیلا بھی ادا کر سکتا ہے اور اگر اسے یہ توقع نہ ہو، کہ وہ امام کے ساتھ نماز کا کچھ حصہ پا سکتا ہے، تو امام ابو حنیفہؒ کے مطابق اسے تیمم کرنا جائز اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ وضو کے لیے چلا جائے، تو تب بھی اس کی نماز فوت نہ ہوگی، کیونکہ "لاحق" ہونے کی بنا پر وہ بعد میں اکیلا اپنی نماز کی تکمیل کر سکتا ہے۔ اور جب نماز کے فوت ہونے کا کوئی خطرہ نہ ہو، تو تیمم کی اجازت کوئی معنی نہیں رکھتی۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ اگرچہ مذکورہ وجہ سے نماز کے فوت ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں، لیکن ایک اور وجہ سے یعنی لوگوں کی بھیڑ کے باعث اس کی نماز کے فاسد ہونے کا خطرہ بہرحال باقی ہے۔ کیونکہ ازدحام کے باعث بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ وضو کے لیے جائے اور اس کی نماز فاسد نہ ہو،

اس لیے کہ جب وہ وضو کرنے کے لیے پیچھے کو واپس ہوگا، تو اسے لوگوں کی بھیڑ میں سے گذر کر جانا ہوگا، جس سے اس کی نماز کے فاسد ہونے کا خدشہ ہے جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے، لہٰذا وہ تیمم کرلے۔ واللہ اعلم۔

(۴) نیت کرنا: نیت پر گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی، اولاً یہ کہ یہ نیت جواز تیمم کے لیے کیوں ضروری ہے اور ثانیاً یہ کہ اس کا طریقہ کیا ہے۔

ا۔ جواز تیمم کے لیے نیت کا شرط ہونا: ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک نیت جواز تیمم کے لیے شرط ہے۔ مگر امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وہ شرط نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ تیمم ایک قائم مقام طہارت ہے اور کوئی قائم مقام شی شرائط میں اپنی اصل سے مختلف نہیں ہوتی۔ پھر چونکہ وضو نیت کے بغیر درست ہوجاتا ہے، تو اسی طرح تیمم بھی اس کے بغیر صحیح ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم کوئی حقیقی طہارت تو ہے نہیں یہ تو ایک بوقت ضرورت کی طہارت ہے۔ اور ضرورت کا اظہار نیت سے ہوتا ہے، بخلاف وضو کے کہ وہ تو ایک حقیقی طہارت ہے، لہٰذا وضو کو طہارت بنانے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں تیمم کا لغوی مفہوم بھی اس میں نیت کے شرط ہونے کی دلیل ہے، جیسا کہ ہم اوراق سابقہ میں ذکر کر آئے ہیں، کیونکہ اس کے لغوی معنی "قصد وارادہ" کے ہیں اور نیت ہی قصد وارادہ ہے، لہٰذا یہ نیت کے بغیر درست نہیں ہوسکتا، بخلاف وضو کے، اس لیے کہ وہ "وضارۃ" (روشنی، صفائی) سے ماخوذ ہے۔ اور یہ بات بغیر نیت کے بھی حاصل ہوجاتی ہے۔

ب۔ نیت کا طریقہ: تیمم میں نیت کے طریقے کے متعلق القدوری فرماتے ہیں کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ جب وہ پاکی کی، یا نماز کے مباح ہونے کی نیت کرے تو نیت درست ہوگی۔ اور امام الجصاص رازیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم میں حصول طہارت کی نیت ضروری نہیں۔ صرف امتیاز کے لیے نیت کرنی چاہیئے یعنی یہ کہ وہ حدث سے تیمم کر رہا ہے یا جنابت سے۔ اس لیے کہ تیمم دونوں کے لیے ایک ہی طریقے پر کیا جاتا ہے، لہٰذا ان کے مابین فرق کی نیت کرنا لازم ہے، کیونکہ فرض اور نفل دونوں نمازیں ایک ہی طرح ادا کی جاتی ہیں، لیکن صحیح مسلک یہ ہے کہ اس قسم کی نیت لازم نہیں ہے۔ اس لیے کہ قاضی ابن سماعہ[1] امام محمدؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ جنبی شخص وضو کی نیت سے تیمم کرلے، تو اس کا تیمم، جنابت سے درست ہوگا، وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ تیمم میں نیت کی اس لیے ضرورت پیش آتی ہے، تاکہ وہ حصول طہارت کا ذریعہ بن سکے، کیونکہ وہ فی الحقیقت طہارت نہیں ہے۔ بلکہ شریعت نے اسے مجبوری کی حالت میں طہارت قرار دیا ہے اور اس ضرورت یا مجبوری کا اظہار نیت سے ہوتا ہے۔ اور

---

[1] محمد بن سماعہ کوفی۔ ۱۳۰ھ / ۷۴۷ء میں پیدا ہوئے امام ابویوسف وامام محمدؒ سے علوم فقہ اور لیث بن سعد وغیرہ سے علم حدیث حاصل کیا۔ قاضی ابویوسفؒ کے بیٹے یوسف کے فوت ہوجانے کے بعد بغداد کے قاضی ہوئے۔ جید عالم اور ثقہ روای تھے۔ وفات ۲۳۳ھ / ۸۴۷ء میں ہوئی۔

ضرورت کا اظہار کرنے کے لیے فقط حصول طہارت کی نیت کافی ہے، اور اسی طرح تیمم کے وقت نماز کی نیت کرنا بھی درست ہے، کیونکہ نماز طہارت کے بغیر جائز نہیں ہوتی، لہٰذا نماز کی نیت بھی اس ضرورت یا مجبوری پر دلالت کے لیے کافی ہوگی، بنا بریں امتیاز کرنے کی نیت کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور اگر اس نے تیمم کے وقت مطلق طہارت یا "نماز درست ہونے" کی نیت کی، تو اسے اجازت ہے کہ وہ اپنے اس تیمم سے ہر وہ عبادت کرے، جو طہارت کے بغیر جائز نہیں ہوتی، مثلاً نماز جنازہ، سجدۂ تلاوت اور قرآن مجید کو ہاتھ لگانا وغیرہ۔ اس لیے کہ جب اس طہارت سے اس کے لیے نماز پڑھنا درست ہے، تو جو عبادتیں اس سے فروتر ہیں، یا جو عبادتیں اس عبادت کا جز ہیں، وہ تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوں گی اسی طرح اگر کسی نے نماز جنازہ، سجدۂ تلاوت یا قرآن مجید کی تلاوت کے لیے جنابت سے تیمم کیا، تو اس سے بھی ہر ہر قسم کی نماز ادا کرنا درست ہوگا، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک عبادت فی نفسہٖ مقصود عبادت ہے۔ اور یہ سب عبادتیں اجزائے نماز ہی کی جنس سے ہیں، لہٰذا تیمم کے وقت ان کی نیت کرنا نماز کی نیت کرنے کے مترادف ہوگا؛ لیکن اگر اس نے محض مسجد میں داخل ہونے یا قرآن مجید کو ہاتھ لگانے کی نیت سے تیمم کر لیا تو اس تیمم کے ساتھ اسے نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ مذکورہ دونوں عبادتیں نہ تو مقصود بالذات ہیں اور نہ ہی اجزائے نماز کی جنس سے ہیں۔ لہٰذا ان کے لیے حاصل کردہ طہارت فقط انہیں کے لیے ہوگی، کسی اور کے لیے نہیں۔

④ اسلام: تیمم کے وقوع کی صحت کیلیے ایک اور شرط مسلمان ہونا بھی ہے، یہی اکثر علما کا مسلک ہے چنانچہ کسی کافر کا تیمم کرنا درست نہ ہوگا، خواہ تیمم کرکے اس کا ارادہ اسلام قبول کرنے کا ہی ہو؛ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر اس نے اسلام لانے کی نیت سے تیمم کیا، تو اس کا تیمم درست ہوگا، بخلاف اس کے کہ وہ نماز کی نیت سے تیمم کرے، اس لیے کہ وہ ابھی نماز ادا کرنے کا اہل نہیں ہے اور بغیر اہلیت کے نماز کی نیت کرنا یہ حماقت ہے، لہٰذا اس کی اس نیت کا اعتبار نہ ہوگا ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم حقیقی طور پر طہارت نہیں ہے، اسے تو فقط ایسے کاموں کے لیے بوقت ضرورت طہارت قرار دیا گیا ہے کہ جو کام طہارت کے بغیر ادا ہی نہیں ہوتے اور اسلام قبول کرنا تو طہارت کے بغیر بھی درست ہے لہٰذا اس کے لیے تیمم کو طہارت قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ بخلاف وضو کے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک وضو تو کافر کا بھی درست ہے، کیونکہ وہ حقیقی معنوں میں طہارت ہے لہٰذا اس کے طہارت ہونے کے لیے مجبوری کی شرط نہ ہوگی؛ اسی لیے اگر کسی مسلمان نے روزہ رکھنے کے لیے تیمم کیا تو درست نہ ہوگا، حالانکہ روزہ بھی ایک عبادت ہے، تو اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے، بلکہ اس کے لیے تیمم جائز نہ ہونا زیادہ اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ وہاں تیمم کرنے کی متعلق کوئی ممانعت نہیں ملتی جب کہ اس مقام پر وہ ایک بہت بڑی ممانعت کی زد میں آتا ہے، کیونکہ جب تک وہ تیمم کرے گا اس وقت تک وہ حالت کفر پر برقرار رہے گا اور اسلام قبول کرنے میں تاخیر کرنا بھی بہت بڑا گناہ ہے۔ تو اگر اُس صورت میں تیمم درست نہیں، تو اس صورت میں تو بدرجۂ اولیٰ درست نہ ہوگا۔

اگر کسی مسلمان نے تیمم کیا۔ پھر وہ اسلام سے مرتد ہوگیا (العیاذ باللہ) تو اس سے اس کا تیمم باطل نہ ہوگا

حتی کہ اگر وہ اسی وقت مسلمان ہو جائے تو وہ اسی سابقہ تیمم کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس کا تیمم باطل ہو جائے گا، اسی لیے اسے اسلام قبول کرنے کے بعد اس تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا اس اجمال کی مزید تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اسلام تیمم کے وقوع کے لیے شرط ہے، اس کی بقا کے لیے نہیں، جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اسلام تیمم کی صحت و وقوع کے ساتھ ساتھ اس کی بقا کے لیے بھی شرط ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس کی ابتدا اور حالت بقا کو سابقہ بیان کردہ وجہ کی بنا پر دونوں کو یکجا کر دیتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ تیمم حقیقت میں تو طہارت نہیں ہے، اسے تو محض ضرورت اور مجبوری کے تحت فقط ایسی عبادتوں کے لیے پاکی قرار دیا گیا ہے، جو طہارت کے بغیر درست نہیں ہوتیں، مثلاً نماز وغیرہ، اور کسی کافر شخص کے متعلق اس قسم کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا تیمم اس کے لیے بطور طہارت کے باقی نہ رہے گا۔ تو جس طرح حالت کفر میں یہ طہارت درست نہیں ہوتی تو اسی طرح حالت کفر میں یہ طہارت برقرار بھی نہیں رہ سکتی ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم زیر نظر صورت میں بالکل صحیح طور پر طہارت کا ذریعہ بنا ہے، لہٰذا ارتداد کی بنا پر یہ طہارت باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ ارتداد سے عبادتیں ختم ہو جاتی ہے، جب کہ ہمارے نزدیک تیمم کوئی عبادت نہیں ہے، بلکہ یہ تو محض ایک طہارت ہے اور ارتداد کسی کی طہارت کو باطل نہیں کرتا جس طرح کہ ارتداد سے کسی کا وضو نہیں ٹوٹتا اور ضرورت یا مجبوری کا امکان ابھی بھی باقی ہے اس لیے کہ وہ فوری طور پر اسلام قبول کر سکتا ہے اور جو شئی یقینی طور پر ثابت ہو وہ شریعت میں فائدہ کے ادنیٰ شائبہ سے بھی برقرار رہتی ہے، اور یہ طہارت حالت کفر میں اس لیے واقع نہیں ہوتی کیونکہ یہ طہارت تو بوقت ضرورت کی طہارت ہے اور حالت کفر میں فی الحال اسے ایسی کوئی ضرورت نہیں اور جو شئی یقینی طور پر غیر ثابت ہو وہ فائدے کے محض ادنیٰ شائبہ سے ثابت نہیں ہوتی، جب کہ اسلام قبول کرنے کی امید اس کی پختگی اور اعتقاد کی بنا پر فی الحال منقطع ہے۔ اور اسلام لانے پر جبر کیا نہیں جا سکتا، تو اس طرح ابتداء اور بقا میں یہ فرق ہوا۔

۵۔ پاک مٹی کا ہونا: تیمم کے رکن کی صحت کے لیے ایک اور شرط پاک مٹی کا ہونا ہے، لہٰذا ارشاد خداوندی: فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا کہ تیمم کرو پاک مٹی پر کے تحت ناپاک مٹی سے تیمم جائز نہیں ہے اور اگر مٹی پر نجاست لگی ہوئی ہو، تو وہ پاک نہیں ہو سکتی، اور اگر اس نے کسی ایسی جگہ تیمم کیا، جہاں کبھی نجاست لگی تھی۔ مگر اب وہ جگہ خشک ہو گئی ہو اور اس پر نجاست کا نشان بھی باقی نہ رہا ہو، تو ظاہر روایت کے مطابق اس جگہ تیمم درست نہ ہوگا۔ البتہ ابن الکاس النخعیؒ ہمارے ائمہ کرام سے نقل فرماتے ہیں کہ اس پر تیمم جائز ہے، دلیل یہ ہے کہ نجاست اب اپنی شکل بدل کر زمین میں شامل ہو چکی ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ اس پر نجاست کا کوئی نشان باقی نہیں رہا ہے، اسی لیے اس جگہ نماز ادا کرنا بھی درست ہے، لہٰذا اس سے تیمم بھی جائز ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ سورج کی گرمی اور ہوا اور زمین کے عمل سے نجاست کم ضرور ہو جاتی ہے، لیکن بالکل ختم نہیں ہوتی اور نجاست اگرچہ کتنی ہی کم ہو وہ طہارت کی صفت کے منافی ہے۔ لہٰذا اس پر تیمم کرنا قرآنی حکم کے خلاف ہوگا۔ اس لیے وہ جائز نہیں۔ لیکن قلیل نجاست ہمارے ائمہ کے نزدیک نماز کے جواز سے مانع نہیں ہے اور ان دونوں باتوں میں

کوئی تعارض نہیں ہے کہ قلیل نجاست کا کسی جگہ اعتبار کیا جائے اور کسی جگہ نہ کیا جائے۔ چنانچہ اگر قلیل نجاست کسی برتن میں گر جائے تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں لیکن اگر قلیل نجاست کپڑے کو لگ جائے۔ تو اس سے نماز ادا کرنا جائز ہے اور اگر کسی جگہ سے کسی بے وضو یا جنبی شخص نے تیمم کیا پھر اسی جگہ سے کسی اور شخص نے تیمم کر لیا، تو جائز ہوگا، اس لیے کہ جو مٹی پہلے تیمم کرنے والے نے استعمال کی تھی اور جو اس کے ہاتھوں کو چپک گئی تھی، وہ اب باقی نہیں رہی، تو یہ ایسے ہی ہوگا، کہ جیسے کسی برتن سے پانی لے کر کسی نے وضو کیا ہو، تو اسی برتن سے پانی لے کر کوئی دوسرا شخص بھی وضو یا غسل کر سکتا ہے، تو اسی طرح یہ مٹی بھی دوسرے کے حق میں ذریعہ طہارت ثابت ہوگی۔

فصل پنجم

کون کون سی اشیا کے ساتھ تیمم جائز ہے؟

جن جن اشیا کے ساتھ تیمم جائز ہے۔ ان کی تفصیل میں اختلاف ہے؛ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر اس چیز کے ساتھ تیمم کرنا جائز ہے، جو "مٹی" کی جنس سے ہو؛ امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں؛ ایک روایت کے مطابق تیمم فقط مٹی اور ریت کے ساتھ جائز ہے دوسری روایت کے مطابق تیمم فقط مٹی کے ساتھ جائز ہے؛ اسی دوسرے قول کا القدوریؒ نے بھی ذکر کیا ہے اور یہی امام شافعیؒ کا بھی مسلک ہے۔ اس سلسلے میں تمام بحث کی بنیاد مذکورہ آیت مبارکہ میں استعمال شدہ لفظ "صعید" پر ہے۔ کہ وہ کیا ہے؛ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں فرماتے ہیں کہ اس سے مراد "وجہ الارض" (زمین کا بالائی حصہ) ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد "التراب المنبت" (زرخیز مٹی) ہے انکی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا یہ قول ہے کہ انہوں نے "صعید" کی تشریح "خالص مٹی" کے ساتھ کی ہے اور تفسیر کے باب میں انہی کی تقلید کی جاتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن مجید میں "صعیداً طیباً" کا ذکر ہے اور "صعید طیب" وہ مٹی ہے کہ جو نباتات "اگا سکتی ہو" اور یہ خصوصیت صرف اور صرف مٹی کی ہے، نہ کہ نمکین و دلدلی مٹی وغیرہ کی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ لفظ الصعید "الصعود" سے مشتق ہے جس کے معنی "بلندی" کے ہیں۔ الاصمعی[1] فرماتے ہیں "فعیل بمعنی فاعل یعنی صعید بمعنی الصاعد (اوپر) آتا ہے؛ اسی طرح ایک اور امام لغت ابن الاعرابی کا قول ہے، کہ صعید اونچی جگہ کا نام ہے۔ حتیٰ کہ "قبر" کو بھی اس کی اونچائی کے باعث "صعید" کہہ دیا جاتا ہے، للذا یہ لفظ محض مٹی کے لیے مخصوص نہیں ہے، بلکہ یہ زمین کی تمام اقسام کے لیے عام ہے۔ بنا بریں زمین کی بعض انواع کے لیے اس لفظ کو مخصوص کر لینا، قرآنی حکم کو "مقید" کرنے کے مترادف ہے، جو کسی خبر واحد کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ چہ جائیکہ کسی صحابیؓ کے قول کے ساتھ اس کو "مقید" بنا دیا جائے اور اس بات کی دلیل کہ لفظ صعید زمین کی کسی خاص قسم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک

---

[1] مشہور ماہر لغت و ادب۔

روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

علیکم بالارض۔ تم زمین کو لازم پکڑو۔

کہ اس میں آپؐ نے تیمم کے لیے کسی قسم کی زمین کا اختصاص نہیں فرمایا۔ اسی طرح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔

جعلت لی الارض مسجداً وطھوراً میرے لیے زمین کو جائے نماز (مسجد) اور ذریعۂ طہارت بنادیا گیا ہے۔

اور لفظ الارض اپنی تمام اقسام کو حاوی ہے۔ پھر آپؐ نے فرمایا:

اینما ادرکتنی الصلاۃ تیممت وصلیت مجھے جہاں کہیں بھی نماز کا وقت ہوجائے، تو میں وہیں تیمم کرکے نماز ادا کرلیتا ہوں۔

اور بعض اوقات آپؐ کو نماز کا وقت ریتلے علاقے میں بھی آجاتا تھا اور ایسے علاقوں میں بھی جو زرخیز نہیں ہوتے تھے، تو ظاہر حدیث کے مطابق آپؐ کا اسی جگہ تیمم کرنا اور اس تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنا لازم آتا ہے۔ جہاں تک امام ابو یوسفؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ قرآن مجید میں صعیداً کے ساتھ طیباً بھی امنا ذکر کیا گیا ہے، تو یہ بات بجا ہے، لیکن الطیب "کا لفظ بمعنی پاک وطاہر استعمال ہوتا ہے اور یہی مفہوم اس مقام کے زیادہ مناسب ہے، اس لیے کہ تیمم کی اجازت طہارت کے لیے دی گئی ہے، اور طہارت کسی پاک وطاہر شی کے ساتھ ہی ممکن ہوسکتی ہے؛ علاوہ ازیں یہاں اس کے مفہوم "طاہر" پر ایک طرح سے اجماع ہوچکا ہے، وہ اس طرح کہ ناپاک مٹی کے ساتھ تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اس مفہوم کے سوا کوئی اور مفہوم "طیباً" سے مراد نہیں لیا جاسکتا۔ اس لیے کہ مشترک لفظ میں عموم نہیں ہوتا۔

پھر "زمین کی جنس" کا جاننا بھی ضروری ہے اپس ہر وہ چیز جو آگ میں جل کر راکھ ہوجاتی ہے، جیسے لکڑی، گھاس وغیرہ یا پھر وہ چیز جو آگ میں ڈالنے سے ڈھل جائے اور نرم ہوجائے، جیسے مثلاً لوہا، پیتل شیشہ، سونا اور چاندی وغیرہ، تو وہ زمین کی جنس سے نہ ہوگی اور جو چیزیں اس کے برعکس ہیں اور آگ میں ڈالنے سے نہ جلتی اور نہ ڈھلتی ہیں، تو وہی "زمین کی جنس" سے ہیں۔

پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مابین زمین کی ہم جنس اشیاء سے تیمم کرنے میں اختلاف ہے: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمین کی ہر ہم جنس شی کے ساتھ تیمم کرنا جائز ہے، مگر امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ فقط انہیں ہم جنس اشیاء سے تیمم کرنا جائز ہے۔ کہ جن کے اجزاء ہاتھ مارنے سے ہاتھ کے ساتھ چپک جائیں۔ اس لیے کہ امام محمدؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ تیمم میں مٹی اور اس کی ہم جنس اشیاء کے اجزاء کا استعمال ضروری ہے اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے کہ جب اس کے کچھ اجزاء ہاتھ کے ساتھ چپک جائیں۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بات شرط نہیں ہے۔ اور اصل شرط دونوں ہاتھوں کے ساتھ زمین کو مس کرنا اور پھر ان کو اپنے دو اعضاء (ہاتھوں اور چہرے) پر پھیرنا ہے۔ جب یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہوگئی۔ تو اب یہ سمجھیے کہ امام ابو حنیفہؒ چونے، چونے والے پتھر، ہڑتال، سرخ، سیاہ اور سفید مٹی، سرمے، چکنے پتھر، مٹی اور چونے والی دیوار، پہاڑی نمک (رنگ سمندری) اور سیلو الاسفیج معدنی (المروالاسفیج المعدنی) اور

پکی یا کچی اینٹ، جو خالص مٹی سے بنائی جائے، یاقوت، فیروزہ، زمرد، تر اور گیلی مٹی وغیرہ سے تیمم کے جواز کے قائل ہیں[1]۔ جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس کا کچھ حصہ ہاتھ کے ساتھ چپک جائے۔ بایں طور کہ اس پر کچھ گرد و غبار ہو، یا اسے کوٹ کوٹ کر ریزہ ریزہ کر دیا گیا ہو، تو تیمم جائز ہے۔ ورنہ نہیں۔ امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں "الصعید" کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے، جو بایں طور استعمال کی جا سکتی ہے کہ وہ ہاتھوں کے ساتھ چپک جائے۔ جب کہ ہاتھ کسی ایسی شی پر مارنا کہ جو سخت اور چکنی ہو، ایک قسم کی حماقت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا موقف یہ ہے کہ قرآن میں "الصعید" (مٹی یا اس کی ہم جنس شئ) کے ساتھ ہاتھ پر چپکنے کی شرط کے بغیر تیمم کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور کسی مطلق حکم کو بغیر کسی دلیل کے مقید نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ قرآن مجید میں "الصعید" کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے، درست نہیں ہے۔ کیونکہ مٹی کے استعمال سے گرد و غبار سے آلودہ ہونا لازم آتا ہے، جس سے "مثلہ"[2] سے شباہت ہو جاتی ہے جو اہل جہنم کی علامت ہے۔ اسی لیے شریعت نے دونوں ہاتھوں کے جھاڑنے کا حکم دیا ہے۔ اسکے بجائے اصل شرط زمین پر مارے ہوئے ہاتھوں کو چہرے اور دونوں ہاتھوں پر پھیرنا ہے۔ اور یہ تمام عمل تعمیل حکم کے طور پر انجام دیا جاتا ہے اور اس کا سمجھنا عقل سے بالاتر ہے۔ اور اس عمل کی حکمت اللہ تعالیٰ ہی بخوبی جانتے ہیں۔

بالاتفاق راکھ کے ساتھ تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ لکڑی کے اجزاء پر مشتمل ہوتی ہے اسی طرح موتیوں کے ساتھ بھی۔ خواہ وہ کوٹ کوٹ کر باریک بھی کر دیئے گئے ہوں، تیمم جائز نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ وہ زمین کے اجزاء میں سے نہیں، بلکہ وہ تو باقاعدہ ایک جاندار (صدف) سے پیدا ہوتے ہیں۔

اور تیمم کرنا غبار سے بھی جائز ہے، بایں طور کہ کسی گرد آلود کپڑے، یا نمدے، یا زین وغیرہ پر ہاتھ مارا جائے جس سے غبار اٹھ جائے اور یا سونے یا چاندی یا گندم یا جو وغیرہ پر گرد و غبار ہو اور کوئی شخص اس کے ساتھ تیمم کرلے، تو اس کا تیمم جائز ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک اس طرح تیمم جائز نہ ہوگا اور بعض مشائخ کا قول ہے کہ اگر "الصعید" (زرخیز مٹی) دستیاب نہ ہو تو انکے نزدیک بھی گرد و غبار سے تیمم جائز نہیں ہے اور صحیح یہ ہے کہ ان کے نزدیک دونوں حالتوں میں تیمم جائز نہیں ہے۔ اور ان سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میرے نزدیک گرد و غبار الصعید (مٹی) نہیں ہے ان کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا حکم مٹی کے ساتھ تیمم کرنا بیان ہوا ہے۔ اور الصعید نام ہے خالص مٹی کا جب کہ گرد و غبار تو خالص مٹی نہیں ہوتی، بلکہ وہ ایک پہلو سے مٹی اور ایک پہلو سے مٹی نہیں ہے، لہٰذا اس کے ساتھ تیمم جائز نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد کا استدلال یہ ہے کہ گرد و غبار بھی زمین کے اجزاء میں سے ہے۔ گو کہ وہ انتہائی باریک ذرات پر مشتمل ہوتا ہے۔ تو جس طرح زمین کے کسی ٹھوس ٹکڑے سے تیمم جائز ہے۔ اسی طرح زمین کے لطیف ذرات سے بھی تیمم جائز ہے، بلکہ اس سے تیمم کرنا ٹھوس ٹکڑے کی نسبت افضل ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ مقام جابیہ میں تھے کہ وہاں بارش ہوگئی۔ اس دوران میں انہیں وضو کی حاجت

---

[1] بنا بریں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرش اور پلستر شدہ دیوار پر بھی تیمم جائز ہے مگر امام محمد کو اس سے اختلاف ہے۔

[2] مثلہ سے مراد جسم کی ساخت کو تبدیل کرنا Disfigure The Body ہے، اس کا استعمال عموماً شکل بگاڑ لینے کے معنوں میں ہوتا ہے۔ خواہ وہ دوران جنگ میں ہو، یا حالت امن میں۔

محسوس ہوئی، اگر نہ تو کہیں سے وضو کے لیے پانی ملا اور نہ ہی مٹی ملی کہ جس سے وہ تیمم کر سکتے۔ اس پر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ تم میں سے ہر شخص اپنے اپنے کپڑے اور زین کا اوپر والا حصہ جھاڑے اور اسے جھاڑ کر اس سے تیمم کر کے نماز ادا کرے"۔ اس پر کسی نے بھی انکار نہیں کیا۔ تو گویا اس پر ان کا اجماع ہو گیا۔ اور اگر کوئی مسافر کسی کیچڑ دلدل میں گر جائے، یا کیچڑ آلود پانی میں ہو، اور وہ پانی پائے اور نہ ہی اسے (صاف) مٹی ملے۔ اور اس کے کپڑوں اور زمین میں بھی کوئی گرد وغبار نہ ہو، تو وہ اپنے کسی کپڑے یا جسم کے کسی حصے کو مٹی میں آلودہ کرے، پھر جب وہ مٹی خشک ہو جائے۔ وہ تو اس پر تیمم کرے اور گیلی مٹی پر اس وقت تک تیمم کرنا جائز نہیں، جب تک کہ اسے وقت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو، اس لیے کہ اس پر تیمم کرنے کے نتیجے میں بلا ضرورت چہرہ مٹی سے لتھڑ جائے گا۔ اور یہ معنی" مثلہ" سے مشابہت ہوگی۔ اور اگر وہ اس سے تیمم کر لے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا تیمم جائز ہوگا۔ اس لیے کہ گیلی مٹی بھی زمین کے اجزاء میں سے ہے اور اس میں جو پانی ہے، وہ جلدی خشک ہو جائے گا۔ پھر یہ مٹی ہاتھوں کے ساتھ چپک بھی جاتی ہے۔ اگر اسے وقت کے نکلنے کا اندیشہ ہو تو دونوں کے نزدیک اس سے تیمم کر کے وہ نماز ادا کرے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک پر قیاس کرتے ہوئے، ایسا شخص بغیر تیمم کے محض سر کے اشاروں کی مدد سے نماز ادا کر لے۔ پھر جب اسے پانی حاصل ہو جائے تو وہ اس نماز کا اعادہ کر لے یا اگر مٹی مل جائے تب بھی اعادہ کر لے، جیسے قیدی کو دوران قید میں اگر اسے پانی اور صاف مٹی نہ ملے تو نماز ادا کرنے اور پھر بعد میں اس کو دہرانے کا حکم ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔

(فصل ششم)

کن کن حالتوں میں تیمّم جائز ہے؟

جن جن حالتوں میں تیمم جائز ہے ان میں حالت حدث، حالت جنابت اور حالتِ حیض ونفاس وغیرہ شامل ہیں۔ تیمم کی بحث کے آغاز میں ہم حالت حدث میں تیمم کے دلائل جواز بیان کر آئے ہیں۔ اور ہم نے وہاں حالت جنابت میں تیمم کرنے کے متعلق صحابہ کرامؓ کے مابین اختلاف کا بھی ذکر کیا تھا اور وہاں ہم نے احادیث سے تائید حاصل ہونے کی بنا پر قائلین جواز کے مسلک کو ترجیح دی تھی اور حالتِ حیض ونفاس حالت جنابت سے ملحق ہے، اس لیے کہ وہ جنابت ہی کے مفہوم میں ہے۔ علاوہ ازیں جو احادیث ہم نے اوپر بیان کی ہیں، ان کے عموم کی بنا پر ان سے بھی مذکورہ دونوں حالتوں میں تیمم کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل ہفتم

تیمّم کا وقت

اس عنوان پر گفتگو دو ذیلی عنوانات کے تحت ہوگی۔

(۱) وقت اصلی؛ (۲) وقت مستحب۔

(۱) وقت اصلی: تیمم تمام اوقات میں جس وقت کوئی چاہے کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ نماز کا وقت آنے کے بعد اور آنے سے قبل دونوں اوقات میں تیمم جائز ہے۔ یہ ہمارے ائمہ (احناف) کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم فقط نماز کا وقت آنے کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے اس سے قبل نہیں۔ یہ اختلاف ایک اصولی بحث پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ تیمم آیا بدل مطلق (مطلق نعم البدل) ہے، یا بدل ضروری (وقتی نعم البدل)۔ ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بدل ضروری ہے۔ ہم "بدل مطلق" اور "بدل ضروری" کی تعریف اور دونوں مسالک کی دلیل "تیمم کی حیثیت" کے تحت بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

(۲) وقت مستحب: ہمارے ائمہ کرامؒ تیمم کے مستحب وقت کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر مثلاً مسافر کو یہ امید ہو کہ نماز کا آخری وقت آنے تک کہیں نہ کہیں سے پانی مل جائے گا۔ تو اسے چاہیے کہ تیمم کر نا نماز کے آخری وقت تک مؤخر کر دے، اور اگر اسے نماز کا آخری وقت آنے تک پانی ملنے کی امید نہ ہو تو پھر تیمم کو مؤخر نہ کرے المعلّی نے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ اگر اسے نماز کے آخری وقت کے آنے تک پانی ملنے کی توقع ہو، تو وہ تیمم کو اتنا مؤخر کر دے کہ اگر اس کو پانی نہ ملے، تو وہ تیمم کر کے مستحب وقت میں نماز ادا کر سکتا ہو، اور اگر اسے پانی کی توقع نہ ہو۔ تو پھر تیمم کو مؤخر نہ کرے بلکہ تیمم کر کے مستحب وقت میں نماز ادا کرے الاصل میں (امام محمدؒ نے) ذکر کیا ہے کہ "مجھے یہ بات زیادہ پسند ہے کہ مسافر نماز کو آخری وقت تک مؤخر کر دے"، اس جگہ پانی ملنے کی امید اور عدم امید میں کوئی فرق نہیں کیا گیا جس سے ان تینوں ائمہ میں اختلاف ثابت نہیں ہوتا، بلکہ یہ واضح ہوتا ہے کہ "الاصل" میں جو روایت مطلق چھوڑ دی گئی تھی المعلّی کی روایت سے اس کی تشریح ہوتی ہے۔ اور یہی تابعینؒ کی ایک جماعت کا قول ہے جس میں ابن شہاب الزہری، حسن بصری اور ابن سیرین رضی اللہ عنہم جیسے تابعی شامل ہیں۔ ان سب حضرات کا یہ کہنا ہے کہ اگر پانی ملنے کی امید ہو، تو وہ نماز کو آخری وقت تک مؤخر کر دے۔ تابعین کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ جب تک اسے آخری وقت میں پانی دستیاب ہونے کا پختہ یقین نہ ہو۔ اس وقت تک وہ نماز کو مؤخر نہ کرے، امام شافعیؒ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے، جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسافر وقتِ نماز کے وسط میں تیمم کر کے نماز ادا کرے۔ ان مسالک میں سے سب سے صحیح مسلک ہمارا (حنفی) ہے۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ "انہوں نے ایک جنبی (حالت جنابت والے) مسافر کو فرمایا کہ وہ نماز کے آخری وقت تک انتظار کرے"؛ اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی صحابیؓ سے اس کی مخالفت مروی نہیں ہے۔ اس لیے یہ صحابہ کرامؓ کا ایک طرح سے اجماع ہے (جس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کے ساتھ طہارت کر کے نماز ادا کرنا افضل ہے۔ کیونکہ یہ اصلی طہارت ہے۔ جب کہ تیمم اس طہارت کا نعم البدل ہے)؛ علاوہ ازیں پانی کے ساتھ طہارت حقیقی بھی ہے اور حکمی بھی، جب کہ تیمم محض حکمی طہارت ہے، حقیقی نہیں۔ تو اگر اسے نماز کے آخری وقت تک پانی ملنے کی توقع ہو، تو اس تاخیر کی حکمت نماز کو دونوں طہارتوں میں سے مکمل کریں طہارت کے ساتھ نماز ادا کرنے کی خواہش ہے، لہٰذا یہ تاخیر مستحب ہو گی۔ اور اگر اسے پانی ملنے کی توقع نہ ہو، تو پھر وہ نماز کو مؤخر نہ کرے، اس لیے کہ اندریں صورت نماز کو مؤخر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

اور اگر اس نے اول وقت میں تیمم کرکے نماز ادا کر لی، پھر اسے معلوم ہوا کہ پانی اس سے ایک میل سے بھی کم فاصلے پر موجود ہے، تو بلا کسی اختلاف کے، اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ اس صورت میں پانی پر قدرت رکھنے والا (واجد الماء) ہے۔ اور اگر اس کے اور پانی کے درمیان ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو، تو خواہ یہ بات ممکن ہو کہ وہ اسی نماز کے وقت میں وہاں پہنچ کر وضو کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی۔ البتہ امام زفرؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اور اگر اسے پانی کے قریب یا دور رہونے کا علم نہ ہو تو اس کی نماز ہمارے نزدیک جائز ہوگی، خواہ اس نے نماز پانی کو تلاش کرنے کے بعد پڑھی ہو یا اس سے قبل ادا کی ہو، امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ وجہ یہ ہے کہ پانی کی غیر موجودگی بظاہر پوری طرح واضح ہے، اور چونکہ اس کی موجودگی کے احتمال پر کوئی دلیل نہیں ہے، لہٰذا محض احتمال ظاہرؒ ثابت دلیل "کا معارضہ نہیں کر سکتا۔

اور اگر اسے نماز کے آخری وقت میں یہ بتایا گیا کہ پانی قریب ہی، ایک میل سے کم فاصلے پر موجود ہے لیکن نماز کا وقت اتنا تنگ ہو گیا ہو کہ اسے اندیشہ ہو کہ اگر وہ تیمم کرنے کے لیے متعلقہ جگہ گیا، تو اس کی نماز قضا ہو جائے گی۔ تو تب بھی اس کے لیے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ وہاں جائے اور وضو کرکے نماز کو قضا کرے۔ یہ ہمارے تین ائمہ کرامؒ کا مسلک ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس کا تیمم جائز ہوگا۔ کیونکہ ہمارے تین ائمہ کرامؒ کے نزدیک اصل اعتبار نماز کے وقت کے بجائے پانی کے قرب و بعد کا ہے جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اعتبار نماز کے وقت کا ہوتا ہے پانی کے قرب و بعد کا نہیں۔ امام زفرؒ کا استدلال یہ ہے کہ تیمم کی شریعت نے اس لیے اجازت دی ہے تاکہ بوقت ضرورت نماز کو ٹھیک وقت پر ادا کیا جا سکے، لہٰذا اصل اعتبار وقت ہی کا ہے اس لیے وہ زیر نظر صورت میں تیمم کرے، تاکہ اس کی نماز کا وقت قضا نہ ہو جائے، جیسا کہ نماز جنازہ اور عیدین کی نماز پڑھنے کے متعلق تیمم کی اجازت ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ نماز بالکل فوت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی نعم البدل قضا، موجود رہتی ہے۔ اور اگر کسی شی کا نعم البدل موجود ہو، تو ہم خود اس شی کو موجود خیال کر سکتے ہیں۔ بخلاف نماز جنازہ اور عیدین کے۔ کیونکہ یہ دونوں نمازیں بالکل فوت ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ ہم اپنی جگہ اس کا ذکر کر آئے ہیں۔ لہٰذا وہاں ان دونوں نمازوں کے فوت ہونے کے اندیشہ کی بنا پر تیمم کرنا جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل ہشتم

تیمم کی حیثیت

اور جہاں تک تیمم کی صفت (حیثیت) کا تعلق ہے۔ تو وہ بلاشبہ ایک "نعم البدل طہارت" ہے، اس لیے کہ اس کا جواز پانی کی عدم دستیابی کے ساتھ مشروط ہے۔ لیکن ائمہ کرامؒ میں اس کے نعم البدل ہونے کی حیثیت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں ایک اختلاف تو ہمارے ائمہ اور دوسرے

اہل مسالک میں ہے اور دوسرا اختلاف خود ہمارے ائمہ کرامؒ کے مابین ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

ہمارے ائمہ کرام اور دیگر ائمہ کے مابین اختلاف یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ تیمم "بدل مطلق" (مطلق نعم البدل) ہے۔ بدل ضروری (وقتی نعم البدل) نہیں ہے۔ انہوں نے اس کے لیے یہ عنوان اختیار کیا ہے کہ تیمم کی وجہ سے "حالت حدث" اداشدہ نماز کے حق میں پانی کی دستیابی تک مرفوع ہوجاتی ہے، اسے حالتِ حدث کے قیام کے باوجود نماز کی اجازت ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم بدل ضروری (وقتی نعم البدل) ہے۔ انہوں نے اس کے لیے یہ عنوان تجویز کیا ہے کہ حقیقۃً حدث ہونے کے باوجود اسے نماز پڑھنے کی اجازت محض ضرورت کے تحت ہے۔ جیسے کہ مستحاضہ کی وقتی طہارت تسلیم کی گئی ہے۔ اس اصول کی صحت کے لیے ان کی دلیل یہ ہے کہ تیمم حدث (ناپاکی) کو دور نہیں کرتا جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر وہ پانی کو دیکھ لے، تو اسے دیکھتے ہی، اس کی حالتِ حدث اور حالت جنابت دوبارہ عود کر آئیگی حالانکہ پانی دیکھنے سے کوئی حدث لازم نہیں آتا تو اس سے پتہ چلا کہ اصل میں تیمم سے حدث کی حالت دور نہیں ہوتی، لیکن حدث کے قائم ہونے کے باوجود اسے نماز پڑھنے کی اجازت محض مجبوری کے تحت دی گئی ہے۔ جیسا کہ مستحاضہ کے سلسلے میں ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ کہ آپؐ نے فرمایا:

التیمم وضوء المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء اولم یحدث (الحدیث)۔	تیمم مسلمان کا وضو ہے، خواہ اسے دس سال تک کرنا پڑے تا وقتیکہ اسے پانی نہ ملے یا حدث لاحق نہ ہو۔

تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کو وضو قرار دیا اور وضو حدث کو زائل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایک اور حدیث ہے۔

جعلت لی الارض مسجدًا وطھورًا	میرے لیے ساری زمین کو جائے نماز اور طہور (ذریعہ طہارت) بنا دیا گیا ہے۔

اور طہور مطہر (طہارت کرنے والے) کو کہتے ہیں۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تیمم سے حدث زائل ہوجاتا ہے۔ البتہ اس کا ازالہ پانی کی دستیابی تک (محدود Limited) ہوتا ہے۔ پھر جب پانی مل جاتا ہے تو اس کی سابقہ ناپاکی دوبارہ عود کر آتی ہے۔ لیکن ماضی کے حق میں نہیں بلکہ مستقبل کے حق میں۔ لہٰذا اس کا اثر کسی اداشدہ نماز کے حق میں ظاہر نہ ہوگا۔

اسی اصول پر وقت آنے سے قبل تیمم کرنے کا مسئلہ بھی مبنی ہے، کہ یہ ہمارے نزدیک جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔ اس لیے کہ تیمم پانی کی عدم دستیابی کے وقت اس کا بدل مطلق ہے لہٰذا وقت آنے سے قبل بھی جائز ہے اور وقت ہونے کے بعد بھی، اور چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم "بدل ضروری" (وقتی نعم البدل) ہے، لہٰذا اس کی اجازت صرف ضرورت کے ساتھ مشروط ہے اور وقت سے پہلے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک ایک وقت میں کیے گئے تیمم کے ساتھ وہ

جتنے چاہے فرائض پڑھے یا نوافل ادا کرے تاوقتیکہ پانی دستیاب نہ ہو جائے، یا اس کا تیمم خطا نہ ہو جائے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم کے ساتھ ایک فرض کے بعد دوسرا فرض ادا نہیں کیا جاسکتا، البتہ اگر وہ دوسری نماز کے لیے مستقل تیمم کرے تو جائز ہے لیکن ان کے نزدیک تیمم سے نوافل جتنے وہ چاہے ادا کر سکتا ہے، اس لیے کہ وہ فرض نماز کے تابع ہیں اور تابع میں اثبات حکم کے لیے علیحدہ علت (سبب) یا علیحدہ شرط کا ہونا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ کسی اصل کے لیے حکم کی موجودگی، اس کے تابع کیلئے بھی اثبات حکم کے لیے کافی ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مستحاضہ کی طہارت میں خود بھی یہی مسلک ہے۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کسی نے نفل نماز کے تیمم کیا، تو ہمارے نزدیک اس سے فرض اور نفل دونوں طرح کی نماز ادا کی جا سکتی ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے فرض نماز ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نوافل تابع ہیں اور تابع شی اپنی اصل شی کی متبوع نہیں بن سکتی۔ اسی بنا پر امام زہری فرماتے ہیں کہ محض نفل نماز کے لیے تیمم کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ یہ بوقت ضرورت کی طہارت ہے اور ضرورت فرائض کے سلسلے میں پیش آتی ہے، نوافل کے سلسلے میں نہیں۔ ہمارے نزدیک تیمم سے ہر قسم کی نماز جائز ہے کیونکہ پانی کی عدم دستیابی کے وقت یہ ایک مکمل طہارت ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نفل نماز ادا کرنے کی صورت میں، گو اسے اپنے اوپر سے فرض ساقط کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن اسے ثواب جمع کرنے کی بہر حال حاجت ہے اور ثواب جمع کرنے کی حاجت بھی قابل اعتبار ہوتی ہے، لہٰذا اس کے لیے بھی حصول طہارت جائز ہوگا، جیسا کہ مستحاضہ کی طہارت نفل نماز کے لیے بغیر کسی اختلاف کے درست قرار دی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی اس کی اجازت ہے۔

ب: ہمارے ائمہ کرام کے مابین اختلاف: ہمارے ائمہ کرامؒ کے درمیان تیمم کے "نعم البدل" ہونے کی کیفیت میں جو اختلاف ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ جو مسئلہ ہے کہ مٹی پانی کی عدم دستیابی کے وقت اس کا نعم البدل ہے تو آیا یہ نعم البدل ہونا مٹی اور پانی کے درمیان ہے اور یا تیمم اور وضو کے مابین۔ تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں، کہ مٹی پانی کی عدم موجودگی میں اس کا نعم البدل (جانشین) ہے۔ اور "بدلیت" مٹی اور پانی کے مابین ہے۔ جب کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تیمم وضو کی عدم موجودگی میں اس کا نعم البدل ہے۔ اور بدلیت تیمم اور وضو کے مابین ہے۔ امام محمد اپنے "اصول" کی صحت کے لیے ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ فرمان نبوی ہے۔

التیمم وضوء المسلم (الحدیث) تیمم مسلمان کا وضو ہے۔

کہ اس حدیث نبوی میں تیمم کو وضو قرار دیا گیا ہے نہ کہ مٹی کو۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ قرآن و سنۃ دونوں سے استشہاد کرتے ہیں، قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے؛

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا[1] پس اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کر لیا کرو۔

---

[1] المائدہ - ۶-

کہ اس آیت میں پاک مٹی کو پانی کی عدم موجودگی میں اس کا نعم البدل مقرر کیا گیا ہے احادیث سے اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

التراب طهور المسلم۔ مٹی مسلمان کے لیے طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

نیز فرمایا:

جعلت لی الارض مسجدا وطهورا۔ کہ ساری زمین میرے لیے جائے نماز (مسجد) اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دی گئی ہے۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کوئی تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت کرائے، تو اگر وضو کرنے والوں کے پاس فالتو پانی موجود نہ ہو، تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کی نماز جائز ہوگی، لیکن اگر ان کے پاس پانی موجود ہے، تو ان کی نماز درست نہ ہوگی۔ جب کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ خواہ ان کے پاس پانی ہو، یا نہ ہو، بہر صورت تیمم کرنے والے کے پیچھے وضو کرنے والوں کی نماز درست نہ ہوگی۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ خواہ ان کے پاس پانی ہو، یا نہ ہو، دونوں صورتوں میں اقتداء جائز ہے۔ امام محمدؒ کے مسلک کی بنیاد اس بات پر ہے کہ چونکہ تیمم اور وضو کے درمیان "بدلیت" ہے۔ تو مقتدی چونکہ وضو کرنے والے ہیں۔ لہٰذا ان کے حق میں امام کی طہارت (تیمم) طہارت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ مقتدی اصل طہارت کے حامل ہیں اور امام وقتی طہارت کا۔ تو گویا ان کی حالت یہ ہوگی، کہ طہارت کرنے والے نے کسی ایسے شخص کی اقتداء کر لی ہے جو طہارت کے بغیر ہے۔ بنا بریں اس کی اقتداء درست نہ ہوگی جیسے کسی صحت مند شخص کی اقتداء اس شخص کے پیچھے جس کے زخم سے خون رواں ہو، درست نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس امام کی طہارت مقتدی کے حق میں طہارت نہیں ہے۔ لہٰذا وہ اس کے حق میں قابل اعتبار نہ ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی اقتداء درست نہ ہوگی۔ اور چونکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مٹی اور پانی کے درمیان "بدلیت" پائی ہے۔ تو اگر مقتدیوں کے پاس پانی موجود نہیں ہے، تو مٹی پانی کی عدم موجودگی میں طہارت مطلقہ ہے، لہٰذا ان کی اقتداء درست ہوگی جیسے اعضاء کو دھونے والے کی اعضاء پر مسح کرنے والے کے پیچھے اقتداء درست ہوتی ہے۔ بخلاف بہنے والے زخم کے حامل شخص کے، کیونکہ اس کی طہارت کسی تندرست شخص کے حق میں معتبر نہ ہوگی۔ اور اگر ان کے پاس پانی موجود ہو، تو مقتدیوں کے حق میں اقتدائے امام کی شرط فوت ہو جائے گی، کیونکہ مقتدیوں کے حق میں مٹی طہارت کا ذریعہ نہ رہے گی۔ یوں امام کی طہارت ان کے حق میں طہارت نہ ہوگی، جس کی بنا پر ان کے لیے امام کی اقتداء درست نہ ہوگی۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مستنبط کیا گیا ہے کہ اگر کوئی تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت کرا رہا ہو اور ان کے پاس پانی بھی موجود نہ ہو، پھر مقتدیوں میں سے کوئی ایک شخص پانی کو دیکھ لے اور اس کا امام اور دوسرے مقتدیوں کو پتہ نہ چلے، تا آنکہ وہ نماز سے فارغ ہو جائیں تو پانی دیکھنے والے کی نماز

فاسد ہو جائے گی۔ جب کہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ان کی نماز باطل نہ ہوگی، یہی امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے۔ اس لیے کہ وہ ذاتی طور پر وضو کا حامل ہے، لہٰذا اس کا پانی کو دیکھنا، اس کی نماز کے فساد کا باعث نہیں بن سکتا۔ اس کی نماز تو فقط اسی وقت فاسد ہو سکتی ہے، جب امام کی نماز فاسد ہو، جو زیر نظر صورت میں فاسد نہیں ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام کی طہارت اس کے حق میں کالعدم ہو گئی۔ اس لیے کہ وہ پانی پر قدرت رکھنے والا ہو گیا ہے اور چونکہ پانی اصل ہے، لہٰذا اصل کی موجودگی میں اس کا قائم مقام برقرار نہیں رہ سکتا۔ تو گویا اسے پانی دیکھ کر امام کی نماز کے فاسد ہونے کا گمان ہو جائے تو اس کی اپنی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ ایسے ہی ہے۔ کہ جیسے ان پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور امام کی تحری ایک جانب اور مقتدی کی تحری دوسری جانب ہو، جب کہ مقتدی کو یقین ہو کہ امام غلط طرف منہ کر کے نماز ادا کر رہا ہے، تو اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔

آخر میں پھر ہم دوبارہ اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا چاہیں گے، امام محمدؒ کی دلیل حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت نہ کرائے۔ اور نہ کوئی قیدی آزاد لوگوں کی امامت کرائے"، اور یہ اس بارے میں نص تصریح ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال اس روایت سے ہے، جو حضرت عمرؓ و بن العاص کے حوالے سے ہم اوپر نقل کر آئے ہیں، جنہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سریہ میں امیر نامزد فرمایا تھا۔ اور جو حضرت علیؓ کی روایت بیان کی گئی ہے۔ یہ حضرت علیؓ کا اپنا مسلک ہے جب کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس مسئلے میں ان کی مخالفت کی ہے، اور جب کوئی مسئلہ صحابہ کرامؓ کے مابین مختلف فیہ ہو، تو ان میں سے کسی ایک کا قول دوسرے صحابی کے مقابلے میں حجت نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں اس روایت میں لا یؤمّ (امامت نہ کرائے) کے الفاظ ہیں۔ یہ نہیں کہ اگر کسی نے امامت کرائی تو نماز جائز نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہے، جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: کہ کوئی شخص دوسرے کی مملوکہ جگہ میں امامت نہ کرائے، لیکن اگر کسی نے امامت کرائی۔ تو جائز ہوگی۔ اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔

(فصل تیمم)

نواقض تیمم

جن باتوں سے تیمم ٹوٹتا ہے۔ ان کی دو اقسام ہیں: ایک عام اور دوسری خاص؛ عام قسم یہ ہے کہ جن جن باتوں سے وضو ٹوٹتا ہے، یعنی حدث حقیقی اور حدث حکمی سے تو انہیں سے تیمم بھی ٹوٹ جاتا ہے ان تمام اشیاء کا اپنی جگہ تفصیل سے ذکر ہو چکا ہے۔

خاص قسم کے نواقض سے تیمم کرنے والے کو پانی کا حصول یا اس پر قدرت حاصل ہو جانا مراد ہے، اس نکتہ کی تفصیل یہ ہے کہ تیمم کنندہ کو پانی کا حصول تین حال سے خالی نہیں، یا تو وہ پانی اسے نماز شروع کرنے سے قبل ملا ہوگا، یا نماز شروع کرنے کے بعد یا نماز ختم کر لینے کے بعد۔ اگر اسے نماز شروع کرنے سے قبل پانی مل جائے تو اکثر علما کے نزدیک اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا۔ البتہ ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن

(تابعی) کے نزدیک پانی ملنے کے باوجود تیمم بالکل نہیں ٹوٹتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ تیمم ٹھیک طور پر وقوع پذیر ہونے کے بعد اس وقت تک نہیں ٹوٹتا جب تک کہ اسے حدث پیش نہ آئے اور پانی کا مل جانا، کوئی حدث نہیں۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سے ہے۔ کہ آپؐ نے فرمایا:

التیمم وضوء المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء او یحدث (الحدیث) — تیمم مسلمان کا وضو ہے خواہ وہ دس سال تک کرتا رہے۔ تاوقتیکہ اسے پانی نہ ملے، یا اس کو حدث لاحق نہ ہو۔

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کے ملنے تک اسے مسلمان کا وضو قرار دیا اور اگر کسی شئی کو ایک خاص حد تک محدود کر دیا جائے تو اس حد کے آتے ہی وہ شئی ازخود ختم ہو جاتی ہے؛ علاوہ ازیں تیمم وضو کا قائم مقام ہے؛ تو اصل کی موجودگی میں اس کے قائم مقام کے رہنے کا کوئی جواز نہیں، جس طرح کہ ہر قائم مقام کا اپنے اصل کے ساتھ یہی معاملہ ہے اور ابو سلمہؒ کا یہ کہنا کہ "پانی کا حصول کوئی حدث نہیں" ہمیں بھی تسلیم ہے، اور ہمارے نزدیک بھی پانی ملنے کی وجہ سے وہ محدث (بے وضو) نہیں ہوتا بلکہ سابق حدث کا حکم پانی مل جانے کے بعد دوبارہ ظاہر ہو جاتا ہے، گو یہ حکم سابق وقت میں ادا شدہ نماز کے حق میں ثابت نہیں ہوتا۔

پھر پانی مل جانے کی دو صورتیں ہوتی ہیں؛ ایک یہ کہ پانی ظاہری اور معنوی طور پر دونوں طرح مل جائے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ پانی ملنے پر اس کے استعمال پر قادر بھی ہو، اس صورت میں تیمم فوراً ٹوٹ جاتا ہے، دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ پانی ظاہری طور پر ملے، مگر معنوی طور پر نہ ملے۔ جسکا مفہوم یہ ہے کہ وہ پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو؛ اس صورت میں تیمم نہیں ٹوٹتا۔ چنانچہ اگر کوئی تیمم کرنے والا شخص کثیر پانی کے پاس سے گذرے مگر اس کو اس کا علم نہ ہو، یا وہ غافل ہو یا سویا ہوا ہو تو اس صورت میں تیمم نہیں ٹوٹتا۔ امام ابویوسفؒ سے یہی روایت ہے۔ اسی طرح اگر اس کو پانی تو ملا ہو، مگر وہ ایسے مقام میں ہو کہ وہاں کوئی دشمن یا درندہ ہو، جس کے خوف سے وہ پانی نہیں لے سکتا، تب بھی اس کا تیمم نہیں ٹوٹے گا۔ محمد بن مقاتل الرازیؒ نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ مسئلہ ہمارے ائمہ کے قول پر قیاس سے اخذ کیا گیا ہے، اس لیے کہ وہ پانی کو حقیقتاً پانے والا نہیں ہوا، لہٰذا اس کا وجود عدم کے برابر ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کنوئیں کے پاس آجائے، لیکن اس کے پاس کوئی ڈول یا رسہ وغیرہ موجود نہ ہو یا اس کو پانی تو ملا ہو لیکن اس کو اپنے متعلق پیاس لگنے کا اندیشہ ہو، تو تب بھی تیمم باطل نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر جنگل میں کسی مٹکے وغیرہ میں پڑا ہوا پانی ملا تو ابونصر محمد بن سلام سے منقول روایت پر قیاس کرتے ہوئے اس کا بھی یہی حکم ہے اس لیے کہ وہ پانی پینے کے لیے ہے، نہ کہ وضو کے لیے۔ البتہ اگر وہ پانی زیادہ مقدار میں ہو، تو اس کی کثرت سے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ وہ پانی وضو اور پینے دونوں مقاصد کے لیے رکھا ہوا ہے، لہٰذا اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا۔ اس مسئلے کی بنیاد دراصل اس اصول پر ہے کہ ہر وہ چیز جو تیمم کے لیے مانع ہو، اس کی موجودگی تیمم ٹوٹنے کا باعث ہوگی، اور جس کی موجودگی سے جواز تیمم پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس سے تیمم بھی باطل نہیں ہوتا۔ پھر چونکہ پانی کی موجودگی اسی وقت تیمم کے بطلان کا باعث ہوتی ہے کہ جب اتنا پانی موجود ہو جس سے وضو یا غسل کیا جا سکتا ہو اور اگر اتنی مقدار میں پانی

موجود نہ ہو، تو ہمارے نزدیک وہ پانی تیمم کے بطلان کا باعث نہ ہوگا، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک پانی کی مقدار خواہ کم ہو یا زیادہ بہرحال تیمم کے بطلان کا موجب بنے گی اور تیمم کے برقرار رہنے میں اختلاف اس کے آغاز میں اختلاف ہی کی مانند ہے، جس کا تیمم کی شرائط کے ضمن میں پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے۔

اسی اصول پر وہ مسئلہ بھی مبنی ہے جس کا ذکر امام محمدؒ نے "الزیادات"[1] میں کیا ہے۔ کہ اگر پانچ تیمم کرنے والوں کو اس قدر پانی مل جائے کہ جس پانی سے ان میں سے فقط ایک آدمی وضو کر سکتا ہو، تو ان سب کا تیمم ٹوٹ جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک شخص یقینی طور پر اس پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے گا اور ان میں سے کوئی شخص بھی دوسرے سے زیادہ فوقیت نہیں رکھتا، لہٰذا احتیاطاً ان سب کا تیمم باطل قرار پائے گا اور اگر وہ پانی کسی آدمی کی ملکیت ہو اور وہ اُن سے یہ کہے کہ میں نے یہ پانی تمہارے لیے مباح کر دیا ہے تم میں سے جو چاہے، اُس سے وضو کرے، جبکہ وہ پانی بمشکل ایک شخص کے وضو کے لیے کفایت کر سکتا ہو، تو تب بھی ان میں سے ہر ایک کا تیمم ٹوٹ جائے گا۔ جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ "یہ پانی تمہارے لیے ہے" تو ہمارے ائمہ کرامؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے کسی ایک کا بھی تیمم باطل نہ ہوگا، امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اس لیے کہ ان کا اصول یہ ہے کہ "مشاع"[2] شئی کا ہبہ، جس میں تقسیم کا احتمال نہ ہوگا ہو، جائز نہیں ہوتا، اور چونکہ وہ پانی ان میں سے کسی ایک کی بھی مکمل طور پر ملکیت میں نہیں اس لیے اس کی موجودگی اثر انداز نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے اصول کے مطابق اس لیے کہ اگرچہ مشاع کا ہبہ ان ہاں درست ہے اور اُس ہبہ سے دوسرے فرد کی ملکیت بھی ثابت ہو جاتی ہے، لیکن بایں ہمہ وہ پانی اتنا کم ہے کہ اگر وہ سب میں برابر برابر تقسیم کر دیا جائے، تو ان میں سے کسی ایک کے وضو کے لیے بھی کافی نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس کا وجود کالعدم ہوگا، تاہم اگر وہ سب کے سب اس پانی سے کسی ایک شخص کو وضو کرنے کی اجازت دے دیں۔ تو صاحبین کے نزدیک اس کا تیمم باطل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ان سب کا حصہ مل کر ایک شخص کے وضو کے لیے کفایت کر سکتا ہے، لہٰذا پانی پر قدرت ہونے کی بنا پر اس کا تیمم باطل ہو جائے گا، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ یہ ہبہ ہی باطل ہے، اس لیے ان کا اجازت دینا بھی درست نہیں۔

اسی اصول پر الزیادات میں بہت سے مسائل متفرع کیے گئے ہیں: اگر کوئی مسافر بے وضو ہو اور اس کے کپڑے پر بھی ایک درہم سے زیادہ مقدار میں نجاست لگی ہوئی ہو اور اس کے پاس فقط اتنا پانی ہو کہ وہ ان دونوں ضرورتوں میں سے کسی ایک کے لیے کافی ہو سکتا ہے، تو اکثر علماء کے نزدیک وہ وضو کی جگہ تیمم کرے اور پانی کے ساتھ نجاست صاف کرلے۔ حسن بن زیاد امام ابویوسفؒ سے یہ نقل فرماتے ہیں کہ وہ اس کے ساتھ وضو کرے گا، یہی قول حضرت حمادؒ[3] کا ہے؛ وجہ یہ ہے کہ حالت حدث دونوں ناپاکیوں میں زیادہ سخت ناپاکی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ فی الجملہ ناپاک کپڑے کے ساتھ نماز درست ہو جاتی ہے

---

[1] الزیادات کی تشریح کے لیے دیکھیے مقدمہ۔

[2] مشاع سے مراد وہ شئی ہے جو غیر منقسم (Un-divided) ہو اصول فقہ کی رو سے ایسی شئی کا تعرف مختلف فیہ ہوتا ہے۔

[3] استاد امام ابوحنیفہؒ اور ایک نامور تابعی فقیہ و محدث۔

لیکن حالتِ حدث کے ساتھ بالکل نماز جائز نہیں ہوتی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ پانی کو نجاست دھونے پر صرف کرنے سے نمازی دونوں طہارتوں حقیقی و حکمی کا حامل ہو جاتا ہے۔ جبکہ وضو کرنے سے محض ایک طہارت حاصل ہوتی ہے' لہٰذا یہ حالت ایک طہارت کے ساتھ نماز پڑھنے سے افضل ہے، اور اس پر یہ لازم ہوگا کہ وہ پہلے پانی کے ساتھ کپڑے کو دھولے، پھر تیمم کرے؛ اگر اس نے پہلے تیمم کر لیا۔ تو جائز نہ ہوگا، اور اسے تیمم اعادہ کرنا ضروری ہوگا' اس لیے کہ وہ ابھی پانی پر قادر ہے۔ اور اگر اس کے ساتھ اس نے وضو کر لیا، تو تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی۔

اگر اسے نماز کے دوران میں پانی مل گیا، تو اگر اسے پانی آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل حاصل ہوا ہو' تو وہ وضو کر کے از سرِ نو نماز پڑھے گا' یہ ہمارا مسلک ہے، جبکہ اس کے متعلق امام شافعیؒ کے تین اقوال مروی ہیں، ایک قول ہمارے مسلک کے مطابق ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ پانی اس کے قریب کر دیا جائے تاکہ وہ وضو کر کے اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھ سکے۔ تیسرا اور سب سے مشہور قول یہ ہے کہ وہ اپنی نماز جاری رکھے۔ وجہ یہ ہے کہ جس شخص کا نماز شروع کرنا صحیح ہو، تو محض پانی دیکھنے سے اس کی نماز باطل نہیں ہو سکتی، اور یہ ایسے ہی ہے' جیسے کہ کوئی شخص نماز سے فراغت کے بعد پانی دیکھے کیوں کہ محض پانی کا نظر آ جانا کوئی حدث نہیں ہے، جبکہ فی الوقت اسے پانی کی رُویت کے سوا کچھ میسّر نہیں' لہٰذا اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔ پھر چونکہ اس کی نماز باطل نہیں ہوئی' لہٰذا "نماز کی حالت" اسے پانی استعمال کرنے سے روکنے کا باعث ہوگی، بنا بریں وہ معنوی طور پر پانی پر قدرت رکھنے والا نہیں ہوا، اور یہ ایسے ہوگا، کہ جیسے کوئی شخص کنویں کے کنارے پر کھڑا ہو مگر اس کے پاس پانی حاصل کرنے والا کوئی آلہ موجود نہ ہو۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم سے حاصل شدہ طہارت اس حدیث کی رُو سے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، پانی کے ملنے تک محدود ہے' لہٰذا پانی ملتے ہی اس کی طہارت از خود ختم ہو جائے گی، پھر اگر اس نے نماز کو مکمل کر لیا تو وہ بغیر طہارت کے مکمل کرنے والا قرار پائے گا جو جائز نہیں ہے' جس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ تیمم ٹوٹ جانے کی وجہ سے نماز کی حرمت بھی باقی نہیں رہتی۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ "پانی دیکھنا کوئی حدث نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے نماز باطل نہیں ہوتی" تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں۔ کہ آپ کی یہ بات بالکل بجا ہے۔ ہمارے نزدیک بھی پانی دیکھنے سے تیمم باطل نہیں، بلکہ منتہی ہو جاتا ہے' اس لیے کہ تیمم فقط پانی دیکھنے تک محدود ہوتا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی پانی دیکھنے سے تیمم کرنے والا شخص ہمارے نزدیک محدث نہیں ہوتا، بلکہ وہ سابقہ حدث کی بنا پر نماز شروع کرنے کے وقت سے محدث ہو جاتا ہے۔ اِلّا یہ کہ ادا کردہ نماز کے حق میں ضرورت کے تحت اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا، اور جو نماز کہ ابھی مکمل طور پر ادا نہیں ہوئی، اس کے حق میں ایسی کوئی مجبوری نہیں۔ لہٰذا پہلے حدث ہی کا اثر دوبارہ ظاہر ہو جائے گا۔ اور یہ ایسے ہی ہو جائے گا جیسے مستحاضہ (استحاضہ والی عورت) کی نماز کے دوران میں اس نماز کا وقت نکل جائے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ قائم مقام طہارت کے ساتھ نماز مکمل کرنے سے پہلے اصل

طہارت پر قادر ہوگیا ہے، جس سے قائم مقام طہارت کا حکم باطل ہوجاتا ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ مہینوں کے ساتھ عدت گذارنے والی عورت کو حیض شروع ہوجائے۔

اور اگر پانی اسے اس وقت حاصل ہوا کہ جب وہ آخری قعدہ میں تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھ چکا ہو، یا وہ سلام پھیر چکا تھا، لیکن اس پر سجدۂ سہو تھا، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہوجائے گی اور اس پر نماز کو از سر نو ادا کرنا ضروری ہوگا۔ جبکہ (تشہد) امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا تیمم باطل ہوجائے گا، لیکن اس کی نماز تمام ہوجائے گی، یہ مسئلہ بھی ان مسائل میں شامل ہے، جو "اثنا عشری" مسائل کہلاتے ہیں، جن کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر اس حالت میں نمازی کی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جائے جو اگر نماز کے دوران میں ہوتا، تو نماز باطل ہوجاتی، تو ہمارے ائمہ کرامؒ کا اس پر اجماع ہے کہ اس سے اس کی نماز باطل نہیں ہوتی، مثلاً: گفتگو کرنا، قہقہہ مارنا، جان بوجھ کر وضو توڑ دینا، وغیرہ، اور امام شافعیؒ کے نزدیک نماز باطل ہوجاتی ہے، کیونکہ السلام کے ساتھ نماز سے خارج ہونا ہمارے نزدیک تو فرض نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے، جیسا کہ آئندہ ذکر کیا جائیگا بیٹھنے اور جو عمل کہ نمازی کے اختیار سے باہر ہو، وہ امر سماوی سمجھا جاتا ہے، لیکن اگر وہ عمل نماز کے دوران میں پیش آجائے، تو اس سے نماز باطل ہوجاتی ہے۔ تاہم اگر یہ عمل قعدۂ اخیرہ میں بمقدار تشہد بیٹھنے یا سجدۂ سہو ہونے کی صورت میں سلام پھیرنے کے بعد پیش آجائے۔ تو آیا اس سے نماز باطل ہوگی یا نہیں؟ تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نماز باطل ہوجاتی ہے، جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں فرماتے ہیں کہ نماز باطل نہیں ہوتی مثلاً اس حالت میں تیمم کرنے والے کو پانی مل جائے، یا موزوں پر مسح کرنے والے کے مسح کا وقت ختم ہوجائے، یا برہنہ شخص کو کپڑا مل جائے، یا اُمّی (ان پڑھ)[2] کوئی سورۃ سیکھ جائے، یا کسی کے زخم سے خون بہنا بند ہوجائے یا صاحب ترتیب شخص کو اپنی فوت شدہ نماز یاد آجائے، یا نماز جمعہ کے دوران میں عصر کی نماز کا وقت ہوجائے یا مسح کرنے والے کے پاؤں سے موزہ کشادہ ہونے کی بنا پر اس کے کسی اپنے فعل کے بغیر خود بخود اتر جائے یا فجر کی نماز پڑھنے والے کے لیے اسی وقت سورج طلوع ہوجائے۔ یا سر کے اشاروں سے نماز ادا کرنے والا قیام پر قادر ہوجائے یا قاری اپنی جگہ کسی اُمّی (ان پڑھ) کو نائب بنادے یا ایک درہم سے زیادہ مقدار میں نجاست کے ساتھ نماز پڑھنے والے کو جو پانی نہ ملنے کی وجہ سے اس کو دھو نہ سکا ہو، اس حالت میں پانی مل جائے، یا فجر کی قضا پڑھنے والے پر کے لیے اسی حالت میں زوال کا وقت ہوجائے یا اس کی چوٹ ٹھیک ہونے کی بنا پر اس کی جبیرہ زخم سے ساقط ہوجائے ان تمام مسائل کو ترتیب وار اپنی اپنی جگہ بیان کیا گیا ہے۔ یہاں پر ہم نے ان تمام مسائل کو اپنے اسلاف کی اتباع میں جمع کر دیا ہے تاکہ طالب علموں کے لیے یاد کرنا آسان ہو۔

---

[1] عدت کو اگر ایام (حیض) بند ہوجائیں، تو اس کی عدت کا شمار ایام کے بجائے مہینوں سے کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر اس دوران میں اس کے "ایام" شروع ہوجائیں۔ تو مہینوں کے بجائے ایام سے ہی عدت کا شمار کیا جائے گا۔

[2] اُمّی (ان پڑھ) سے مراد اصطلاحی ان پڑھ نہیں، بلکہ اس سے مراد وہ شخص ہے، کہ جسے نماز کی دعائیں اور قرآن کی سورتیں نہ آتی ہوں اگر ایسا شخص خاموش کھڑا رہ کر نماز ادا کر سکتا ہے۔

ہمارے بعض مشائخ یہ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ نمازی کے اپنے فعل کے ساتھ نماز سے نکلنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو فرض ہے، مگر صاحبینؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے ــــ بعض مشائخ نے اس مسئلے کو ایک دوسری طرح بیان کیا ہے، بہرحال صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے نماز مکمل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ یہاں پر نماز کے تمام ارکان ختم ہو جاتے ہیں، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو جب تشہد پڑھنا سکھایا، تو فرمایا تھا:

اذا قلت ھذا او فعلت ھذا فقد تمت صلاتک۔ — جب تو نے یہ کہہ دیا، یا ایسے کر لیا، تو تیری نماز مکمل ہوگئی۔

اور نماز کے مکمل ہونے کے بعد اس کے فاسد ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ اسی لیے سلام پھیرنے، بات چیت کرنے، دانستہ حدث لاحق ہونے اور قہقہہ مار کر ہنسنے وغیرہ سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ یہ حدیث مبارکہ اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ نماز سے اپنے کسی فعل کے ساتھ باہر ہونا فرض نہیں ہے، علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نماز کو مکمل قرار دیا ہے، اور اگر کوئی رکن باقی ہوتا، تو نماز کیسے مکمل ہو سکتی ہے، اسی لیے ہمارا یہ مسلک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا بھی فرض نہیں ہے، اسی طرح لفظ "السلام" کہنا بھی فرض نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر کسی شئی کا کوئی رکن باقی ہو تو اس کا تمام ہونا محال ہوتا ہے، البتہ اگر وہ اس حالت میں قہقہہ مار کر ہنس دے، تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، اس لیے قہقہہ سے نماز ٹوٹنے کی بنیاد "قیام تحریمہ" پر ہے اور وہ ابھی تک برقرار ہے۔ اور جہاں تک نماز کے فاسد ہونے کا تعلق ہے، تو چونکہ اس کی بنیاد حالتِ تحریمہ اور کسی رکن یعنی دونوں کے باقی رہنے پر ہے جبکہ یہاں نماز کا اور کوئی رکن باقی نہیں رہا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، لہٰذا اس کی نماز باطل نہ ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز سے نکلنا نماز ادا کرنے کی ضد ہے۔ کیونکہ نماز سے خارج ہوتا دراصل نماز کو چھوڑنا ہے۔ اور جو شئی کسی شئی کی ضد ہو، وہ اس کی رکن بھلا کیونکر ہو سکتی ہے، مزید برآں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بات چیت کرنے، دانستہ وضو توڑ دینے اور قہقہہ مارنے سے بھی آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے، حالانکہ یہ تمام اشیاء نماز میں حرام اور گناہ ہیں تو بھلا ایسی باتیں فرض کیونکر ہو سکتی ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں ان تمام مسائل کی بنیاد مذکورہ اصول پر نہیں ہے، بلکہ ان کے ہاں نماز کے اپنے وجود سے ہی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نماز فاسد ہے۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ تیمم کرنے والے کو جب پانی مل جائے، تو وہ اس نماز کے حق میں جو اس نے ابھی ادا نہیں کی، سابقہ حدث کی بنا پر محدث (بے طہارت) ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس کو حدث لاحق ہو چکا ہے۔ اور اس کے پاس کوئی ایسی چیز موجود نہ تھی، جو اس کے حدث کو حقیقتاً زائل کر سکے۔ کیونکہ مٹی حقیقت میں ذریعہ طہارت نہیں ہے؛ البتہ ادا شدہ نماز کے حق میں سابق حدث کا حکم اس ضرورت (حرج) کی بنا پر ظاہر نہیں ہوتا کہ مبادا اس پر کئی نمازوں کی قضا کا بوجھ پڑ جائے، جن کے ادا کرنے میں اسے حرج کا سامنا کرنا پڑے گا۔ لہٰذا دفع حرج کی بنا پر اس صورت میں سابقہ حدث کا اعتبار

ساقط ہو جاتا ہے، اور جو نماز ابھی اس نے ادا نہیں کی، اس کے متعلق ایسا کوئی حرج نہیں ہوتا۔ پھر یہ نماز بھی ابھی چونکہ ادا نہیں ہوئی، اس لیے کہ بالاتفاق نماز کی تکبیر تحریمہ ابھی باقی ہے۔ اور اسی طرح نماز کا آخری رکن ادا کرنا بھی ابھی باقی ہے۔ کیونکہ خواہ وہ طویل ہو جائے، مگر وہ ہے تو رکن کے حکم ہی میں جیسے مثلاً قرأت کو اگر لمبا کر دیا جائے۔ بعد ازاں اس میں سابق حدث کا حکم ظاہر ہو گیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا تیمم کے ساتھ نماز شروع کرنا درست نہ تھا، جیسے اگر یہ عارضہ نماز کے وسط میں پیش آ جاتا، تو اس کا یہی حکم ہوتا۔

اسی اصول پر مسح کی مدت کا ختم ہو جانا بھی مبنی ہے، اس لیے کہ اگر اسی وقت اس کے مسح کی مدت ختم ہو جائے تو وہ سابقہ حدث کی بنا پر محدث ہو جائے گا۔ کیونکہ حدث تو پہلے سے ہی موجود ہے، اور اس کی جانب سے کوئی ایسا عمل نہیں پایا گیا، جو حدث کو حقیقتاً پاؤں سے دور کر دے۔ لیکن شریعت نے ادا شدہ نماز کے حق میں سابق حدث کا اعتبار اس لیے نہیں، تاکہ حرج پیش نہ آئے، لہٰذا ادا شدہ نماز کے حق میں طہارت کا ازالہ ثابت نہ ہو گا، لیکن جو نماز ابھی اس نے ادا نہیں کی، اس کی متعلق کوئی حرج پیش نہیں آسکتا، لہٰذا اس کے حق میں سابقہ حدث کا حکم ظاہر ہو جائے گا۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کسی کا موزہ اس کے اپنے عمل کے بغیر ساقط ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اسی طرح اگر کسی زخمی کے زخم سے مسلسل خون بہہ رہا ہو، یا جو شخص اس جیسے کسی اور عذر میں مبتلا ہو، یا نمازی کے کپڑے پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں نجاست لگ جائے اور اس کے پاس اس کو صاف کرنے کے لیے پانی موجود نہ ہو، پھر وہ عین اسی مذکورہ حالت میں پانی کے حصول پر قادر ہو جائے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس کی نجاست کا اس لیے اعتبار نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اس میں حرج پایا جاتا ہے لیکن اس زیر تکمیل نماز میں کوئی حرج نہیں۔ اگر برہنہ شخص کپڑا پالے، یا سر کے اشاروں کی مدد سے نماز پڑھنے والا قیام پر قادر ہو جائے، یا ان پڑھ شخص قرأت سیکھ جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ ستر چھپانا، قیام اور قرأت کرنا ہر اس شخص پر فرض ہے، جو ان کی ادائیگی پر قدرت رکھتا ہو اور بحالت عذر ان فرائض کا سقوط مذکورہ بالا افراد سے ان کے عجز کی بنا پر ہوتا ہے، اور اب ان کا عجز زائل ہو چکا ہے۔ تو مناسب تو یہ تھا کہ جس طرح کسی ایسے مریض پر، جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو، ٹھیک ہونے کے بعد یا بیہوش شخص پر ہوش میں آنے کے بعد فوت شدہ روزوں اور نمازوں کی قضا ضروری ہوتی ہے اسی طرح ان لوگوں پر بھی ان کی تمام گذشتہ نمازوں کی قضا ضروری ہوتی، لیکن چونکہ اس میں حرج (تنگی) کا اندیشہ ہے، اس لیے ان سے ان کی قضا کو ساقط کر دیا گیا ہے، لیکن زیر تکمیل اس نماز کے متعلق کوئی حرج نہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ساقط شدہ نمازیں، زیر نظر نمازوں کی مثال نہیں ہیں، کیونکہ ان تمام مذکورہ صورتوں میں مطلق قدرت نہیں پائی جاتی، جبکہ یہاں نماز کے ایک جزو (حصے) میں نمازی کو مکمل قدرت حاصل ہو گئی ہے، لہٰذا اس کا اعتبار ہو گا۔ یہی حکم صاحب ترتیب شخص کا ہے کہ جب اسے اسی حالت میں کوئی بھولی ہوئی قضاء نماز یاد آ جائے؛ اس لیے کہ اب یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے پہلی نماز ادا کرنے سے قبل دوسری نماز ادا کر لی ہے، مناسب تو یہ تھا کہ اس حالت نسیان میں پڑھی ہوئی تمام نمازیں وہ دوبارہ ادا کرتا، لیکن

حرج (تنگی) کے پیش نظر اس سے ان کی ادائیگی ساقط ہوگئی، وجہ یہ ہے کہ نسیان اکثر پیش آتا رہتا ہے جبکہ اس زیر تکمیل نماز کے حق میں کوئی حرج نہیں؛ اسی طرح اس نمازی کا بھی یہی حکم ہے کہ جس کی چوٹ سے جبیرہ (پٹی وغیرہ) ٹھیک ہونے کے بعد اُتر جائے، اس لئے کہ قدرت رکھنے والے شخص پر اصل جسم کا دھونا واجب ہے، لیکن اس کے عذر کی بنا پر اس سے "دھونا" ساقط ہوگیا تھا، اور اب چونکہ اس کا عذر جاتا رہا۔ لہٰذا مناسب تو یہ تھا کہ وہ تندرست ہونے کے بعد پچھلی تمام نمازیں بھی ادا کرتا، لیکن اس سے یہ نمازیں حرج کی بنا پر ساقط ہوگئیں، مگر اس موجودہ نماز کو، دوران اسی حالت میں زوال کا وقت ہوجائے، تو وہ اس نماز سے ایک اور وجہ کی بنا پر خارج ہوجاتا ہے۔ کیونکہ اور وجہ کی بنا پر خارج ہوجاتا ہے کیونکہ اس پر جو نماز فرض ہوئی تھی وہ کامل تھی۔ مگر اس نے اس وقت جو نماز ادا کی وہ ناقص ہے ان اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہوگی کی بنا پر بخلاف اس صورت، کہ جب مذکورہ نوعیت کا فساد اثنائے نماز میں پیش آجائے اس لئے کہ اس سے نماز کے کسی ایسے اصل جز (حصّے) کا فساد لازم آئے گا جس کے بغیر نماز ہی درست نہیں ہوتی۔ لہٰذا وہ اس جز پر بعد کی نماز کو استوار نہیں کرسکتا۔ اور جہاں تک محولہ حدیث کا تعلق ہے تو ہم اس کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے نماز کے تمام (مکمل) ہونے کا فیصلہ دیا جبکہ ان عوارض کی موجودگی میں تو یہ نماز نماز ہی نہیں رہی، اس لئے کہ حدث لاحق ہوجانے یا نماز کی شرائط میں سے کسی ایک شرط کے نہ پائے جانے کے بعد اصولاً نماز باقی نہیں رہتی، جس کی تفصیل اوپر بیان ہوچکی ہے؛ اسی طرح مکروہ اوقات میں نماز پڑھنا، مذکورہ نص کے تحت نہیں کرتا، اس لئے کہ ان اوقات میں نماز ادا کرنا کسی طرح نقصان سے خالی نہیں، علیٰ ہذا نماز جمعہ کی ادائیگی بھی، ان مطلق دلائل کی بنا پر، جو روزانہ وجوب ظہر کے متقضی ہیں اس حدیث کے تحت داخل نہیں جیسا کہ ابھی ہم نے اوپر بیان کیا۔

یہ حکم تو اس وقت ہے کہ جب نماز میں صحیح پانی مل جائے لیکن اگر نماز کے دوران میں اسے گدھے کا جھوٹا[1] پانی ملے۔ تو وہ اپنی نماز جاری رکھے گا، اس لئے کہ یہ پانی مشکوک ہے، حالانکہ اس کی نماز بالکل صحیح طریقے سے شروع ہوئی ہے، لہٰذا محض شک کی بنا پر اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، بلکہ وہ اپنی نماز جاری رکھے گا، پھر جب وہ نماز سے فارغ ہوجائے، تو وہ اُس پانی کے ساتھ وضو کرکے نماز کو دہرائے، اس لئے کہ اگر یہ پانی فی نفسہ پاک کرنے والا (مطہر) ہوا، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ فی نفسہ مطہر نہیں ہے، تو اس کی نماز درست ہوگی، لہٰذا نماز کے متعلق شک پیدا ہوگیا، بنا بریں اسے احتیاطاً نماز دہرانے کا حکم دیا جاتا ہے۔

اور اگر اسے نماز کے دوران میں "نبیذ تمر" مل جائے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا تیمّم باطل ہوجائے گا، کیونکہ امام صاحب کی رائے میں وہ صحیح پانی کی غیر موجودگی میں اسی کے حکم میں ہے۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کا تیمّم باطل نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس کو کامل طہور نہیں مانتے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک گدھے کے جھوٹے پانی کی طرح وہ پہلے تو تیمّم کے ساتھ اپنی نماز مکمل کرلے، بعد ازاں اُس پانی کے ساتھ

---

[1] پانی کی زیر بحث اقسام پر باب المیاہ میں بحث ہوچکی ہے۔

وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے۔
یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اسے نماز کے دوران میں پانی مل جائے، اور اگر اسے نماز سے فراغت کے بعد پانی ملا، تو اگر نماز کا وقت نکل چکا ہو، تو اس پر بالاتفاق نماز کا اعادہ واجب نہیں۔ (۶۰)
اور کامل فرض " ناقص ادائیگی" سے ادا نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس طرح وہ نماز فجر کی قضا نہیں ہوتی، بلکہ نفل ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ اس وقت نفل نماز جائز ہے اور اسی طرح اگر فجر کی نماز کے دوران میں سورج طلوع ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے وجہ یہ ہے کہ اس پر نماز کی ادائیگی کامل طور پر ضروری تھی، اور ناقص وقت کم تر ہونے کی بنا پر نماز کی ادائیگی کے لئے مناسب گنجائش نہیں رکھتا۔ لہٰذا اس پر نماز ناقص نہیں بلکہ ناقص وقت میں کامل طور پر فرض ہوئی تھی، لیکن جب اس نے نماز کو طلوع آفتاب کے وقت ادا کیا، تو اس نے اسے ناقص طور پر ادا کیا، لہٰذا اس سے فرض کامل طور پر ادا نہیں ہوا۔ بخلاف نماز عصر کے، اس لئے کہ وہاں ناقص وقت اتنی گنجائش رکھتا ہے کہ اس میں نماز عصر ادا کی جا سکتی ہے، لہٰذا اس جگہ نماز کا وجوب بھی ناقص وقت میں ہوا۔ اور اس نے بھی نماز کو ناقص ادا کیا، لہٰذا دونوں میں یہ فرق ہوگا؛ اور اگر اسی حالت میں نمازِ جمعہ کے دوران میں نمازِ عصر کا وقت ہو جائے، تو وہ اس نماز سے اس لئے خارج ہو جاتا کیونکہ روزانہ اصلی طور پر نماز ظہر ہی واجب الادا ہوتی ہے، جس کے وجوب کا علم ہمیں دلائل مطلقہ سے ہوا ہے، جبکہ جمعہ کے دن بعض خصوصی نصوص کی بنا پر جو عقل سے بالاتر ہیں بعض شرائط کے ساتھ اس کی چار رکعتوں کی دو رکعات سے تبدیلی کا اثبات ہوتا ہے؛ اس کی ایک بڑی شرط وقت کا ہونا ہے۔ اور چونکہ وقت کی شرط نماز کی تمام رکعتوں میں یکساں نہیں پائی گئی، لہٰذا یہ ادا شدہ نماز اصل نماز (ظہر) کی جگہ خاص نمازِ (جمعہ) نہیں ہو سکتی، بنا بریں یہ نماز جائز نہ ہوگی۔ تو اس سے ظاہر ہوا کہ اس پر اصل واجب نماز ظہر ہے، لہٰذا اسے ظہر کی نماز ہی ادا کرنا چاہیے۔ بخلاف نماز میں بات چیت کرنے دانستہ وضو خطا کرنے اور قہقہہ مار کر ہنسنے کے اس لئے کہ وہاں نماز میں خرابی ان عوارض کی وجہ سے پیش آئی۔ کیونکہ بنیادی طور پر یہ تمام افعال نماز کو باطل کرنے والے ہیں۔ اور چونکہ یہ افعال نماز کے کسی ایک جزو (حصے) میں پائے گئے ہیں، لہٰذا اس سے نماز کے اس حصے کا فساد لازم آجائے گا لیکن یہ حصہ چونکہ ایک اضافی حصہ ہے، کہ نماز اس کے بغیر بھی ہو سکتی ہے لہٰذا یہاں فساد کا وجود و عدم برابر ہوگا۔ اور فساد فقط اسی حصے تک محدود رہے گا،
اور اگر ابھی نماز کا وقت باقی ہو، تو اس صورت میں بھی اکثر علمائے کرام کے نزدیک یہی حکم ہے، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ زیر نظر صورت میں استحاضہ (عورت) کی طرح نماز کا وقت شرعاً "ادائے نماز" کے قائم مقام ہے، لہٰذا اگر پانی اسے دورانِ وقت میں مل جائے تو یہ گویا ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے اسے نماز کے دوران میں حقیقتاً پانی مل گیا ہو؛ علاوہ ازیں تیمم تو ایک قائم مقام طہارت ہے؛ جب انسان اصل طہارت پر قادر ہو جائے؛ تو قائم مقام (بدل) طہارت از خود ختم ہو جاتی ہے؛ جیسے مثال کے طور پر اگر کوئی قریب المرگ بوڑھا آدمی اپنے متروک روزوں کی جگہ فدیہ دے دے، یا کسی سے حج بدل کرالے بعد از اں اس کی صحت ٹھیک ہو جائے، تو اس پر روزے رکھنا اور خود حج کرنا ضروری ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "جوازِ تیمم" کو پانی کی عدم موجودگی کے

ساتھ مشروط فرمایا ہے، تو جب کسی نے پانی کی عدم موجودگی میں تیمّم کے ساتھ نماز ادا کی، اس نے گویا ایسی طہارت کے ساتھ نماز ادا کی، جو شرعاً معتبر اور درست ہے۔ لہٰذا اس کی نماز درست ہوگی، اسلیے وجوبِ اعادہ کے کوئی معنی نہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ دو آدمی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، جنہوں نے جنابت سے تیمّم کرکے نماز ادا کی تھی، پھر انہیں دورانِ وقت ہی میں پانی مل گیا تھا۔ تو ان میں سے ایک نے نماز کو دہرا لیا تھا، اور دوسرے نے نماز کو نہیں دہرایا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو فرمایا، جس نے نماز کا اعادہ کیا تھا کہ "تمہیں دوہرا اجر ملے گا" اور جس شخص نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا، اس سے فرمایا "تیری نماز تیری جانب سے ادا، یعنی کافی ہوگئی" اور اس حدیث میں لفظ "اجزأ" مستعمل ہوا ہے جس کے معنی کافی ہونے کے ہیں۔ اور یوں یہ ارشادِ نبوی وجوبِ اعادہ کی نفی کرتا ہے اور وہ جو امام مالکؒ نے یہ کہا ہے نہ نماز کے بعد دورانِ وقت پانی کا دستیاب ہونا، نماز کے اندر پانی ملنے کے مترادف ہے، درست نہیں ہے اس لیے کہ یہ بلا ضرورت اور خلافِ حقیقت ہے چنانچہ اگر نماز کے بعد نمازی کو "حدث" لاحق ہوجائے، تو جس طرح اس حدث کا پڑھی ہوئی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اسی طرح اس صورت میں بھی اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا؛ امام مالکؒ کا یہ قول کہ وہ اب اصل طہارت پر قادر ہوگیا ہے، بجا ہے لیکن ایسا اس وقت ہوا ہے، جب وہ قائم مقام طہارت کے ساتھ اپنا مقصد حاصل کرچکا ہے، اور اگر کسی کو اصل شئے پر اس وقت قدرت حاصل ہوجائے جب وہ اس کے "نعم البدل" کے ساتھ اپنا مقصد حاصل کرچکا ہو تو اس سے ادا شدہ مقصد باطل نہیں ٹھہرتا، جیسے مثلاً اگر کوئی عورت "مہینوں" کے ساتھ عدت گذار چکی ہو، تو اسے عدت گذرنے کے بعد "حیض" شروع ہوجائے؛ بخلاف قریب المرگ بوڑھے شخص کے، کہ جب وہ کسی دوسرے شخص سے حج بدل کرانے، یا رمضان المبارک کے روزوں کا فدیہ دینے کے بعد صحتیاب ہوجائے تو اس پر اصل فرض ضروری ہوجاتا ہے اس لیے کہ ان دونوں عبادتوں کا جواز، اس کے حج بیت اللہ اور رمضان المبارک کے روزوں کے رکھنے سے نا امیدی کے ساتھ مشروط ہے۔ تو جب وہ بذاتِ خود ان کی ادائیگی پر قادر ہوگیا، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کی مایوسی کا خیال غلط تھا، لہٰذا اس پر بذاتِ خود ان عبادات کی ادائی ضروری ہوگی۔ جہاں تک تیمّم کے جواز کا تعلق ہے، تو یہ چونکہ پانی کے استعمال سے معذور ہونے کے ساتھ مشروط ہے، اور نماز کے وقت یہ عذر موجود تھا اور پانی اسے نماز کے بعد ملا ہے، لہٰذا اس سے یہ ظاہر ہوا کہ وہ نماز کی ادائی کے وقت پانی کے استعمال پر قادر نہ تھا، تو ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہوا۔

(باب پنجم)

فی الطہارۃ الحقیقیہ

طہارت حقیقیہ کا بیان

طہارت حقیقیہ سے مراد حقیقی نجاست سے طہارت ہے، اس مسئلے پر تین عنوانوں کے تحت گفتگو ہوگی،

ا۔ نجاست کی اقسام؛
ب۔ شرعی طور پر کسی شئی کے نجس ہونے کے لیے نجاست کی مقدار؛
ج۔ نجاست کو دور کرکے پاکی حاصل کرنا۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

فصل اوّل

الانجاس واقسامہا نجاسات اور ان کی قسمیں

(۱) بول و براز وغیرہ ۔ نجاست کی اقسام میں ایک قسم تو وہ ہے، جیسے امام الکرخی نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے، کہ "ہر وہ چیز جو انسانی بدن سے خارج ہوا اور جس کے خروج سے وضو کرنا یا غسل کرنا ضروری قرار پائے، وہ نجس ہے، مثلاً پیشاب، پاخانہ، ودی، مذی، حیض، نفاس اور استحاضہ کا خون، اور بہنے والا خون جو زخم کی جگہ سے نکلے، یا پیپ، اور منہ بھر کر قے، وغیرہ کہ ان تمام اشیاء سے تطہیر (حصول طہارت) ضروری ہو جاتی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ آیۂ وضو کے آخری حصے میں ارشاد فرماتے ہیں؛

وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ۔ — لیکن اللہ تعالیٰ تو یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک و صاف کرے۔

اور غسل جنابت کے متعلق فرمایا؛

وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا[1] — اور اگر تم حالت جنابت میں ہو، تو اچھی طرح پاکی (غسل) کر لیا کرو۔

اور حیض سے غسل کرنے کے متعلق فرمایا؛

وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ[2] — اور اپنی بیویوں سے مقاربت نہ کرو، جب

---

[1] المائدہ - ۶ -

[2] البقرہ - ۲۲۲ -

وہ پاک نہ ہوجائیں۔

اور طہارت ہمیشہ نجاست سے ہوا کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں۔

وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ [1] — اور وہ نبی ناپاک چیزوں کو ان پر حرام ٹھیراتے ہیں۔

اور فطرت سلیم ان تمام اشیا سے کراہیت اور تنفر محسوس کرتی ہے؛ اور اشیا کی حرمت، جو بوجہ احترام [2] نہ ہو ان کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ ان سب اشیا میں "نجس" (پلید) ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے، کیونکہ نجس وہ شئی ہے کہ جو باعث کراہت ہو اور ان سب سے سلیم فطرتیں کراہت محسوس کرتی ہیں۔ اس لیے کہ یہ سب اشیا ریدل کر گندگی اور بدبو کا باعث ہوجاتی ہیں۔

ان سب اشیا کے نجس ہونے میں سب کا اتفاق ہے، ما سوا منی کے اس لیے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ پاک ہے، دلیل وہ اس حدیث ہے، جو ام المومنین حضرت عائشہؓ صدیقہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ

کنت افرك المنی من ثوب رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو یصلی فیه۔ — آپ کی نماز کے دوران میں آپ کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی۔

اس روایت میں واو حالیہ ہے، یعنی کہ نماز پڑھنے کے دوران میں، اور اگر وہ ناپاک ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کپڑے کے ساتھ نماز شروع نہ فرماتے بلکہ اس کپڑے کے ساتھ پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ کرتے، جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان نمازوں کا اعادہ کرنا مروی نہیں۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ "منی تو تھوک کی مانند ہے۔ پس اسے اپنے آپ سے علیحدہ کر دینا چاہیے، خواہ وہ اذخر (گھاس) کے ساتھ ہی ہو"، کہ انہوں نے منی کو "تھوک" کے مشابہ قرار دیا ہے اور تھوک ناپاک نہیں ہے۔ تو اسی طرح منی بھی ناپاک نہ ہوگی اس سے یہ واضح ہوا کہ اس کو دور کرنے کا حکم اس کے پلید ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کے "قابل کراہت" ہونے کی بنا ہے؛ علاوہ ازیں یہ منی معزز انسان کی اصل و بنیاد ہے، لہٰذا اس کا پلید ہونا امر محال ہے، ہمارا استدلال روایات میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت سے ہے کہ وہ ایک مرتبہ کپڑے سے رینٹ دھو رہے تھے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان پر گذر ہوا۔ پوچھا: اے عمار تم کیا کر رہے ہو۔ تو انہوں نے صورت حال بیان کی، اس پر آپ نے فرمایا:

ما نخامتك ودموع عینیك والماء الذی — تمہاری رینٹ، تمہاری آنکھوں کے آنسو اور

---

[1] المائدہ ۵-۲

[2] یہ جملہ آگے بھی کئی مرتبہ دہرایا جائے گا، اس سے مراد انسان ہے۔ کہ گو انسان کی بھی حرمت ہے، مگر انسان کی حرمت اس کے ادب و احترام کی بنا پر ہے، لہٰذا یہ حرمت اس کے نجس ہونے کی دلیل نہیں۔

فی رکوتك الا مواه ۔انما یغسل الثوب من خمس بول و غائط و قیٔ و منی ودم ۔	وہ پانی جو تمہارے گوشہ ہائے چشم میں موجود ہے یہ سب برابر ہیں ۔جبکہ کپڑا تو پانچ اشیا یعنی پیشاب، پاخانے، قیٔ، منی اور خون سے دھویا جاتا ہے ۔

آپؐ نے حضرت عمارؓ کو بتایا کہ کپڑا تو فقط ان ہی اشیا کی بنا پر دھونا چاہیئے، تو لا محالہ جن اشیا کی بنا پر کپڑے کو دھویا جاتا ہے وہ اشیا پلید ہونی چاہئیں، تو اس سے ثابت ہوا کہ منی بھی ناپاک ہے ۔ اسی طرح امّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتی ہیں کہ آپؐ نے ان سے فرمایا:

اذا رأیت المنی فی ثوبك فان کان رطباً فاغسلہ وان کان یابسا فحتیہ ۔	اگر تو اپنے کپڑے پر منی دیکھے، تو اگر وہ گیلی ہو، تو اسے دھو ڈال اور اگر خشک ہو، تو اسے کھرچ دے ۔

اور مطلق امر وجوب پر محمول ہوتا ہے، مگر اس کا وجوب تبھی ہو سکتا ہے کہ جب یہ منی ناپاک ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کے خروج سے دو طہارتوں میں سے بڑی طہارت (غسل) واجب ہوتی ہے اور طہارت ہمیشہ پلیدی سے ہوتی ہے ۔ اور بڑی طہارت کا وجوب اس کے بڑی نجاست ہونے کا بیّن ثبوت ہے ۔ جیسے حیض ونفاس وغیرہ کی پلیدی کا یہی حکم ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ یہ منی اگر ناپاک نہ بھی ہو، تب بھی یہ اس راستے سے گذر کر آتی ہے، کہ جو راستہ ناپاک ہے، لہٰذا اس مجاورت (تعلق) کی بنا پر بھی منی ناپاک قرار پاتی ہے اس کا انسان کی بنیاد ہونا، اس کے ناپاک ہونے کے منافی نہیں، جیسے منی سے جما ہوا خون اور خون کا لوتھڑا وغیرہ ہونا اور جس روایت کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ اس بات پر محمول ہے کہ منی تھوڑی ہوگی، بہرحال اس میں عموم نہیں ہے، اس لیے کہ یہ تو اس وقت (حال) سے حکایت ہے، یا پھر ہم اس کا روایات کے مابین تطبیق دینے کے لیے وہی مفہوم سمجھیں گے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں (کہ یہ ناپاک ہوگی)؛ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اسے تھوک کے مشابہ قرار دینا اس کی ظاہری شکل وصورت کی بنا پر ہے، اس کے حکم کی بنا پر نہیں، اس لیے کہ وہ ظاہری صورت میں تھوک ہی کی مانند نظر آتی ہے؛ اور اذخر (گھاس) کے ساتھ اس کو دور کرنے کا قول اس کے دھونے کے حکم کے منافی نہیں ہے، اس لیے یہ احتمال ہے کہ انہوں نے پہلے اسے کپڑے سے اذخر کیساتھ دور کرنے کا حکم دیا ہو، تاکہ وہ کپڑے میں پھیل نہ جائے، کہ اس کا دھونا ہی مشکل ہو جائے اور بعد ازاں دھونے کا حکم دیا ہو ۔

وہ خون جو زخم کے سرے پر موجود ہو، یا وہ قیٔ جو منہ بھر کر نہ ہو، تو اس کے متعلق امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ ناپاک نہیں ہیں ۔ الکرخی کے بیان پر قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے ۔ اس لیے کہ ان کے خروج سے وضو واجب نہیں ہوتا؛ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ ناپاک ہیں ۔ وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ وہ بہنے والے خون کا حصہ ہے ۔ اور بہنے والا خون (الدم المسفوح) اپنے تمام اجزا سمیت نجس ہوگا ۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ فی نفسہٖ بہنے والا خون نہیں ہے ۔ اور شریعت کی رُو سے محض بہنے والا خون ہی نجس ہے ۔ جیساکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗۤ اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ [۱]

کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں، میں ان میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے حرام نہیں پاتا، بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو، یا بہتا ہوا خون ہو، یا سور کا گوشت ہو، کہ یہ سب ناپاک ہیں۔

اور رجس ناپاک شئی کو کہتے ہیں۔ تو اس آیت سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان اشیا کے علاوہ کوئی اور شئی حرام نہیں ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی اور شئی نجس بھی نہ ہو، وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی اور شئی نجس ہوگی تو وہ لازم حرام بھی ہوگی۔ اور یہ بات ظاہر آیت کے خلاف ہے؛ دوسرا استدلال اس آیت سے اس طرح ہے کہ اس آیت میں غیر مذکورا اشیا کی نفی اور مذکورا اشیا کی حرمت کا اثبات کیا گیا ہے، اور اس حرمت کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ اشیا نجس ہیں۔ اور اگر ان مذکورہ اشیا کے علاوہ کوئی اور شئی بھی نجس ہوتی، تو وہ حرام بھی ہوتی، اس لیئے کہ اس میں حرمت کی وجہ موجود ہے، اور یہ بات نص قرآن کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ آیت کا مقتضا یہ ہے کہ ان اشیا کے علاوہ کوئی اور شئی حرام نہ ہو۔

ہمارے نزدیک کھٹملوں اور پسّوؤں کا خون ناپاک نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر ان کا خون کم مقدار والے پانی میں گرجائے، تو اس سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اگر ان کا خون کپڑے کو ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائے۔ تو اس سے نماز کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب اشیا ناپاک ہیں، لیکن ضرورت کے تحت وہ کپڑے میں قابلِ درگذر ہیں۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی حسبِ ذیل آیت ہے۔

حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَالدَّمُ [۲] حرام کیا گیا ہے تم پر مردار اور خون

کہ اس میں بلا کسی تمیز ہر قسم کے خون کی حرمت کا ذکر ہے، اور اس میں بہتے یا غیر بہتے ہوئے خون میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اور وہ حرمت جو اس احترام کی بنا پر نہ ہو وہ اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی مذکورہ آیت؛

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا الی آخر الآیۃ سے دو طرح سے ہے، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے علاوہ ازیں اس لیئے کہ ان سے کپڑوں اور برتنوں کو بچانا بہت مشکل ہوتا ہے، اور اگر انہیں ناپاک قرار دیا جائے، تو اس سے لوگوں کو بڑی تکلیف (حرج) کا سامنا کرنا پڑے گا اور یہ بات از روئے نص شریعت ممنوع ہے۔ ان دونوں دلیلوں سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ قرآن مجید میں مطلق الدم (خون) سے مراد مقید (مخصوص) یعنی دم مسفوح (بہنے والا خون) ہے۔

اور چھپکلیوں کا خون ناپاک ہوتا ہے، اس لیئے کہ وہ خون بھی بہنے والا ہے۔ اور اسی طرح باقی تمام جانوروں کا بہنے والا خون بھی ناپاک ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، بلکہ جانوروں کے خون کا ناپاک ہونا

---

[۱] الانعام - ۱۴۵

[۲] المائدہ - ۳

تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ جب انسان جیسے معزز حیوان کا خون ناپاک ہے۔ تو دوسرے جانوروں کا تو بدرجۂ اولیٰ نجس ہوگا۔

جہاں تک مچھلی کے خون کا تعلق ہے، تو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ ناپاک ہے۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ انکی دلیل دوسرے جانوروں کے خون پر قیاس ہے؛ مگر امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مچھلی کا خون پاک ہوتا ہے۔ اس لیئے کہ امت کا خون سمیت مچھلی کے مباح (حلال) ہونے پر اجماع ہے، اور اگر وہ ناپاک ہوتا تو خون سمیت مچھلی کا تناول کرنا کبھی جائز نہ ہوتا؛ علاوہ ازیں وہ حقیقت میں خون نہیں ہے، بلکہ وہ تو پانی ہے۔ کہ جس نے خون کی رنگت اختیار کر لی ہے (یعنی اس کا خون پتلا ہوتا ہے) وجہ یہ ہے کہ خون والا جانور پانی میں زندہ نہیں رہ سکتا۔

اور وہ خون جو رگوں اور گوشت میں ذبح کرنے کے بعد باقی رہ جاتا ہے، وہ پاک ہے، کیونکہ وہ بہنے والا خون نہیں ہے۔ اسی لیئے اسے گوشت کے ساتھ تناول کرنا جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ کھانے کے لیے تو مباح ہے اگر کپڑے پر لگ جائے، تو مباح نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ کھانے کے معاملے میں اس سے بچنا مشکل ہے۔

(۲) وہ نجاستیں جو دیگر جانوروں کے بدن سے خارج ہوتی ہیں۔ مثلاً پیشاب اور گوبر وغیرہ تو وہ بھی بعض ائمہ کے اتفاق اور بعض کے اختلاف کے ساتھ ناپاک ہیں۔

جہاں تک جانوروں کے پیشاب کا تعلق ہے، تو اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان کا پیشاب ناپاک ہوتا ہے۔ اور حلال جانوروں کا پیشاب امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناپاک اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ کے مسلک کے مطابق اگر ان کا پیشاب قلیل پانی میں بھی گر جائے۔ تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا، تاوقتیکہ وہ پانی پر غالب نہ ہو جائے۔ امام محمدؒ کی دلیل وہ روایت ہے کہ جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلۂ عرینہ[1] کے لوگوں کے لیے صدقہ کے اونٹوں کا پیشاب اور دودھ (بطور دوا) پینا جائز قرار دیا تھا۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود ارشاد مبارک ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے کسی حرام شئی میں کوئی شفا نہیں رکھی" اسی طرح فرمان نبوی ہے ؛ لیس فی الرجس شفاء (کسی ناپاک شئی میں شفا نہیں) تو اس سے واضح ہوا کہ وہ پاک ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال حدیث عمارؓ سے ہے؛ جس میں آپؐ نے پانچ اشیاء سے کپڑا دھونے کا حکم دیا جن میں سے ایک شئی علی الاطلاق پیشاب بھی ہے، اور آپ نے پیشاب میں کوئی فرق نہیں کیا؛ اسی طرح فرمان نبوی ہے:

استنزهوا عن البول فان عامة پیشاب سے بچو، اس لیئے کہ عام طور پر عذاب

---

[1] بنو عرینہ (بنو عقیل کی ایک شاخ) عرب کا ایک بدو قبیلہ تھا، یہ لوگ مدینہ منورہ آئے تو آپ نے ان کی خوب آؤ بھگت کی۔ ان کے لیئے عام چندہ کیا اور ہر طرح اعزاز کیا۔ روایات کے مطابق یہ لوگ ایک پیٹ کی مرض میں مبتلا تھے، آپ نے انہیں صدقہ کے اونٹوں کا دودھ اور ان کا پیشاب (بطور دوا) پینے کا حکم دیا، چند ہی دنوں میں یہ لوگ ٹھیک ہو گئے، مگر انہوں نے بدعہدی کی؛ جس کی انہیں سزا بھی ملی۔

عذاب القبر منہ؛ قبر اسی کی بنا پر ہوتا ہے۔

یہاں بھی آپؐ نے پیشاب میں کوئی تخصیص نہیں کی۔ اور فرمان باری تعالیٰ: وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ[1] (اور حضورؐ ان پر گندی چیزوں کو حرام کریں گے) سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے؛ علاوہ ازیں فطرت سلیمہ عام طور پر اس کی گندگی سے کراہت محسوس کرتی ہے اور اگر کسی شئ کی حرمت بوجہ احترام نہ ہو تو وہ شرعًا اس کی نجاست کی دلیل ہوتی ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ پیشاب میں نجاست کا مفہوم یعنی طبعًا اس سے کراہت کا ہونا پایا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ بگڑ کر بدبودار ہو جاتا ہے۔ لہٰذا حلال جانوروں کا پیشاب بھی حکم میں ان کے گوبر اور حرام جانوروں کے پیشاب کی مانند ہوگا۔ جہاں تک محوّلہ بالا حدیث کا تعلق ہے، تو حضرت قتادہؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے بنو عرینہ کو محض دودھ پینے کا حکم دیا تھا، ان کے پیشاب نہیں، لہٰذا اس سے دلیل قائم کرنا درست نہیں؛ علاوہ ازیں اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی معلوم ہوا ہو، کہ ان کی بیماری کی شفا اسی میں ہے۔ اور بطور دوا کسی حرام شئ کا استعمال جائز ہے، بشرطیکہ اس کے ساتھ شفا حاصل ہونے کا یقین ہو، جیسے کہ سخت بھوک کے وقت مردار کھانا اور سخت پیاس کے وقت شراب پینا یا کسی دوسرے کو کھلانا لیکن اس وقت حرام شئ کا بطور دوا استعمال ناجائز ہوتا ہے کہ جب اس سے شفا حاصل ہونے کا یقین نہ ہو۔ پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بطور دوا حلال جانوروں کے پیشاب کا پینا، مذکورہ حدیث عرینین کی بنا پر جائز ہے مگر امام ابو حنیفہ کے نزدیک حرام ہے۔ کیونکہ ایسی حرام شئ بطورِ دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ کہ جس سے حصول شفا کا یقین نہ ہو؛ اسی طرح ہر وہ شئ بطور دوا استعمال کرنا حرام ہے کہ جس میں شفا کا ہونا عقل سے بعید ہو؛ اور اطبا کے ہاں پیشاب میں کوئی شفا نہیں۔ کوئی مذکورہ بالا حدیث کی یہ تاویل کی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تھا کہ ان لوگوں کی شفا خاص طور پر اسی میں ہے۔ واللہ اعلم۔

اور جانوروں کا گوبر اور لید اکثر علما کے نزدیک نجس ہیں، مگر امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ حلال جانوروں کا گوبر پاک ہے، یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ نوجوان صحابہ کرامؓ اپنے گھروں اور سفر میں کھیلتے ہوئے الجلۃ یعنی خشک مینگنی کو ایک دوسرے کی جانب پھینکتے تھے" اگر وہ ناپاک ہوتیں تو وہ ان کو کبھی ہاتھ نہ لگاتے۔ امام مالکؒ نے اس کی ایک اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ اہل مدینہ اسے اپنے ایندھن کے طور پر لکڑی کی طرح استعمال کرتے ہیں۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے استنجا کے لیے پتھر طلب فرمائے۔ تو انہوں نے دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا لا دیا۔ آپ نے پتھر تو لے لئے مگر لید کو پھینک دیا اور فرمایا یہ رکس، یعنی ناپاک ہے، علاوہ ازیں اس میں نجاست کا مفہوم یعنی طبائع سلیمہ کے ہاں اس کا قابل کراہت ہونا پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ بدبو اور گندگی سے عبارت ہے اور اس سے بچاؤ کیا جا سکتا ہے، لہٰذا وہ ناپاک ہوگا۔

(۳) بعض پرندوں کی بیٹ، مثلاً مرغی، بطخ بھی ناپاک ہے؛ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ پرندوں کی دو اقسام

---

[1] الاعراف: ۱۵۷۔

ہیں : ایک قسم وہ ہے جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتے اور دوسری قسم وہ ہے۔ جو ہوا میں بیٹ کرتی ہے؛ قسم اول یعنی وہ پرندے جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتے، مثلاً مرغی، بطخ وغیرہ تو ان کی بیٹ ناپاک ہوتی ہے، کیوں کہ اس میں نجاست کا مفہوم، یعنی اس کا قابلِ کراہت اور اس کا گندہ اور بدبودار ہونا پایا جاتا ہے، لہٰذا وہ انسانوں کے پاخانے کی مانند قرار پاتا ہے۔ مرغابی کے متعلق امام ابوحنیفہؒ سے دو روایات ملتی ہیں۔ امام ابویوسفؒ کی روایت یہ ہے کہ اس کی بیٹ ناپاک نہیں ہے اور حسن کی یہ ہے کہ وہ پلید ہے؛ قسم ثانی یعنی وہ پرندے جو ہوا میں بیٹ کرتے ہیں، ان کی پھر دو اقسام ہیں: ایک قسم حلال پرندوں پر مشتمل ہے، جیسے کبوتر، چڑیا اور عقعق (کوّے کی شکل کا ایک پرندہ) وغیرہ۔ تو ان کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناپاک ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ طبعاً ان میں بھی گندگی کا مفہوم پایا جاتا ہے، لہٰذا وہ حکم میں گوبر اور پاخانے ہی کی طرح ہیں، ہمارا استدلال اجماعِ امت سے ہے؛ وہ اس طرح تمام مسلمان مسجدالحرام اور دیگر جامع مساجد میں کبوتروں کے رکھنے پر متفق ہیں، حالانکہ سب لوگوں کو یہ معلوم ہے کہ یہ پرندے ہوا میں بیٹ کرتے ہیں، اگر ان کی بیٹ ناپاک ہوتی، تو تمام مسلمان ایسا ہرگز نہ کرتے، جبکہ مسجدوں کو پاک وصاف رکھنے کا حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ [1]

تم دونوں (ابراہیمؑ واسماعیلؑ) میرے گھر کو طواف کرنے والوں کے لیے پاک وصاف رکھو۔

اور مروی ہے کہ ایک بار حضرت عبداللہ بن عمرؓ پر ایک کبوتر نے بیٹ کر دی تو انہوں نے اسے پونچھ ڈالا اور پھر نماز ادا فرمائی۔ اسی طرح حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے اسی طرح کی ایک روایت چڑیا کے متعلق ملتی ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ محض کسی کی طبعی حالت اس کے ناپاک ہونے کی دلیل نہیں ہوتی تاوقتیکہ اس سے بگڑ کر بدبو اور گندی ہوا پیدا ہونے کا امکان نہ ہو جس کو سلیم طبائع ناپسند کریں۔ اور یہ بات یہاں معدوم ہے؛ اور اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کرلیں، تب بھی یہ حقیقت ہے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ پرندے ہوا میں بیٹ کرتے ہیں، لہٰذا ان سے کپڑوں اور برتنوں کو بچانا ناممکن ہوتا ہے۔ لہٰذا نظریۂ ضرورت کے تحت اس کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، جیسے کھٹمل اور پسوؤں کا خون قابلِ معافی ہوتا ہے۔ امام مالکؒ نے اس مسئلے میں ان کے پاک ہونے پر امت کا اجماع نقل کیا ہے، اور یہ ایسی بات ہے کہ جسے جھٹلایا نہیں جا سکتا۔ اس لیے اگر قوی اجماع ثابت نہ بھی کیا جا سکے تو فعلی اجماع تو لازماً موجود ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور وہ پرندے جو حرام گوشت والے ہیں، مثلاً شکرا، باز اور چیل وغیرہ تو ان کی بیٹ امام

---

[1] البقرہ - ۱۲۵۔

ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پاک اور امام محمدؒ کے نزدیک سخت ناپاک (نجاست غلیظہ) ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے، کہ اس میں نجاست کا مفہوم پایا جاتا ہے، یعنی انکی بیٹ بگڑ کر بدبو دینے اور ہوا کو گندہ کرنے کا باعث بنتی ہے، لہٰذا ان کی بیٹ حرام جانوروں کے فضلہ کے مانند ناپاک ہوگی۔ اور چونکہ یہ پرندے جنگلی ہیں، اس لیئے عام لوگوں کے ساتھ مخالطت نہ ہونے کے باعث ان کی بیٹ کی نجاست کو ساقط کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ یہ پرندے چٹانوں اور جنگلوں میں رہتے ہیں، بخلاف کبوتر وغیرہ کے (جو شہروں میں بھی رہتے ہیں) امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ دونوں کا استدلال یہ ہے کہ یہاں بھی ضرورت موجود ہے کیونکہ یہ پرندے بھی ہوا میں بیٹ کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کی بیٹ سے کپڑوں اور برتنوں کو بچانا ممکن نہیں ہے، اسی طرح ان کا عوام کے ساتھ اختلاط بھی ثابت ہے، بخلاف مرغی اور بطخ کے' اس لیئے کہ یہ دونوں ہوا میں بیٹ نہیں کرتے' لہٰذا ان کی بیٹ سے بچنا ممکن ہے۔

اور چوہے کا فضلہ ناپاک ہے، اس لیے کہ وہ بگڑ کر گندگی اور بدبودار ہو جاتا ہے' البتہ اس کپڑے کے متعلق اختلاف ہے، جسے اس کا پیشاب لگ جائے۔ بلخ کے بعض مشائخ سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ واقعہ ان کے ساتھ پیش آئے، تو وہ اس کپڑے کو ضرور دھوئیں گے" ان سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اسے دھوئے بغیر نماز پڑھ لے، تو اس کا کیا حکم ہے، تو انہوں نے کہا کہ میں اس کو نماز کے اعادے کا حکم نہیں دیتا۔

اور چمگادڑوں کا پیشاب اور ان کی بیٹ ناپاک نہیں ہے' اس لیئے کہ اس سے کپڑوں اور برتنوں کا بچانا مشکل ہے۔ کیونکہ وہ فضا میں ہی پیشاب کر دیتے ہیں اور یہ گویا اڑنے والا چوہا ہے، جو اڑتے ہوئے پیشاب کر دیتا ہے۔

(۴) بہتے خون والا مردار جانور بھی اسی زمرے میں شامل ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مردار جانوروں کی دو اقسام ہیں: ایسے مردار جانور جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا اور ثانیاً بہتے خون والا مردار جانور (۲) وہ مردار جانور کہ جس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا مثلاً مکھی، بچھو، بھڑ، کیکڑا وغیرہ۔ یہ جانور ہمارے نزدیک نجس نہیں ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اور بھڑ کے سوا تمام جانور ناپاک ہیں، جبکہ ان دونوں کے متعلق ان سے دو قول مروی ہیں۔ ان کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ؛

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ [1] — تم پر حرام کیا گیا ہے' مردار جانور۔

ہے، کیونکہ کسی شئی کی حرمت جو اس کے احترام پر مبنی نہ ہو' اس کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے' ہمارا استدلال حضرت سلیمان فارسیؓ سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

موت کل حیوان لیس له سائلة فی الماء لا ینجسه — ہر وہ جانور جس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا اس کا مرنا پانی کو فاسد (خراب) نہیں کرتا۔

یہ روایت اس باب میں نص صریح ہے اور اسی طرح حضرت ابو سعید الخدریؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا؛

---

[1] المائدہ۔ ۳۔

اذا وقع الذباب فی اناء احدکم فامقلوه فان فی احد جناحیه داء و فی الآخر دواء، وھو یقدم الداء علی الدواء۔

جب تم میں سے کسی ایک کے برتن میں مکھی گر جائے، تو تم اس کو اس میں ڈبکی لگواؤ اور پھر اسکو اس سے باہر نکال دو، اس لیے کہ اس کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں شفا ہوتی ہے اور وہ بیماری والے پر کو شفا والے پر پر مقدم رکھتی ہے۔

اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مکھی کو اپنی کمزور طبیعت کی بنا پر اگر کھانے میں غوطہ دیا جائے وہ مر جاتی ہے، تو مکھی کو غوطہ دینے کا حکم مال کے اتلاف کے مترادف ہوگا۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مال کے ضیاع سے منع کیا ہے۔ لہٰذا مال کے ضائع ہونے کا مسئلہ مذکورہ حدیث سے منہدم ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں تناقض پایا جائے۔ علاوہ ازیں اگر ہم مکھی کے ناپاک ہونے کا حکم دیں، تو اس سے لوگوں کو بڑی مشکل کا سامنا کرنا پڑے گا، اس لیے کہ برتنوں کو اس سے بچانا بے حد مشکل ہوگا، تو اس بنا پر اس کا مرنا ایسے ہوگا، جیسے کہ سرکے میں پیدا ہونے والے کیڑے کا سرکہ ہی میں مرجانا (کہ اس سے سرکہ پلید نہیں ہوتا)، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نص قرآنی (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ...) مجبوری اور حرج والی جگہوں کو شامل نہیں ہے، جب کہ مچھلی اور ٹڈی کو مذکورہ نص سے پہلے ہی سے علیحدہ کیا جا چکا ہے کہ یہ دونوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق دو مردہ جانور ہیں (مگر پھر بھی ان کو حلال قرار دیا گیا ہے)، اور ان کے اس اختصاص کی وجہ ان دونوں میں بہنے والے خون کا نہ ہونا ہے۔ یہی خصوصیت یہاں بھی موجود ہے۔

اور ایسے جانور جن میں بہنے والا خون پایا جاتا ہے، تو ان کے ایسے اجزاء کے متعلق کوئی اختلاف نہیں کہ جن میں خون ہوتا ہے۔ مثلاً گوشت، چربی اور کھال وغیرہ۔ کہ ان کے یہ اجزاء ناپاک ہیں، کیونکہ ان اجزاء میں بہنے والا خون، پوری طرح شامل ہوتا ہے، اور ایسے اجزاء کہ جن میں خون نہیں ہوتا، تو اگر وہ اجزاء ٹھوس ہوں، مثلاً سینگ، ہڈی، دانت، کھر، ناخن پھٹے ہوئے کھر[1] بال، اون پٹھے اور سخت ٹھوس نافہ مشک تو یہ سب چیزیں ہمارے نزدیک ناپاک نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام مردہ اجسام اور ان کے اجزاء ناپاک ہیں۔ اس لیے کہ قرآنی حکم حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ .... کے ظاہر کا یہی تقاضہ ہے اور کسی شئی کی حرمت جو اس کے احترام کی بنا پر نہ ہو، اس کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ ہمارے ائمہ کرام نے ان اشیاء کا جواز طہارت دو طرح ثابت کیا ہے: اولاً اس طرح کہ یہ اشیا سرے سے میتہ ہی نہیں۔ اس لیے کہ "میتہ" شریعت کی اصطلاح میں اسے کہتے ہیں کہ جس کی ازخود، یا کسی غیر شرعی عمل کے ذریعے جان نکل جائے۔ اور ان اشیاء میں سرے سے ہی کوئی جان (حیات) نہیں ہوتی۔ لہٰذا یا اشیاء میتہ (مردار) کا مصداق نہ ہوں گی اور ثانیاً یہ کہ مردار اشیاء کی نجاست ان کی ذاتی نجاست کی بنا پر نہیں ہوتی

---

[1] یہاں دو مرتبہ کھر کے الفاظ دہرائے گئے ہیں۔ اول الذکر الظلف ہے جو گھوڑے وغیرہ کے لیے مستعمل ہوتا ہے جب کہ کھر پھٹے ہوئے نہیں ہوتے، جب کہ مؤخر الذکر الظلف ہے۔ جو گھوڑے کے علاوہ دیگر جانوروں کے کھروں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ کافہم

بلکہ اس لیے ہوتی ہے کہ ان اشیاء میں بہنے والا خون اور ناپاک رطوبتیں پائی جاتی ہیں۔ اور یہ دونوں باتیں ان اشیاء میں موجود نہیں۔

اور اسی طرح ہر وہ چیز جو مذکورہ جانداروں سے ان کی زندگی میں ہی جدا کی گئی ہو، تو اگر اس میں خون دوڑتا ہو جیسے "ہاتھ"، کان اور ناک وغیرہ۔ تو ایسی اشیاء بالاجماع حرام ہیں، اور اگر ان میں خون نہ ہو، جیسے بال، اون اور ناخن وغیرہ تو ان کے متعلق اختلاف ہے؛ اور رہا مائع نافۂ مشک اور دودھ۔ تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پاک اور امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ کے نزدیک ناپاک ہیں۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دودھ اگرچہ فی نفسہ پاک ہے۔ مگر ناپاک شئی کے قرب کی بناء پر وہ ناپاک ہو جاتا ہے، اور امام ابوحنیفہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

وَاِنَّ لَكُمْ فِي الْاَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيْكُمْ مِّمَّا فِيْ بُطُوْنِهٖ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَّدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشّٰرِبِيْنَ [1]

اور تمہارے لیے چار پایوں میں بھی (مقام) عبرت (وغور) ہے کہ ان کے پیٹوں میں جو گوبر اور لہو ہے، اس سے ہم تم کو خالص دودھ پلاتے ہیں، جو پینے والوں کے لیے خوشگوار ہے۔

سے ہے کہ اس میں دودھ کے لیے علی الاطلاق وصف کے طور پر اس کا خالص ہونا اور خون اور گوبر کے درمیان سے اس کا نکالا جانا بیان کیا گیا ہے، جو اسکے پاک ہونے کی علامت ہے اسی طرح اس آیت سے، جو اللہ تعالیٰ کی نعمت کے اظہار کے طور پر آئی ہے، اس کا نعمت خداوندی ہونا ثابت ہوتا ہے، جو اس کے پاک ہونے کی دلیل ہے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ نجس اشیاء کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتا، اس لیے کہ مخلوط ہونے کے بعد اس کا "خالص ہونا" کہاں باقی رہتا ہے۔

ہم نے اوپر جو حکم "میتہ" (مردار) کے ان اجزاء کے متعلق بیان کیا ہے۔ جن میں خون نہیں ہے، تو اس سے مراد آدمی اور خنزیر کے علاوہ دوسرے حیوانات ہیں، جہاں تک ان دونوں کے حکم کا تعلق ہے۔ تو انسان کے متعلق ہمارے ائمہ کرامؒ سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق انسان کے تمام اجزاء ناپاک ہیں اور اگر ان کا وزن ایک درہم کے وزن، یا حسب حال درہم کی چوڑائی کے مطابق اس کی چوڑائی ہو۔ تو نہ اس کا فروخت کرنا جائز ہے اور نہ ہی ان کے ساتھ نماز ادا کرنا درست ہے اور اگر یہ اجزا تھوڑے پانی میں گر جائیں تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور دوسری روایت کے مطابق آدمی کے اجزاء پاک ہیں۔ اور یہی قول درست ہے۔ اس لیے کہ ان میں کوئی خون نہیں پایا جاتا۔ اور اصل ناپاکی تو خون کی ہی ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ بات بھی ناممکن ہے کہ کتے کے تو یہ اجزاء پاک ہوں اور آدمی کے ناپاک ہوں۔ ہاں البتہ ان اجزاء کا بیچنا اور ان سے فائدہ اٹھانا۔ انسان کے احترام کی بناء پر جائز

---

[1] النحل-۶۶۔

نہیں ہے۔ جیسے مثلاً اگر گندم یا جو کے ساتھ کسی آدمی کا کوئی دانت پس جائے، تو اس آٹے سے جو روٹی بنائی جائے گی۔ اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، اس کے ناپاک ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کے ادب و احترام کی بنا پر۔ تاکہ کوئی شخص انسان کے اجزاء کو کھانے والا۔ قرار نہ پائے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور جہاں تک خنزیر کا تعلق ہے۔ تو امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ وہ نجس العین (ذاتی طور پر پلید) ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اس کا وصف "رجس" پلید ہونا بیان کیا ہے۔ لہٰذا اس کے بالوں اور اس کے دیگر تمام اعضاء کا استعمال جائز نہ ہوگا۔ الا یہ کہ انہوں نے ستالی سے سلائی کرنے والوں کے لیے اس کے بالوں کا بوجہ ضرورت، جواز بیان کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے ایک "غیر روایت الاصول" کے مطابق یہ نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک ان کا استعمال بوجہ نص، مکروہ ہے، بہر حال تمام روایات کی رو سے ان کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر خنزیر کا کوئی بال قلیل پانی میں گر جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک جب تک اس کے بال دوسرے جانوروں کے بالوں کی طرح پانی پر غالب نہ ہو جائیں، اس وقت تک پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ ہمارے ائمہ کرام کی ایک "غیر روایۃ الاصول" کے مطابق اس کے مذکورہ اجزاء پاک ہیں۔ کیونکہ ان میں خون نہیں ہوتا۔ اور صحیح یہ ہے کہ وہ ناپاک ہیں۔ اس لیے کہ خنزیر کے اجزاء کی نجاست اس لیے نہیں کہ ان میں خون یا رطوبت ہوتی ہے، بلکہ اس کے اجزاء کی نجاست تو اس کی ذاتی نجاست کی بناء پر ہوتی ہے۔

اور جہاں تک کتے کا تعلق ہے۔ تو اس کے متعلق سب سے پہلے یہ نکتہ وضاحت طلب ہے کہ آیا وہ فی نفسہ نجس (نجس العین) ہے، یا نہیں۔ ہمارے مشائخ کی آراء اس میں مختلف ہیں۔ جن حضرات نے اس کو "نجس العین" قرار دیا ہے انہوں نے اس کو خنزیر کے ساتھ شامل کیا ہے تو اس صورت میں اس کا حکم وہی ہے۔ جو خنازیر کا ہے۔

اور جنہوں نے اسے "نجس العین" قرار نہیں دیا۔ انہوں نے اسے خنزیر کے علاوہ دوسرے جانوروں کی طرح قرار دیا ہے۔ اور یہی قول درست ہے، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

⑤ کتے اور خنزیر کا جھوٹا پانی: اکثر علماء کے نزدیک یہ بھی ناپاک ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جھوٹے پانی کی چار اقسام ہیں۔

(ا) پہلی قسم وہ ہے جو بلا کراہت سب کے نزدیک پاک و طاہر ہے۔

(ب) دوسری قسم وہ ہے کہ جس کی طہارت اور نجاست کے متعلق اختلاف ہے۔

(ج) تیسری قسم مکروہ ہے۔

(د) قسم چہارم مشکوک پانی پر مشتمل ہے بتفصیل حسب ذیل ہے۔

(ا) وہ جھوٹا پانی جس کی طہارت متفق علیہ ہے آدمی کا جھوٹا پانی ہے، خواہ وہ آدمی مسلمان ہو یا کافر، بچہ ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت، پاک ہو یا ناپاک، حائضہ ہو یا جنبی مرد، ہاں البتہ اگر کوئی شخص شراب پی رہا ہو، تو اس کا جھوٹا ناپاک ہوگا، جیسے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ کے پاس

دودھ کا ایک پیالہ لایا گیا۔ آپؐ نے اس میں سے کچھ حصہ پی کر بقیہ اپنی داہنی جانب بیٹھے ہوئے اعرابی (بدو) کو عنایت فرما دیا۔ پھر اس نے حضرت ابوبکرؓ کو وہ پیالہ دیا۔ تو انہوں نے اس میں سے پیا۔ اسی طرح روایت ہے کہ "ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے حالت حیض میں ایک برتن سے پانی پیا۔ پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی برتن سے وہیں منہ رکھ کر پانی نوش فرمایا۔ جہاں سے ام المؤمنینؓ نے نوش کیا تھا؛ علاوہ ازیں انسان کا جھوٹا اس کے گوشت سے مخلوط ہو کر برآمد ہوتا ہے۔ اور انسان کا گوشت پاک ہے، لہٰذا اس کا جھوٹا پانی بھی پاک ہوگا، ہاں البتہ اگر کوئی شخص شراب پی رہا ہو، تو اس حالت میں چونکہ اس کا منہ شراب کی نجاست کے ساتھ نجس ہوتا ہے، لہٰذا اس حالت میں اس کا جھوٹا پانی ناپاک ہوگا۔ بقول بعض یہ حکم اس وقت ہے کہ جب وہ شراب پینے کے فوری بعد پانی پیے اور اگر اتنی دیر توقف کرے، اس نے پانی پیا، کہ جتنی دیر میں وہ تین مرتبہ تھوک نگل لیتا ہو، تو اس کا جھوٹا پانی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پاک ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ناپاک، اس مسئلہ کی بنیاد دو اصولی باتوں پر ہے: پہلی بات یہ ہے کہ آیا پانی کے علاوہ دیگر مائع اشیاء سے، کپڑے یا جسم پر سے نجاست کا ازالہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں — دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ برتن تین مرتبہ دھونے سے ہی پاک ہوتے ہیں۔ یا کم و بیش سے۔ امام ابو یوسفؒ ان دونوں مسائل میں سے پہلے مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ اور دوسرے مسئلے میں امام محمدؒ کے ساتھ ہیں، لیکن ان دونوں کا جواب اس مسئلے میں دو اصولی باتوں کی بنا پر متفق علیہ ہے: ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ پانی یا مائع شی کا بہانا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط ہے۔ جو کہ یہاں نہیں پائی گئی دوسری یہ کہ پانی کے سوا دیگر مائع اشیاء امام محمدؒ کے نزدیک ذریعہ طہارت نہیں ہو سکتیں لہٰذا تھوک سے اس کا منہ پاک نہیں ہو سکتا اہل ظواہر نے مشرک آدمی کے جھوٹے کو حکم قرآنی:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ — اے ایمان والو! بلاشبہ مشرک ناپاک ہیں۔

کی بنا پر مکروہ قرار دیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ آیت ان کے اعتقادی خبث پر محمول ہے، جس کی دلیل وہ روایت ہے کہ جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ثقیف کے وفد کو جو مشرکین پر مشتمل تھا مسجد میں ٹھہرایا۔ اگر وہ لوگ ناپاک ہوتے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں مسجد میں کیونکر ٹھہراتے؛ خاص طور پر اس لیے کہ مسجد کو پاک و صاف رکھنے کا حکم دیا جاتا ہے یہاں تک کہ مسجد کھنگار کو بھی فوراً دور کر دیا جائے۔ حالانکہ کھنگار پاک ہوتا ہے؛ اور یہی حکم ہے حلال جانوروں اور پرندوں کے جھوٹے پانی کا۔ مگر اونٹ گندگی خور اور گندگی کھانے والی مرغی اس حکم سے مستثنیٰ ہے وجہ یہ ہے کہ ان کا جھوٹا پانی ان کے گوشت سے متولد ہوتا ہے اور چونکہ ان کا گوشت پاک ہے۔ لہٰذا ان کا جھوٹا پاک ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ یا بکری کے جھوٹے پانی کے ساتھ وضو کیا۔ البتہ گندگی خور اونٹ اور گائے اور گندگی خور مرغی کا جھوٹا مکروہ ہوتا ہے، اس لیے کہ احتمال ہے کہ اس کے منہ یا چونچ میں پلیدی ہو۔ کیونکہ وہ نجاست کھاتی ہیں؛ اور اگر ان کو باندھ کے رکھا جائے۔ تو پھر جائز ہے۔ مرغی کو باندھ کر رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے اس طرح باندھا جائے۔ کہ اس کی چونچ

اسکے قدموں کے نیچے تک نہ پہنچے۔ اور اگر اس کی چونچ اس کے قدموں کے نیچے تک پہنچ جائے۔ تو وہ مرغی گندگی خور (المخلاۃ) ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں اس کے گندگی کریدنے کا احتمال موجود ہے۔

گھوڑے کا جھوٹا امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا گوشت پاک ہونے کی بنا پر پاک ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ سے اس کے متعلق اس کے گوشت کی طرح دو روایتیں ہیں: حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ اس کے گوشت کی طرح اس کا جھوٹا پانی بھی ناپاک ہوتا ہے۔ اور ظاہر روایت کے مطابق وہ اس کے گوشت کی طرح پاک ہے۔ اور یہی امام ابویوسف کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے اور یہی درست ہے۔ اسلیے کہ اسکے گوشت کی کراہت اسکے ناپاک ہونیکی بنا پر نہیں بلکہ اس لیے ہوتی ہے کہ اسکے ذبح کرنے سے دشمن پر خوف بٹھانے میں کمی ہوگی اور اس لیے کہ وہ ذکر کا ذریعہ بھی ہے اور یہ بات اسکے جھوٹے میں نہیں پائی جاتی۔ واللہ اعلم۔

۷ خنزیر کتے اور تمام وحشی درندوں کا مختلف فیہ جھوٹا پانی: اکثر علماء کے نزدیک وہ

ناپاک اور امام مالکؒ کے نزدیک پاک ہے:۔ امام شافعیؒ کے ہاں کتے اور خنزیر کے سوا تمام درندوں کا جھوٹا پانی پاک ہے۔ امام مالکؒ قرآن مجید کی آیت:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا[1] | وہی تو ہے جس نے سب چیزیں جو زمین میں ہیں تمہارے لیے پیدا کیں۔

کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت میں تمام اشیا سے استفاع کو جائز قرار دیا گیا ہے اور استفاع تو فقط پاک اشیا سے ہی کیا جا سکتا ہے۔ گو کہ اللہ تعالیٰ نے بعض جانوروں کا کھانا حرام کر دیا ہے، لیکن ان کے گوشت کی حرمت ان کے ناپاک ہونے کی دلیل نہیں۔ جس طرح خود انسان کا یہی حکم ہے۔ اسی طرح مکھی، بچھو، بھڑ وغیرہ پاک ہوتے ہیں، حالانکہ ان کا کھانا جائز نہیں ہے البتہ تعمیل حکم نبوی میں احتیاطاً کتے کے جھوٹے برتن کا دھونا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا ولغ الكلب فی اناء احدكم فاغسلوه ثلاثا وفی روایۃ خمسا وفی روایۃ سبعا۔ | جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال دے۔ تو اس برتن کو تین مرتبہ، دوسری روایت کے مطابق پانچ مرتبہ اور ایک اور روایت کے مطابق سات مرتبہ دھوؤ۔

اور برتن کے دھونے کا حکم محض ثواب کے طور پر نہیں ہو سکتا، برتن دھونے میں کیا ثواب ہو سکتا ہے؟ اسی لیے اگر کسی کا آئندہ زمانے میں اس برتن کو استعمال کرنے کا ارادہ نہ ہو، تو اس برتن کا دھونا بھی ضروری نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ برتن دھونے کا حکم اس کی نجاست کی بنا پر ہے؛ علاوہ ازیں ان سب جانوروں کا جھوٹا پانی ان کے گوشت سے متاثر ہوتا ہے۔ اور ان کا گوشت ناپاک ہے پھر ان کے جھوٹے پانی سے بچنا اپنے برتنوں کو بچانا بھی ممکن ہے

---

[1] البقرہ ۲۰۔

لہٰذا وہ ضرورۃً بھی نجس قرار پاتے ہیں۔

رہے امام شافعیؒ تو ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت ہے۔ جو فرماتے ہیں کہ "ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال کیا گیا کہ کیا ہم گدھوں کے بچے کے ہوئے جھوٹے پانی سے وضو کر سکتے ہیں۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں اور تمام جنگلی درندوں کے بچے ہوئے پانی سے بھی وضو درست ہے۔" اسی طرح حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کنوؤں کے متعلق پوچھا گیا، جو مکۃ المکرمہ اور مدینۃ المنورہ کے درمیانی راستے میں واقع ہیں، اور جن پر پانی پینے کے لیے درندے آتے رہتے ہیں۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ان جانوروں کا مستعمل پانی وہ ہے۔ جو انہوں نے اپنے پیٹ میں ڈال لیا اور جو پانی بچ رہا ہو وہ ہمارے لیے مشروب اور ذریعۂ طہارت ہے۔"

یہ روایت اس بارے میں نص ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عمروؓ بن العاص کی ایک روایت سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ "دونوں حضرات ایک حوض کے پاس آئے۔ تو حضرت عمرو بنؓ العاص نے حوض کے مالک سے پوچھا کہ کیا اس حوض میں درندے بھی آتے ہیں، تو حضرت عمر فاروقؓ اس پر جھٹ بول اٹھے کہ "اے حوض کے مالک ہمیں اس بارے میں کچھ نہ بتا" اگر قلیل پانی ان کے پینے سے نجس نہ ہوتا، تو حضرت فاروق اعظمؓ کی جانب سے سوال کا جواب دینے سے روکنے کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے۔ علاوہ ازیں یہ جانور حرام ہیں۔ پھر ان جانوروں سے برتنوں کو بچانا بھی ممکن ہے اور چونکہ پانی پیتے وقت، ان کا لعاب دہن پانی کے ساتھ مل جاتا ہے جو ان کے گوشت سے پیدا ہونے کی بنا پر نجس ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کا جھوٹا پانی بھی، کتے اور خنزیر کے جھوٹے کی طرح ناپاک قرار پائے گا۔ البتہ بلی کا حکم اس کے برخلاف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس سے برتنوں کو بچانا ناممکن ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ کی نقل کردہ دونوں احادیث کی توجیہ یہ ہے کہ یہ احادیث درندوں کے گوشت کی حرمت سے قبل کی ہیں۔ یا پھر سائل نے "کثیر پانی" کے متعلق سوال کیا ہوگا۔ جہاں ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ کثیر پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

⑤ مکروہ جھوٹا پانی: شکاری پرندوں، مثلاً باز، شکرے، چیل وغیرہ کا جھوٹا پانی، استحسان کی رو سے مکروہ ہے اور گو یہاں بھی قیاس تو یہی تھا، کہ ان کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے جنگلی درندوں کی طرح ان کا جھوٹا بھی نجس قرار دیا جاتا لیکن استحسان (قیاس خفی) کی وجہ یہ ہے کہ یہ پرندے اپنی چونچ کے ساتھ پانی پیتے ہیں اور ان کی چونچیں لمبی اور خشک ہوتی ہیں، لہٰذا ان کے منہ کا لعاب پینے والے پانی کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتا، بخلاف جنگلی درندوں کے علاوہ ازیں ان سے برتنوں کو بچانا بھی مشکل ہے، کیونکہ یہ فضا سے نیچے اترتے اور پانی پیتے ہیں، بخلاف جنگلی درندوں کے۔ البتہ ان کا جھوٹا پانی مکروہ ہوگا، اس لیے کہ یہ جانور اکثر مردار اور مردہ اشیا کھاتے ہیں، لہٰذا ان کی چونچ، گندگی خور مرغی کی چونچ کے حکم میں ہوگی۔ پھر میں رہنے والے جانوروں مثلاً چوہے، سانپ چھپکلی، اور بچھو وغیرہ کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح الجامع الصغیر کی روایت کے مطابق بلی کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے۔ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے کہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ بات یہ ہے کہ نمازی اس پانی کے

علاوہ کسی اور پانی سے وضو کرلے تاہم اس جگہ انہوں نے اس کی کراہت کا ذکر نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ دونوں فرماتے ہیں کہ بلی کا جھوٹا مکروہ نہیں ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے کہ جس میں بیان کیا گیا ہے کہ "آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے لیے تھوڑا سا برتن کو جھکا دیتے تھے، تاکہ وہ اس میں سے پانی پی لے، پھر آپؐ اس پانی کو نوش بھی فرماتے اور وضو بھی کرتے" امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی موقوف اور مرفوع دونوں طرح سے منقول اس روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا بلی ایک درندہ (سباع) ہے۔ جو درحقیقت اس کے حکم کا بیان ہے۔ نیز فرمان نبوی ہے:

یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلاثاً ومن ولوغ الھرۃ مرۃً۔ — اگر کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اسے تین بار اور اگر بلی منہ ڈال دے تو اسے ایک مرتبہ دھویا جائے۔

اس کے جھوٹے پانی کی کراہت دو طرح ثابت ہوتی ہے: اولاً جیسے کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ بلی کا گوشت اس کے بدن کے ناپاک ہونے کی بنا پر چونکہ ناپاک ہوتا ہے لہٰذا اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوگا، لیکن چونکہ وہ گھر میں آنے جانے والے جانوروں میں شامل ہے، لہٰذا ضرورت کے تحت اس کے جھوٹے کی حرمت تو ختم ہوگئی، البتہ اس کی کراہت باقی ہے۔ دوسرے طریقے کا ذکر الکرخیؒ نے کیا ہے کہ بلی بذات خود تو ناپاک نہیں ہے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا کہ بلی ناپاک نہیں ہے، جس سے اس کی نجاست کی نفی ہوگئی ہے، البتہ چونکہ اس کی طرف سے چوہے پکڑنے کا احتمال باقی ہے۔ لہٰذا اس احتمال کی بنا پر اس کے جھوٹے کو مکروہ قرار دیا جائے گا۔ اور اس کا منہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ نیند سے بیدار ہونے والے شخص کا ہاتھ[1] اور جو روایات امام شافعیؒ نے نقل کی ہیں وہ درندوں کی حرمت کے اعلان سے قبل کی ہیں۔ جو امام الطحاوی کے مطابق منسوخ ہیں، جب کہ الکرخیؒ کی تشریح کے مطابق اس بات کا احتمال ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ معلوم ہوگیا ہو، کہ آپ کے گھر کی اس بلی کے منہ میں نجاست نہیں ہے، یا پھر اس روایت کو "بیان جواز" پر محمول کیا جائے گا۔ اسی بنا پر آپؐ نے بلی کا چھوڑا ہوا کھانا کھایا اور اس کو ہنڈیا چاٹنے کی اجازت دی۔ بنا بریں یہ سب کچھ تعلیم جواز پر محمول کیا جائے گا: اور اگر بلی چوہا کھا کر پانی پیئے۔ تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے فوراً ہی پانی پی لیا۔ تو پانی ناپاک ہوگا اور اگر اس نے کچھ عرصہ بعد پانی پیا تو پانی ناپاک نہ ہوگا۔ الغرض امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ان اصولوں کی بنا پر جن کا تذکرہ ہم اوپر شارب الخمر کے ضمن میں کر آئے ہیں، اس کے نجس ہونے کے قائل ہیں۔ واللہ اعلم

⑧ مشکوک جھوٹا پانی: مشکوک جھوٹے پانی میں۔ ظاہر روایت کے مطابق گدھے اور خچر کا جھوٹا پانی شامل ہے، الکرخیؒ نے ہمارے ائمہ کرامؒ سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں جانوروں کا جھوٹا ناپاک ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان کا جھوٹا پاک ہے جس کی دلیل

---

[1] کہ اس کے دھونے اور پاک کرنے کا بھی حکم ہے۔

یہ ہے کہ ان کا پسینہ پاک ہوتا ہے، کیونکہ مروی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم گدھے یا حجازی خچر کی ننگی پشت پر سوار ہوجاتے ۔ اور شاذ ہی آپ کے کپڑے اس کے پسینے سے محفوظ رہتے ہوں گے لیکن آپ انہیں کپڑوں میں نماز ادا فرمالیتے تھے تو جب اس کا پسینہ پاک ہوا، تو اس کا جھوٹا تو بدرجہ اولی پاک ہوگا؛ الکرخیؒ نے جو روایت نقل کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اصولی طور پر اس کا جھوٹا ناپاک ہے کیونکہ اس کا جھوٹا اس کے لعاب دہن سے خالی نہیں ہوتا اور لعاب دہن گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور گوشت بلاشبہ نجس ہے، البتہ اس کی نجاست کا سقوط فقط اختلاط کی مجبوری کے تحت ہوسکتا تھا، مگر یہاں پر ضرورت واضح ہونے کے بجائے باہم متعارض ہے۔ کیونکہ وہ نہ تو اختلاط میں بلی کی مانند ہے، اور نہ ہی اجتناب میں کتے کے مشابہ، لہٰذا سقوطِ حکم میں شک پڑگیا اور کوئی حکم محض شک کی بناپر رفع نہیں ہوتا۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس کے جھوٹے کی پلیدی اور طہارت کے متعلق روایات باہم متعارض ہیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ گدھا اسپیست (ایک جنگلی دانہ) اور بھوسہ کھاتا ہے، لہٰذا اس کا جھوٹا پاک ہے، "حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ وہ ناپاک جانور ہے"۔ اسی طرح اس کا گوشت کھانے اور دودھ پینے میں بھی روایات کے مابین تعارض پایا جاتا ہے بعض روایات میں اس سے روکا گیا اور بعض میں اس سے منع نہیں کیا گیا اور اسی طرح اس کے پسینے کا اگر اعتبار کیا جائے تو اس کے جھوٹے کی طہارت ثابت ہوتی ہے اور اگر اس کے گوشت اور دودھ کا اعتبار کیا جائے۔ تو اس کی نجاست ثابت ہوتی ہے؛ اسی طرح گدھے کے سلسلے میں ضرورت بھی ہے کہ یہ گھر کے صحن میں چلتا پھرتا اور برتنوں میں منہ مارتا رہتا ہے جس سے اس کی طہارت ثابت ہوتی ہے، لیکن اس کی ضرورت بلی سے کم ہے، اس لیے کہ وہ بالاخانوں میں نہیں چڑھ سکتا اور نہ ہی تنگ جگہوں میں داخل ہوسکتا ہے، جس سے اس کی نجاست کے خیال کو تقویت پہنچتی ہے۔ جب دلائل باہم متعارض ہوجائیں، تو حکم میں توقف کرنا ضروری ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ پانی مشکوک ہوگا۔ اسی بناپر احتیاطاً اس سے وضو کرنے اور تیمم کو باہم جمع کرنے کی رائے اختیار کی گئی ہے، اس لیے کہ اگر تو اس سے وضو درست ہو، تو اسے تیمم نقصان نہ پہنچائے گا اور اگر اس سے وضو درست نہ ہوا تو تیمم کے ساتھ نماز درست ہوجائے گی۔ بنا بریں اس کے جواز کے متعلق اس وقت تک یقین نہیں ہوسکتا، جب تک دونوں کو جمع نہ کرلیا جائے؛ اور ان میں سے جس کو بھی پہلے کرلیا جائے۔ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ پہلے وضو اور پھر تیمم کرے تو جمع کرنا درست ہوگا۔ کیونکہ تیمم کے وقت اس کے پاس پانی کی عدم دستیابی کا عذر ہوگا، لیکن ان میں سے صحیح قول ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ ہی کا ہے اس لیے کہ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کرآئے ہیں کہ اگر تو وہ پانی پاک ہے، تو تقدیم وتاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور اگر وہ ناپاک ہے تو اس صورت میں اس پر تیمم فرض ہے، جو وہ ادا کرچکا ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ صورت ایک اور پہلو سے احتیاط کے منافی ہے، وہ یوں کہ اگر یہ پانی ناپاک ہے۔ تو اس سے خواہ اعضا اور کپڑوں کا ناپاکی کے ساتھ ملوث ہونا لازم آتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدث (وضو ہونے کی حالت) یقین کے ساتھ ثابت ہے، تو یہ حالت محض شک کی بناپر رفع نہیں ہوسکتی ۔ اسی طرح عضو اور

کپڑا بھی یقینی طور پر پاک ہے۔ تو محض شک کی بنا پر ان کی ناپاکی ثابت نہیں ہوتی۔ ہمارے بعض فقہا نے یہ بھی کہا ہے کہ شک اس کے فی نفسہٖ پاک ہونے میں نہیں۔ بلکہ اس کے ذریعہ طہارت بننے میں ہے۔

پھر ہمارے بعض مشائخ نے جھوٹے پانی کے مشکوک ہونے کا مسئلہ گدھی سے متعلق بیان کیا ہے اور یہ حضرات گدھے (نر) کے متعلق کہتے ہیں کہ اس کا جھوٹا ناپاک ہے، وجہ یہ ہے کہ وہ پیشاب سونگھتا ہے جس سے اس کے ہونٹ ناپاک ہوجاتے ہیں، لیکن یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ گدھے کا پیشاب سونگھنا ایک امر موہوم ہے جس کا غالب وجود نہیں پایا جاتا، لہٰذا اس کی نجاست کا یہ احتمال ثابت شدہ حکم (طہارت) کو زائل کرنے میں مؤثر نہ ہوگا۔

ہمارے بعض مشائخ نے جھوٹے پانی کی پانچ اقسام بیان کی ہیں چار اقسام تو وہی ہیں جن کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اس کے ساتھ پانچویں قسم انہوں نے ایسے نجس پانی کی بیان کی ہے، کہ جس کے نجس ہونے میں سب کا اتفاق ہے اور یہ خنزیر کا جھوٹا پانی ہے۔ یہ قول درست نہیں ہے، اسلیے کہ خنزیر کے جھوٹے پانی میں کتے کے جھوٹے کی طرح امام مالکؒ کو اختلاف ہے۔ لہٰذا اقسام چار ہی قرار پائیں۔

۹۔ شراب اور نشہ آور اشیاء: یہ بھی ناپاک ہیں۔ اس لیے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ [1]

اے اہل ایمان شراب، جوا، بت اور پانسے یہ سب ناپاک کام اعمال شیطان سے ہیں (لہٰذا ان سے بچو)۔

انہیں اس مقام پر رجس قرار دیا گیا ہے جس کے معنی "ناپاک" کے ہیں۔ علاوہ ازیں ان میں سے ہر ایک شی حرام ہے اور کسی شی کی حرمت جو اس کے احترام کی بنا پر نہ ہو اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔

۱۰۔ نجاست حقیقیہ کا دھوون: (غسالہ Slop) نجاست حقیقیہ کو جس پانی سے صاف کیا جائے تو وہ پانی (دھوون) بھی ناپاک ہوجاتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ دھوون (غسالہ) کی دو اقسام ہیں۔ ایک نجاست حقیقیہ کا دھوون اور دوسرا نجاست حکمیہ (حدث) کا دھوون۔ ان میں سے جہاں تک اول الذکر کا تعلق ہے، تو اس سے مراد وہ پانی ہے کہ جس سے حقیقی نجاست کو تین بار دھویا جائے۔ تو ان تینوں دفعہ دھونے سے جو پانی نیچے گرے گا، وہ پانی ناپاک ہوگا، وجہ یہ ہے کہ نجاست اس پانی میں منتقل ہوجاتی ہے، اس لیے کہ ان میں سے کوئی پانی نجاست سے خالی نہیں ہوتا جس سے وہ پانی لازمی طور پر ناپاک ہوجاتا ہے۔ اور ان تینوں دفعہ کے دھوون کا حکم یہ ہے کہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں، لہٰذا اگر وہ پانی کسی کپڑے کو لگ جائے، تو اس سے نماز ادا کرنا درست نہیں۔ یہاں تک تو کسی کو اختلاف نہیں۔ البتہ جہاں تک اس شے کے پاک ہونے کا تعلق ہے کہ جس شی کو وہ استعمال شدہ پانی

---

[1] المائدہ - ۹۰

پہنچا ہو، تو اس کے حکم کے متعلق اختلاف ہے، ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ جو پانی استعمال کیا گیا ہے۔ اگر وہ پانی کسی شی کو لگ جائے، تو اس سے وہ کپڑا وغیرہ اس وقت تک پاک نہ ہوگا تاوقتیکہ اس کو نچوڑا اور اس کے بعد مزید دو مرتبہ نہ دھویا جائے اور دوسری مرتبہ استعمال شدہ پانی کسی شی کو لگنے کی صورت میں نچوڑنے کے بعد ایک اور مرتبہ دھونے سے کپڑا پاک ہوتا ہے۔ اور تیسری بار استعمال کردہ پانی سے نچوڑنے کے بعد کپڑا پاک ہوجاتا ہے اس لیے کہ پہلے کپڑے کے متعلق بھی استعمال شدہ پانی کا یہی حکم تھا۔ لہٰذا اس کے دھون کے ساتھ دھلے ہوئے کپڑے کا بھی یہی حکم ہوگا۔ انہوں نے اس کو پانی کے اس ڈول پر قیاس کیا ہے کہ جو ناپاک کنویں سے نکال کر پاک کنوئیں میں ڈال دیا جائے، کہ اس صورت میں دوسرا کنواں بھی اسی طرح پاک ہوگا جس طرح کہ پہلا کنواں پاک ہوتا ہے اس طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔

اس ضمن میں ایک مسئلہ یہ بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا اس حقیقی نجاست کے دھون سے پینے اور پاکی حاصل کرنے کے علاوہ کسی اور صورت میں فائدہ حاصل کرنا، مثلاً اس سے مٹی کو بھگونا، یا جانوروں کو پلانا جائز ہے یا نہیں؛ اگر تو نجاست کی بنا پر اس پانی کا رنگ، اس کا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل ہوجائے۔ تو اس سے انتفاع Utilization جائز نہیں ہے، اس لیے کہ جب اس میں تغیر پیدا ہوگیا تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس پانی پر نجاست غالب ہے، لہٰذا اب یہ پانی پیشاب کی مانند ہوگیا اور اگر اس میں مذکورہ اقسام کی تبدیلی واقع نہ ہو، تو انتفاع جائز ہے، اس لیے کہ تغیر نہ ہونے سے یہ ظاہر ہوا کہ پاک پانی پر نجاست غالب نہیں ہے اور مختصراً یہ کہ جو پانی نجس العین نہ ہو، اس سے استفادہ کرنا جائز ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ قیاس کیا گیا ہے کہ جب چوہا گھی میں گر کر مرجائے تو اگر وہ گھی جما ہوا ہو، تو چوہے اور آس پاس کے گھی کو پھینک دیا جائے اور باقی گھی کو کھا لیا جائے اور اگر گھی پگھلا ہوا ہو تو اس کو بیچنا جائز ہے۔ تاہم بیچنے والے کو چاہیئے کہ بیچتے وقت اس کا یہ عیب بیان کر دے۔ پھر اگر اس نے یہ عیب بیان نہ کیا اور اس کو یونہی بیچ دیا۔ بعد میں مشتری (خریدار) کو پتہ چلا تو اسے اس گھی کو رکھنے یا واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس گھی کے ساتھ نہ انتفاع جائز ہے اور نہ اس کا بیچنا جائز ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ "آپؐ سے پوچھا گیا کہ اگر گھی میں چوہا مرجائے۔ تو اس گھی کا کیا حکم ہے؛ تو آپؐ نے فرمایا کہ اگر وہ گھی جما ہوا ہو جو چوہے کو اور اس کے آس پاس کے گھی کو پھینک دیا جائے اور باقی گھی کھا لیا جائے اور اگر وہ پگھلا ہوا ہو۔ تو اس کو بہا دیا جائے، اور اگر اس سے استفادہ کرنا جائز ہوتا، تو آپؐ اس کو گرانے کا حکم نہ دیتے۔ علاوہ ازیں وہ ناپاک ہے، لہٰذا شراب کی طرح نہ اس سے انتفاع جائز ہے اور نہ اس کو بیچنا درست ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں " آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس چوہے کے متعلق پوچھا گیا، جو گھی میں گر کر مرجائے، تو آپؐ نے فرمایا کہ چوہے اور اس کے آس پاس جو گھی ہو، تو اسے پھینک دیا جاتے۔ اور باقی گھی کھا لیا جائے، پوچھا گیا، کہ یا رسول

اللہ اگر گھی پگھلا ہوا ہو۔ تو کیا کیا جائے، فرمایا اس کو نہ کھاؤ، البتہ اس سے تم فائدہ اٹھا سکتے ہو۔ یہ روایت اس بارے میں نص ہے۔ علاوہ ازیں جمے ہوئے گھی میں چونکہ صرف آس پاس والا گھی چوہے کے ساتھ مس ہوتا ہے، جب کہ پگھلے ہوئے گھی میں سارا گھی اس کے ساتھ مس ہوتا ہے، لہٰذا سارے کا سارا گھی ناپاک ہو جائے گا اور ناپاک شی کا کھانا جائز نہیں ہے۔ البتہ ایسی شی کے ساتھ جو شی نجس العین نہ ہو انتفاع جائز ہے، جیسے مثلاً ناپاک کپڑا۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں جو جمے ہوئے گھی کی صورت میں آس پاس کے گھی کو اور پگھلے ہوئے ہونے کی صورت میں تمام گھی کو گرانے کا حکم ہے، تو وہ محض اس کے کھانے کی حرمت پر محمول ہے، کیونکہ گھی کا زیادہ تر استعمال کھانے ہی کے لیے ہوتا ہے۔ جمے ہوئے اور پگھلے ہوئے گھی کے مابین حد فاصل یہ ہے کہ اگر اس جگہ کو گول دائرے کی شکل میں کاٹا جائے تو وہ گھی فوراً ہی برابر نہ ہو جائے، تو وہ گھی جما ہوا ہوگا اور اگر وہ فوراً برابر ہو جائے، تو وہ گھی پگھلا ہوا شمار ہوگا۔

اور اگر اس ناپاک گھی کے ساتھ کسی چمڑے کو داغا گیا ہو، تو اس کو دھو لینا چاہیے، پھر اگر وہ چمڑا نچوڑا جا سکتا ہو، تو تین بار دھو کر اس کو نچوڑ دیا جائے اور اگر وہ نچڑ نہیں سکتا، تو امام محمدؒ کے ہاں وہ کبھی بھی پاک نہیں ہو سکتا، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تین مرتبہ دھو کر ہر مرتبہ خشک کیا جائے تو پاک ہو جائے گا۔ اس اصول پر اور بہت سے مسائل اخذ کیے گئے ہیں، جن کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

ب۔ **مستعمل پانی:** اور جہاں تک نجاست حکمیہ کے دھوون (مستعمل پانی) کا تعلق ہے۔ تو ظاہر روایت کے مطابق اس کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ ظاہر روایت میں اس کے پاک یا ناپاک ہونے کا کوئی ذکر نہیں۔ امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ سے فرماتے ہیں کہ وہ پاک (طاہر) تو ہے، لیکن ذریعہ طہارت (مطہر) نہیں۔ امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے اور یہ قول باقی تمام اقوال کی نسبت زیادہ مشہور ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے اس کی ناپاک ہونے کی روایت کرتے ہیں۔ مگر دونوں کی روایات میں فرق ہے حسن بن زیاد کی روایت امام صاحب سے یہ ہے کہ وہ پانی نجس نجاست غلیظہ ہے جس کی ناپاکی ایک درہم تک معاف ہے مگر امام ابو یوسفؒ امام صاحبؒ سے اس کے نجاست خفیفہ ہونے کی روایت کرتے ہیں جس کی ناپاکی واضح ہونے تک معاف ہوتی ہے امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر استعمال کنندہ پہلے سے حالت وضو میں ہو، تو پانی پاک بھی ہے اور ذریعہ طہارت بھی اور اگر وضو کنندہ "حالت حدث" میں ہو، تو پانی پاک ہے، مگر ذریعہ طہارت (طہور) نہیں ہو سکتا۔ یہی امام شافعیؒ کے اقوال میں سے ایک قول ہے امام شافعیؒ کا تیسرا قول یہ ہے کہ وہ ہر حالت میں طاہر بھی ہے اور ذریعہ طہارت (طہور) بھی۔ یہی امام مالکؒ کا قول ہے پھر ہمارے مشائخ بلخ نے " اس اختلاف کو یوں بیان کیا ہے کہ "مستعمل پانی (Used water) امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناپاک اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک، مگر غیر طہور ہے

جب کہ عراقی مشائخ نے اختلاف کی وضاحت نہیں کی، بلکہ یہ کہا ہے کہ مستعمل پانی ہمارے ائمہ کے نزدیک پاک ہے، مگر ذریعہ طہارت نہیں ہے۔ یہاں تک کہ قاضی ابو حازم العراقی کہا کرتے تھے کہ ہمیں امید ہے کہ مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی روایت امام ابو حنیفہؒ سے ثابت نہیں۔ یہ تو محض ماوراء النہر کے فقہاء کا اختیار کردہ مسلک ہے۔ جو ائمہ اس پانی کو طہور (ذریعہ طہارت) قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل ایک حدیث ہے جس میں آپ فرماتے ہیں۔

الماء طہور لا ینجسہ شی الا ما غیر لونہ او طعمہ او ریحہ۔	پانی ذریعۂ طہارت ہے۔ اسے کوئی شی ناپاک نہیں کر سکتی تاوقتیکہ اس کا رنگ یا اس کا ذائقہ یا اس کی بو نہ تبدیل ہو جائے۔

اور پانی کے استعمال کے باوجود اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں یہ پاک پانی ہے۔ جو ایک پاک عضو سے مس ہوا ہے، لہٰذا یہ ناپاک نہیں ہو سکتا اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے پاک پانی سے کوئی پاک کپڑا دھویا جائے۔ اس بات کی دلیل کہ یہ پانی پاک عضو سے مس ہوا ہے، یہ ہے کہ بے وضو شخص کے اعضاء حقیقی اور حکمی طور پر پاک ہوتے ہیں حقیقی طور پر اس طرح کہ ان اعضاء پر کوئی مادی نجاست موجود نہیں ہے۔ اور حکمی طور پر اسلیے کہ ہمیں ایک روایت ملتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ مدینہ منورہ کی گلیوں میں پھر رہے تھے، کہ حضرت خذیفہ بن الیمان آپؐ کو سامنے سے آتے دکھائی دیتے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے مصافحہ کرنا چاہا، مگر انہوں نے اپنا ہاتھ روک لیا۔ اور کہا کہ یارسول اللہ میں حالت جنابت میں ہوں، تو آپؐ نے فرمایا کہ "مؤمن کبھی ناپاک نہیں ہوتا" اور یہ روایت بھی ملتی ہے کہ آپؐ نے ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے فرمایا: کہ "مجھے یہ خمیر کرنے کا برتن پکڑا دو، حضرت عائشہؓ نے عرض کیا کہ میں حائضہ ہوں، آپؐ نے فرمایا کہ حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے۔" اسی بنا پر اگر کسی شخص نے وضو یا جنبی شخص کو اٹھا رکھا ہو۔ تو اس کی نماز درست ہے۔ حالانکہ نجاست کے حامل کی نماز درست نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کا پسینہ اور اس کا جھوٹا پانی بھی پاک ہے۔ تو جب بے وضو شخص کے اعضاء پاک ہیں، تو وہ پانی جو ان کے ساتھ مس ہوا ہے، وہ بھی ضرورۃً پاک ہوگا۔ اس لیے کہ طاہر پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا، جب تک کہ اس میں کوئی ناپاکی نہ منتقل ہو جائے جب کہ دھوئے جانے والے اعضاء میں بظاہر کوئی نجاست نہیں ہے، لہٰذا وہ پانی بدستور پاک رہے گا۔ امام محمدؒ اسی دلیل سے مستعمل پانی کی طہارت ثابت کرتے ہیں، مگر اس کے ساتھ وہ یہ اضافہ بھی کرتے ہیں، کہ اس کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہم نے نماز ادا کرنے کے لیے پانی محض اظہار اطاعت یا تعمیل حکم کے طور پر استعمال کیا ورنہ یہ حکم ہماری فہم سے بالاتر ہے۔ اس لیے کہ پہلے سے بظاہر پاک شی کو پاک کرنا محال ہوتا ہے۔ اور شریعت میں ہمیں اس مقصد کے لیے ایسا مطلق (صاف) پانی استعمال کرنے کا حکم ملا ہے جس میں کوئی گندگی (خبث) یا جواز نماز سے مخالفت کا کوئی مفہوم نہ پایا جاتا ہو۔ اور مستعمل پانی میں ان دو معانی

میں سے ایک معنی موجود ہے؛ امام محمدؒ کے مسلک پر اس طرح کہ جب وضو نماز ادا کرنے کے لیے کیا جائے تو اس کے ساتھ ثواب حاصل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک پانی اس وقت پلید ہوتا ہے جب اسے حصول ثواب کے لیے استعمال کیا جائے اور احادیث سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وضو نمازی کے گناہوں کے ازالے کا سبب ہوتا ہے تو یوں گناہوں کا ازالہ ہو کر پانی میں منتقل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس پانی میں ایک طرح کی گندگی (خبث) پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے وہ مال جسے زکوٰۃ کے طور پر صدقہ کیا جائے۔ اسی لیے اس کو "لوگوں کا دھوون" (غسالۃ الناس) کہا جاتا ہے۔ امام زفرؒ کے قول پر اس طرح کہ پانی میں ایک ایسا مفہوم یعنی حدث پیدا ہو چکا ہے جو جواز نماز کے لیے مانع ہے۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک پانی اس وقت مستعمل ہوتا ہے جب وہ ازالہ حدث کے لیے زیر استعمال لایا جائے۔ ان کے نزدیک حدث کی ناپاکی بدن سے پانی میں منتقل ہو گئی۔ پھر یہ گندگی (خبث) اور حدث اگرچہ دونوں کسی خاص مقام کی صفات ہیں اور یہ صفات منتقل نہیں ہوا کرتیں لیکن یہ دونوں حالتیں حکماً اس نجس عین (مادی نجاست) کی مانند ہیں کہ جو کسی خاص مقام سے متصل نہیں ہوا لیکن چونکہ دونوں حالتیں حکماً اس نجس عین (مادی نجاست) کی مانند ہیں کہ جو کسی خاص مقام سے متصل ہو۔ اور چونکہ مادی اجسام ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتے ہیں۔ تو اسی طرح وہ شی بھی جو شرعی لحاظ سے ان کے ساتھ لحق ہو، منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے تو جب مستعمل پانی میں یہ دو معانی ایسے پیدا ہو گئے، تو وہ مطلق پانی کے حکم میں رہے گا۔ لہٰذا شرعی حکم فقط اپنی اصل (صاف پانی) تک ہی محدود رہے گا جس کے لیے وہ وارد ہوا ہے۔ کیونکہ جو شرعی احکام عقل سے بالاتر ہوتے ہیں وہ منصوص علیہ مقام تک ہی محدود رہتے ہیں اور وہ اپنے اصل مقام سے تجاوز نہیں کرتے۔ الا یہ کہ اگر دوسری شی ہر پہلو سے اسی کے حکم میں ہو، تو الگ بات ہے اور یہاں ایسی کوئی بات موجود نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے نجاست (ناپاکی) والی روایت کی دلیل آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ فرماتے ہیں:

لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلنّ فیہ من جنابۃ ۔	تم میں سے کوئی بھی کھڑے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے اور نہ ہی اس میں غسل جنابت کرے۔

اس روایت میں آپ نے قلیل پانی میں غسل کرنے سے منع فرمایا ہے قلیل اس لیے کہ ہمارا اجماع ہے کہ کثیر پانی میں غسل کرنا حرام نہیں ہے۔ تو اگر قلیل پانی، غسل کے پانی سے نجس نہ ہوتا ہو تو اس ممانعت کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ کسی پاک شی کو پاک شی میں ڈالنا حرام نہیں ہے۔ البتہ پاک شی کو ناپاک کرنا حرام ہے۔ لہٰذا لامحالہ یہ ممانعت غسل کے ساتھ پاک پانی کو ناپاک کرنے کی بنا پر ہے جس کا اقتضا اس پانی کا ناپاک ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہو سکتا ہے یہ ممانعت اسی بنا پر ہو کہ بلا ضرورت پانی کو غیر مطہر نہ کیا جائے، جو حرام ہے۔ کیونکہ ہم جواباً یہ کہہ سکتے ہیں کہ پانی غیر مطہر اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اس میں کوئی غیر مطہر شامل کر اس پر غلبہ پا لے۔ جیسے مثلاً عرق گلاب اور دودھ وغیرہ۔ اور اگر اختلاط شدہ

شی غالب کے بجائے مغلوب ہو تو پھر وہ پانی غیر مطہر نہیں ہوتا اور یہاں پر مستعمل پانی، جو بدن سے مس ہو چکا ہے بلاشبہ غیر استعمال شدہ کی نسبت کم ہے۔ لہٰذا وہ غیر مطہر بھلا کس طرح ہو سکتا ہے۔ البتہ جب کوئی نجس شی پاک شی سے ملے تو اگرچہ وہ نجس شی پاک شی پر غالب نہ بھی ہو، تب بھی وہ اسے ناپاک بنا دیتی ہے، کیونکہ وہ پاک شی کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو جاتی ہے کہ ان کے درمیان فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے، لہٰذا وہ ساری شی ناپاک ہو جائے گی۔ اس سے ثابت ہوا کہ غسل کی ممانعت اسی بنا پر ہے۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ممکن ہے یہ ممانعت اس بنا پر ہو، کہ جنبی شخص کے اعضاء پر کچھ نہ کچھ حقیقی نجاست ضرور ہوتی ہے جس سے قلیل پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ہم جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ حدیث مطلق ہے، لہٰذا اسے اس کے اطلاق پر محمول کرنا ضروری ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ غسل سے یہ ممانعت مسنون طریقۂ غسل پر محمول ہوگی، کیونکہ یہی غسل مسلمانوں کے مابین متعارف و متداول ہے اور مسنون طریقۂ غسل کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ غسل کرنے سے قبل جسم سے نجاست کو دور کر دیا جائے۔ مزید برآں اس لیے بھی کہ بدن پر موجود نجاست حقیقیہ پانی میں ڈالنے سے ممانعت تو کھڑے پانی میں پیشاب کرنے سے ممانعت کے ضمن میں پہلے ہی آ چکی ہے لہٰذا لازماً اس ممانعت کو مسنون طریقے کے مطابق، غسل کرنے پر محمول کیا جائے گا۔ تاکہ شارع کی گفتگو کو بے فائدہ تکرار سے بچایا جا سکے۔ مزید برآں مستعمل پانی سے سلیم طبائع کراہت محسوس کرتی ہیں، لہٰذا یہ بھی ارشاد خداوندی: وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (اور وہ نبی ان پر گندی اشیاء کو حرام کریں گے) کے تحت حرام ہوگا۔ اور جس شی کی حرمت اس کے احترام کی بنا پر نہ ہو، وہ اس کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے؛ نیز امت کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص سفر میں ہو اور اس کے پاس اتنا پانی موجود ہو، جو اس کے وضو کے لیے کافی ہو سکتا ہو، مگر اسے اپنے متعلق پیاس کا خطرہ ہو، تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہے اور اگر پانی استعمال کے باوجود پاک و طاہر رہتا، تو اس کے لیے تیمم کرنا کبھی مباح نہ ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ وضو کرتا اور وضو کا دھوون کسی صاف برتن میں جمع کرتا رہتا، اور اس پانی کو پینے کے لیے اپنے پاس محفوظ رکھ لیتا۔

اس پانی میں نجاست کا مفہوم دو طرح بیان کیا جا سکتا ہے: اولاً خاص طور پر محدث کے متعلق اور ثانیاً دونوں صورتوں کے متعلق۔ محدث کے متعلق اس طرح کہ "حدث" بدن سے کسی نجس شی کے خارج ہونے کا نام ہے، اس سے جسم کا کچھ حصہ حقیقی طور پر اور باقی کا بدن معنوی طور پر پلید ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ہمیں غسل اور وضو کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس کا نام تطہیر (حصول طہارت) رکھا گیا اور اگر کوئی شی پہلے سے طاہر ہو۔ تو اس کے پاک کرنے کے کوئی معنی نہیں، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کا نام جو تطہیر رکھا گیا تو وہ اس کی معنوی نجاست کو دور کرنے کی بنا پر رکھا گیا ہے، اسی لیے نماز کی ادائیگی۔ جو ایک طرح تعظیم الٰہی کا ایک طریقہ ہے محدث کے لیے جائز نہیں ہے اور اگر وہ نجاست مانع نماز نہ ہوتی تو ایسا نہ ہوتا۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ بے وضو شخص کے اعضا پر ایک معنوی قسم کی نجاست پائی جاتی ہے۔ تو جب وہ وضو کرتا ہے۔ تو وہی معنوی نجاست پانی میں منتقل ہو جاتی ہے، لہٰذا اس سے پانی معنوی اور حکمی طور پر نجس ہو جاتا ہے اور پلیدی کبھی کبھار حقیقی ہوتی ہے اور کبھی کبھار حکمی۔

مثلاً شراب. ثانیاً اس طرح کہ جیسے ہم نے اوپر ذکر کیا کہ وضو کرنے سے گناہوں کی پلیدی اور خباثت زائل ہو جاتی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، کہ جیسے مثلاً شراب میں اگر پانی مل جائے۔ تو وہ اسے پلید کر دیتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا پھر امام ابو یوسفؒ اس کو عموم بلوی (عوام کے بکثرت ابتلاء کی بنا پر نجاست خفیفہ (ہلکی) قرار دیتے ہیں؛ کیونکہ اس سے کپڑوں کو بچانا مشکل ہوتا ہے اور اس لیے بھی کہ یہ محل اجتہاد ہے لہٰذا انہوں نے تخفیف کے لیے اس میں خفیف پلیدی کا حکم ثابت کیا ہے۔ جب کہ حسن بن زیادؒ اسے شدید نجاست (غلیظہ) قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ حکمی نجاست ہے اور حکمی نجاست حقیقی نجاست سے زیادہ شدید ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقی نجاست کی تھوڑی مقدار معاف ہے مگر حکمی نجاست کا تھوڑے سے تھوڑا حصہ بھی قابل معافی نہیں۔ اسی بنا پر مسجد میں وضو کرنا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ، کے نزدیک مکروہ ہے[1]، البتہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وضو کرنے والے کے جسم پر کوئی گندگی وغیرہ نہ ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ یہاں امام محمدؒ اپنے اصول پر قائم رہے کہ وہ پانی پاک ہے اور امام ابو یوسفؒ نے اپنے اصول کو اختیار کیا کہ وہ ناپاک ہے۔ رہے امام ابو حنیفہؒ تو نجاست کی روایت کی بنا پر تو ان کا مسلک ثابت کرنا کوئی مشکل نہیں۔ البتہ طہارت (پاک ہونے) کی روایت کی بنا پر اس لیے کہ اس پانی سے طبعاً کراہت ہوتی ہے لہٰذا اس سے مسجد کو پاک و صاف رکھنا۔ اسی طرح لازم ہے جس طرح رینٹ اور بلغم وغیرہ سے مسجد کی صفائی لازم ہے۔

یہ استعمال شدہ پانی اگر قلیل پانی کے ساتھ مل جائے۔ تو بعض ائمہؒ فرماتے ہیں کہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں رہتا۔ اگرچہ مستعمل پانی کم ہی ہو، لیکن یہ رائے فاسد ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ وہ پانی پاک ہے اور وہ مطلق پانی پر غالب بھی نہیں ہوا۔ لہٰذا وہ اسے اس کی صفت طہوریت (ذریعہ طہارت بننے) سے مانع نہ ہوگا، جیسے مثلاً دودھ کا یہی حکم ہے — امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ اتنا تھوڑا پانی کہ جس سے بچنا ممکن نہ ہو، قابل معافی ہوتا ہے۔ اسی لیے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جب تھوڑے مستعمل پانی کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو فرمایا اس میں کوئی حرج نہیں؛ اور حضرت حسن البصریؒ سے کم مقدار میں مستعمل پانی کی بابت پوچھا گیا تو فرمایا کہ کون شخص وضو کے تحت پانی کو چھینٹے سے روک سکتا ہے اور وضو کے وقت تو اس کے از خود چھینٹے اڑتے ہیں اور پانی خود بخود پھیلتا ہے۔ گویا انہوں نے اشارۃً یہ کہا ہے کہ اس کی قلیل مقدار سے بچنا مشکل ہے۔ لہٰذا وہ قابل معافی ہوگی۔ البتہ اگر پانی زیادہ مقدار میں ہو تو بچنا مشکل نہیں لہٰذا وہ قابل معافی نہ ہوگا۔ پھر کثیر مقدار امام محمدؒ کے نزدیک وہ ہے جو مطلق پانی پر غالب آ جائے، اور شیخینؒ کے نزدیک اتنی کہ برتن میں پانی کے قطرے گرتے ہوئے واضح طور پر نظر آئیں۔

اور جہاں تک استعمال کی حالت اور مستعمل پانی کی تشریح کا تعلق ہے۔ تو اس کی بابت ہمارے

---

[1] یہ حکم اس وقت ہے، جب مساجد میں الگ سے وضو خانہ نہ ہو، بلکہ مسجد میں بیٹھ کر وضو کرنا پڑے۔ تاہم اگر اس کے لیے جگہ مخصوص ہو۔ تو وہاں وضو کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ بایں ہمہ گھر سے وضو کر کے جانا بہر حال افضل ہے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں: کہ مستعمل پانی وہ ہے۔ جو بدن سے گرے اور کسی ایک جگہ میں جمع ہو جائے۔ اور الفتاویٰ میں ذکر کیا گیا ہے کہ پانی جب بدن سے گرے تو وہ اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا تاوقتیکہ وہ زمین پر یا برتن میں نہ گر جائے۔ یہی حضرت سفیان ثوریؒ کا بھی مسلک ہے۔ ہمارے نزدیک جب تک وہ پانی اس عضو پر رہے جس کی طہارت کے لیے اسے استعمال کیا جا رہا ہو، تو اس وقت تک وہ مستعمل نہیں ہوتا۔ اور جب وہ اس عضو سے نیچے گر جائے، تو خواہ وہ زمین یا برتن میں ٹھیرے یا نہ ٹھیرے۔ بہر حال وہ مستعمل ہے۔ اس لیے کہ الاصل" میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے اس پانی کے ساتھ سر کا مسح کیا۔ جو اس نے اپنی داڑھی سے حاصل کیا تھا۔ تو مسح جائز نہ ہوگا خواہ وہ پانی زمین پر ٹھیرا ہو یا برتن میں۔ اسی طرح موزوں پر مسح کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے کہ جس شخص نے موزوں پر مسح کیا مگر اسکے باوجود اسکے ہاتھ میں کچھ تری رہ گئی تو اس نے اس کے ساتھ سر پر مسح کیا۔ تو جائز نہ ہوگا۔ وجہ یہ بیان کی گئی ہے۔ کہ اس پانی کے ساتھ وہ ایک مرتبہ مسح کر چکا ہے" تو اس مقام پر بھی اس کے مستعمل ہونے کا اشارہ ملتا ہے۔ خواہ وہ زمین پر گرے یا برتن میں۔ فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے وضو کیا اور پاؤں میں کوئی خشک جگہ رہ گئی، اور اس نے کسی اور عضو سے تری لے کر اس سے اس جگہ کو تر کر لیا تو جائز نہ ہوگا، اگرچہ اس پانی کا زمین پر گرنا متحقق نہیں ہوا، تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ہمارا بیان کردہ مؤقف ہی درست ہے۔

حضرت سفیان ثوریؒ نے اپنے موقف کی تائید میں حسب ذیل چند مسائل کے ساتھ استدلال کیا ہے، جن کے متعلق ان کا یہ خیال ہے کہ ان سے انکے مسلک کی تائید ہوتی ہے:

(۱)۔ اگر کوئی شخص وضو یا غسل کرے۔ اور اس کے ہاتھ پر کوئی خشک جگہ رہ جائے، تو وہ وضو میں اسی عضو سے۔ یا غسل میں کسی اور رطوبت سے اس خشک جگہ کو بھگو لے تو جائز ہوگا۔

(۲) اگر کوئی شخص وضو کرے اور اس کی ہتھیلی میں کوئی تری رہ جائے۔ تو اس نے اسی کے ساتھ سر پر مسح کر لیا، تو درست ہوگا؛ اگرچہ وہ پانی اس عضو سے جس کے لیے اس کو استعمال کیا گیا ہو نیچے ٹپک رہا ہو، اس لیے کہ وہ کسی جگہ ابھی ٹھکا نہیں تھا۔

(۳) اسی طرح اگر کسی نے اپنے اعضاء کو اپنے رومال کے ساتھ پونچھا، کہ رومال اتنا تر ہو گیا، کہ وہ بالکل بھیگ گیا یا اعضائے وضو سے پانی کے قطرے ٹپکے کہ جس سے کپڑا کثیر مقدار میں بھیگ گیا، تو اس رومال یا اس کپڑے کے ساتھ اس کی نماز جائز ہوگی۔ اور اگر پانی کے اس سے الگ ہونے کے بعد پانی کے مستعمل ہونے کا فتویٰ دیا جاتا۔ تو نماز جائز نہ ہوتی۔ ہماری دلیل یہ قیاس ہے کہ پانی جیسے ہی اعضائے وضو سے مس ہوتا ہے، تو وہ مستعمل ہو جاتا ہے، جیساکہ ہم سطور بالا ذکر کر آئے ہیں، کہ پانی کے مستعمل ہونے کا کوئی ایک سبب یعنی "ازالہ حدث" یا حصول ثواب کے لیے اس کا استعمال پایا گیا ہے۔ اور یہ مقصد پانی کے ساتھ مس ہوتے ہی حاصل ہو جاتا ہے بس مناسب تو یہ تھا۔ کہ ہر عضو کے ہر حصے کے لیے الگ الگ پانی لیا جاتا، مگر اس میں بہت حرج ہوتا، لہٰذا شریعت نے ایک عضو میں حالت استعمال کا حقیقی یا

حکمی طور پر اعتبار کرتے ہوئے، دفع حرج کے لیے اس پابندی کو ساقط کر دیا ہے، جیسے حالتِ جنابت میں ضرورۃً یہی حکم ہے، تو جب عضو سے وہ پانی نیچے گرا، تو تب ضرورت پوری ہو گئی لہٰذا قیاس کے تحت بھی اس کے لیے مستعمل ہونے کا حکم ثابت ہو گا - یہ تو پہلے مسئلہ کا جواب تھا۔ رہا دوسرا مسئلہ تو اس کے متعلق حاکم الجلیل فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے: اگر تو اس نے اس پانی کو کسی عضو کے لیے استعمال نہ کیا ہو، تو مسح درست ہوگا۔ اور اگر اس کو استعمال کیا گیا ہو، تو مسح درست نہ ہوگا تاہم اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ مسح بہرصورت جائز ہوگا۔ اگرچہ اس نے اسے کسی عضو کے دھونے میں استعمال کیا ہو، کیونکہ اس نے اعضاء دھونے کا فرض اس پانی کے ساتھ ادا کیا ہے، جو اس کے اس عضو پر بہایا گیا ہے، نہ کہ محض بچی ہوئی تری کے ساتھ۔ لہٰذا یہ تری استعمال شدہ نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے اگر کسی نے اس پانی کو موزوں پر مسح کے لیے استعمال کیا ہو، پھر وہ اسی پانی کے ساتھ سر پر مسح کرلے، تو وہ جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ وہ اسی تری کے ساتھ مسح کا فرض ادا کر چکا ہے۔ اور الحاکم کی بیان کردہ تفصیل کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ رہا تیسرا مسئلہ، تو اگر کسی شخص نے رومال کے ساتھ کسی عضو کو صاف کیا یا اس کے جسم سے پانی کے قطرے کسی کپڑے کو تر کر دیں۔ تو وہ پانی بلاشبہ مستعمل ہے لیکن یہ پانی جواز نماز کے لیے مانع نہیں۔ اس لیے کہ مستعمل پانی امام محمدؒ کے نزدیک تو ویسے ہی پاک ہوتا ہے۔ اور یہی قول مختار ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ یہ پانی نجس ہے، لیکن ضرورت کے تحت اس کی نجاست کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

اور جہاں تک پانی کے مستعمل ہونے کے سبب کا تعلق ہے، تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک پانی دو باتوں میں سے ایک کی وجہ سے مستعمل ہو جاتا ہے یعنی یا تو ازالۂ حدث کے لیے اسے بہایا گیا ہو، یا حصول ثواب کے لیے۔ امام محمدؒ کے نزدیک پانی فقط اسی وقت مستعمل ہوتا ہے، کہ جب اسے حصول ثواب کے لیے استعمال میں لایا گیا ہو۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک اس کے ساتھ ازالۂ حدث نہ کیا جائے، یہ اختلاف صریح الفاظ میں ان سے منقول نہیں۔ البتہ ایسے مسائل منقول ہیں کہ جن سے اسی اصول کا پتہ چلتا ہے۔ ان میں سے صحیح قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس سے ادائے نماز کی ایک رکاوٹ دور ہوتی ہے اور پانی استعمال کرنے کی دونوں صورتوں میں ہی فطرت سلیمہ اس سے کراہت محسوس کرتی ہے۔ جب یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے حصول ثواب، مثلاً مقررہ نماز، نماز جنازہ کی ادائیگی، دخول مسجد، قرآن مجید کو ہاتھ لگانے اور قرآن مجید کی تلاوت وغیرہ کے لیے وضو کیا، تو اگر وہ پہلے بے وضو تھا، تو اب وضو کرنے سے پانی بغیر کسی اختلاف کے "مستعمل" ہو جائیگا۔ کیونکہ اس میں دونوں اسباب یعنی ازالۂ حدث اور حصول ثواب پائے گئے ہیں اور اگر وہ پہلے محدث (بے وضو) نہ ہو۔ تو وہ پانی ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک مستعمل ہو جائے گا، کیونکہ اگر وضو کے اوپر سے وضو کیا جائے تو یہ "نورٌ علیٰ نور" ہونے کی بنا پر حصول ثواب کا ذریعہ ہوتا ہے مگر امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ پانی "مستعمل" نہ ہوگا، کیونکہ اس سے ازالۂ حدث نہیں ہوا اور اگر کسی نے وضو اور

غسل محض ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے کیا ہو، تو اگر وہ پہلے سے محدث تھا، تو امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ پانی "مستعمل" ہو جائیگا۔ کیونکہ اس سے ازالہ حدث ہو گیا ہے۔ مگر امام محمد کے نزدیک مستعمل نہ ہوگا۔ کیونکہ اس سے حصول ثواب کی نیت نہیں پائی گئی اور اگر وہ محدث نہ ہو تو پانی باوجود اصولوں میں بنیادی اختلاف کی متفقہ طور پر سب کے نزدیک مستعمل قرار نہ پائے گا۔

اگر کسی نے کسی مخصوص قسم کے پانی، مثلاً عرق گلاب وغیرہ، سے وضو کیا۔ تو وہ بالاجماع مستعمل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا اس سے ازالۂ حدث کا سبب پایا گیا ہے اور نہ ہی حصول ثواب کا مقصد پورا ہوا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے پاک اشیاء، مثلاً نباتات، پھل، برتنوں اور پتھروں وغیرہ کو پانی سے دھویا، یا کسی شخص نے اپنا ہاتھ مٹی یا میل کچیل کی بنا پر دھویا، یا عورت نے اپنا ہاتھ آٹا یا مہندی وغیرہ صاف کرنے کے لیے دھویا یا کوئی اور اسی قسم کی صورت پائی گئی۔ تو تب بھی پانی مستعمل نہ ہوگا جیسے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر کسی نے کھانا کھانے کے لیے یا اس سے فراغت کے بعد سنت کی تعمیل میں اپنے ہاتھ دھوئے تو اس صورت میں پانی مستعمل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سنت کو قائم کرنا کار ثواب ہے، اور اس موقع کے لیے فرمان نبوی ہے۔

الوضوء قبل الطعام برکۃ وبعدہٗ ینفی اللمم۔ وضو (ہاتھ دھونا) کھانے سے قبل ذریعہ برکت ہے اور کھانے کے بعد میل دور کرنے کا ذریعہ۔

اگر کسی نے اعضائے وضو کو تین تین بار دھو کر وضو کیا۔ پھر اس نے مزید اعضاء کو دھونا شروع کر دیا، تو اگر اس سے اس کا ارادہ نیا وضو کرنے کا ہو، تو پانی مستعمل قرار پائے گا، وجہ ہم اوپر بیان آئے ہیں اور اس نے پہلے وضو پر اضافہ کرنے کے لیے اعضا کو مزید دھویا ہو، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ اضافی پانی مستعمل نہ ہوگا، اس لیے کہ تین سے زیادہ بار دھونا صریحاً نص میں تجاوز ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ مستعمل قرار پائے گا۔ اس لیے کہ وضو کرنے کے لیے وضو پر اضافہ بھی وضو ہی ہے اور یہ حصول ثواب کا ذریعہ ہے، لہٰذا وہ پانی "مستعمل" قرار پائے گا۔

اگر کسی جنبی شخص یا حائضہ نے غسل سے پہلے برتن میں ہاتھ ڈالا، جب کہ اس کے ہاتھ پر کوئی گندگی نہ ہو، یا اس نے اس برتن سے لے کر پانی پیا، تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے اصول کے مطابق قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ پانی فاسد ہو جائے گا، مگر استحسان کا اقتضاء یہ ہے کہ وہ پانی فاسد نہ ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جیسے ہی اس نے پانی میں اپنا ہاتھ داخل کیا، تو اس کے ہاتھ سے حدث کا ازالہ ہو گیا اور اسی طرح پانی پینے کی صورت میں اس کے ہونٹ پانی سے مس ہوتے ہی حدث سے پاک ہو گئے، لہٰذا پانی

مستعمل ہوجائے گا۔ جب کہ استحسان کی بنیاد ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت پر ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ وہ "حائضہ ہونے کی حالت میں برتن سے منہ لگا کر پانی پی لیا کرتی تھیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اسی برتن کو منہ لگا کر پانی نوش فرماتے تھے۔ اور اکثر آپ حضرت عائشہؓ ہی کی جگہ شگنرے منہ کر رکھ کر پانی پیا کرتے تھے" علاوہ ازیں حدث، جنابت اور حیض کے "اثرات سے بچنا مشکل ہے اور لوگوں کو وضو اور غسل کرنے اور پانی پینے کی اکثر حاجت رہتی ہے۔ اور ہر شخص علیحدہ علیحدہ برتن نہیں رکھتا۔ کہ جس سے وہ پانی پی سکے، للذا وہ گھڑی برتن میں ہاتھ ڈالنے، یا برتن کے ساتھ منہ لگانے پر مجبور ہوتے ہیں، اگر ہاتھ اور ہونٹ کی نجاست کا اعتبار ساقط نہ ہو، تو لوگوں کو سخت تنگی کا سامنا کرنا پڑے یہاں تک کہ اگر وہ اپنی ٹانگ کو پانی میں داخل کردے۔ تو سارا پانی خراب ہوجائے گا کیونکہ برتن میں ٹانگ داخل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ اسے کنوئیں میں ڈال دے۔ تو پانی خراب نہ ہوگا امام ابو یوسفؒ نے الامالی میں یہی بیان کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کنوئیں میں ڈول وغیرہ کی تلاش کے لیے اس کی ضرورت اکثر پیش آتی رہتی ہے۔ للذا یہ قابل عفو ہوگا اور اگر اس نے برتن میں ہاتھ اور پاؤں کے علاوہ کوئی اور حصہ داخل کیا تو پانی خراب ہوجائے گا۔ اس لیے کہ یہاں اس کی ضرورت نہیں۔

اسی بنیاد پر یہ مسئلہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ اگر کسی کنوئیں میں کوئی جنبی شخص ڈول کی تلاش کے لیے داخل ہوگیا اور اس کی نیت غسل کرنے کی نہ ہو، اور اس کے بدن پر نجاست حقیقیہ بھی موجود نہ ہو، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کنوئیں میں داخل ہونے والا یا تو پاک بدن ہوگا یا ناپاک بدن جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ اسکے بدن پر حقیقی یا حکمی کوئی نجاست موجود ہو، مثلاً جنابت یا حدث ان میں سے ہر ایک کی پھر دو صورتیں ہیں، یا تو وہ ڈول کی تلاش کے لیے کنوئیں میں داخل ہوا ہوگا اور یا پھر محض ٹھنڈک حاصل کرنے کی خاطر، یا غسل کرنے کے لیے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کے دو دو حکم ہیں: ایک کنوئیں کا اور دوسرا داخل ہونے والے شخص کا: اگر داخل ہونے والا پاک ہو، اور وہ ڈول کی تلاش یا ٹھنڈک حاصل کرنے کی غرض سے کنوئیں میں داخل ہوا ہو۔ تو کنوئیں کا پانی بالاجماع مستعمل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس سے حصول ثواب کی نیت ہوگئی۔ البتہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مستعمل نہ ہوگا۔ کیونکہ ازالۂ حدث نہیں ہوا۔ لیکن بہرحال دونوں صورتوں میں داخل ہونے والا شخص پاک ہوگیا۔ اور اگر کنوئیں میں داخل ہونے والا ناپاک ہے۔ پھر اگر اس کے بدن پر کوئی نجاست حقیقیہ موجود ہو، خواہ وہ جنبی ہو یا نہ ہو، تو اگر اس نے تین کنوؤں یا اس سے زیادہ میں غوطہ لگایا۔ تو وہ پہلے اور دوسرے سے کنوئیں تو بالاجماع پاک ہو کر نہیں نکلے گا۔ البتہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک تیسرے کنوئیں سے پاک وصاف ہو کر نکلے گا، مگر تینوں کنوؤں کا پانی ناپاک ہوجائے گا لیکن ان میں سے ہر ایک کی ناپاکی میں فرق ہوگا: جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تینوں کنوؤں کا پانی بھی ناپاک اور آدمی بھی بدستور ناپاک، خواہ اس نے ان میں ڈول تلاش کرنے کے "غوطہ لگایا ہو، یا محض ٹھنڈک حاصل کرنے یا غسل کے لیے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر تو اس نے ڈول کی تلاش کے لیے غوطہ لگایا ہو۔ یا ٹھنڈک کے لیے۔ تو پانی "علی حسب حال" رہے گا اور اگر اس نے غسل کے لیے غوطہ لگایا تو چوتھے کنوئیں۔ یا اس

کے بعد کے کنوؤں کا پانی "مستعمل" ہوگا۔ کیونکہ یہاں حصول ثواب کی نیت پائی گئی ہے۔ اور اگر اس کے ہاتھ پر محض نجاست ہو، تو اگر اس نے پانی میں ہاتھ کو محض ڈول کی تلاش یا ٹھنڈک کے لیے داخل کیا۔ تو اس کا ہاتھ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلے پانی سے ہی طاہر ہو کر نکلے گا۔ یہی قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ ہاتھ کو پہلی بار ہی داخل کرنے سے نجاست دور ہو گئی، جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ بدستور ناپاک ہی رہے گا خواہ کتنے ہی کنوؤں میں اسے داخل کیا جائے)۔ جہاں تک پانی کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلے کنویں کا پانی مستعمل ہوگا، کیونکہ اس سے ازالۂ حدث ہوا اور باقی تمام پانی اپنی سابقہ حالت پر رہیں گے۔ اس لیے کہ ان کے مستعمل ہونے کا کوئی سبب نہیں پایا گیا۔ اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام پانی سابقہ حالت پر رہیں گے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ یہاں ان میں سے کسی ایک سے حصول ثواب کا مقصد نہیں پایا گیا اور امام ابویوسفؒ کے ہاں اس لیے کہ یہاں انہوں نے ضرورت کے تحت اپنے اصول کو چھوڑ دیا جیسا کہ آئندہ اس کا ذکر آئے گا۔ اور بشر[1] نے ان سے روایت کی ہے کہ تمام پانی ناپاک ہو جائیں گے۔ ان کے اپنے اصول کے مطابق قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک ناپاک شخص قلیل پانی میں داخل ہونے سے ویسے ہی پاک ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ پانی اس کے سر پہ بہلنے سے وہ پاک ہو جاتا ہے، خواہ اسے نجاست حقیقیہ لاحق ہو، یا حکمیہ، اور خواہ نجاست بدن پر ہو، یا کسی اور شے پر، البتہ نجاست حقیقیہ تین بار پانی سے مس ہونے سے اور نجاست حکمیہ فقط ایک بار مس ہونے سے دور ہو جاتی ہے۔ جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک ناپاک آدمی کے بدن سے کھڑے ہوئے قلیل پانی میں غوطہ لگانے سے کسی صورت میں بھی نجاست دور نہیں ہوتی، یہ ان کا ایک ہی قول ہے۔ البتہ کپڑے کے متعلق ان کے دو اقوال ہیں۔ جہاں تک دونوں مسالک کی جانب سے نجاست حقیقیہ کے دور ہونے کی بحث کا تعلق ہے، تو اس پر حقیقی نجاست سے طہارت حاصل کرنے کا عنوان کے تحت گفتگو ہوگی رہی نجاست حکمیہ تو اس پر بحث بھی نجاست حقیقیہ ہی کی طرح ہے۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ دراصل جیسے ہی محدث (بے وضو شخص) کا پہلا عضو پانی سے مس ہوتا ہے تو فوراً سارا پانی مستعمل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی پاک شخص حصول ثواب کی خاطر غسل کرتا ہے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ تو جب پانی پہلے عضو کے مس ہوتے ہی مستعمل ہو گیا تو بقیہ اعضاء کی طہارت ثابت نہ ہو سکے گی، اس لیے کہ اب پانی مستعمل ہو چکا ہے۔ لہٰذا اسے اسی اصول پر عمل کرنا لازم ہوگا، البتہ اگر کسی جگہ مجبوری ہو تو الگ بات ہے۔ جیسے مثلاً جنبی یا محدث اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں چلو بھرنے کے لیے داخل کرے۔ تو پانی مستعمل نہیں ہوتا۔ اور یہ مجبوری کے حدث پانی کی جانب منتقل نہ ہوگا کیونکہ یہاں ضرورت ہے، اس لیے کہ لوگوں کو اپنے ڈول بعض اوقات چاہ حدث میں کنوؤں سے نکالنا پڑ جاتے ہیں۔ لہٰذا ضرورت کے تحت یہاں انہوں نے اپنا اصول دیا ہو

---

[1] پورا نام بشر بن ازہر بن یزید نیسابوری ہے۔ وہ کوفہ کے ممتاز فقیہ اور محدث تھے۔ انہوں نے فقہ امام ابویوسفؒ سے اور حدیث عبداللہ بن مبارک سے حاصل کی۔ وفات ۲۱۳ھ میں ہوئی (حدائق الحنفیہ، ص ۱۶۷)

[2] دور قدیم کے منطقیوں اور اہل کلام کی ایک معروف اصطلاح (TERM) ہے جس سے مراد یہ ہے کہ بالآخر کوئی شے خود اپنے آپ پر ہی موقوف ہو جائے۔ جیسے زیر بحث صورت میں پانی محدث پر اور محدث پانی پر اور بالآخر پانی پانی پر موقوف ہو جاتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کی اگر یہ پانی مستعمل ہوگا۔ تو مستعمل ہونا ازالہ حدث کی بنا پر ہوتا ہے، اور اگر حدث کا ازالہ ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے اور ناپاک پانی سے ازالہ حدث ہو نہیں سکتا۔ تو جب ازالہ نہیں ہوا تو وہ پانی بدستور پاک ہے، تو وہ حدث کا ازالہ کر سکتا ہے۔ لہٰذا یہاں پر "دور" واقع ہو گیا، لہٰذا ہم نے اس "دور" کو ابتدا ہی سے ختم کر دیا کیونکہ ہم نے یہ کہا کہ اس سے ازالہ حدث ہی نہیں ہوتا، تو وہ اور پانی دونوں بدستور اپنے حال پر رہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح نجس شی پر پانی بہانے سے نجاست کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح اگر نجس شی کو پانی میں داخل کیا جائے تو اس سے بھی اس کی نجاست دور ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اصولاً نجاست کا ازالہ پانی سے اتصال اور اس سے مس ہونے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور یہ بات یعنی طاہر و نجس میں باہمی اتصال دونوں صورتوں میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے اسی بنا پر نجاست حقیقیہ کی صورت میں دونوں طرح سے پانی شی سے الگ ہونے کے بعد ناپاک ہو جاتا ہے۔ البتہ حالت اتصال میں۔ بوجہ ضرورت ہم پانی پر ناپاک یا مستعمل ہونے کا حکم نہیں لگاتے۔ اس لیے کہ ابھی اس سے حصول طہارت کا امکان موجود ہے اور اوپر سے پانی بہانے میں بھی ضرورت ثابت ہے، اس لیے کہ ہر کوئی اس پر ہر حالت میں قادر نہیں ہوتا لہٰذا اس حالت میں اس کی ناپاکی کا حکم بوجہ ضرورت منفی رہے گا۔ البتہ پانی کے الگ ہونے کے بعد کوئی ایسی ضرورت نہیں رہتی، لہٰذا اس حالت میں اس کا حکم ظاہر ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ اگر کسی نے حالت حدث میں اپنا سر یا موزہ یا اپنی جبیرہ (پٹی) کسی برتن میں داخل کر دی۔ تو امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مسح جائز ہو جائے گا لیکن پانی مستعمل نہ ہوگا۔ خواہ اس نے مسح کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اس لیے کہ پانی استعمال کرنے کے دو اسباب میں سے ایک سبب پایا گیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مسح کا فرض محض تری پہنچانے سے ادا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مسح نام ہے محض پانی پہنچانے کا نہ کہ اس شی کو بھگونے کا۔ لہٰذا برتن میں موجود باقی پانی میں کسی قسم کا کوئی حدث منتقل نہیں ہوا۔ یہ تو محض تری کی طرف زائل ہوا ہے۔ اسی طرح اس سے حصول ثواب کا مقصد بھی پورا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا استعمال کا حکم فقط اسی تری تک محدود رہے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے مسح کی نیت نہ کی تو مسح جائز ہوگا اور پانی بھی مستعمل نہ ہوگا، اس لیے کہ حصول ثواب کا مقصد نہیں پایا گیا۔ تو گویا اس نے غیر مستعمل پانی سے مسح کیا، لہٰذا مسح جائز ہوگا۔ اگر اس نے مسح کی نیت کی ہو، تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس کے حکم میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مسح جائز نہ ہوگا، البتہ پانی مستعمل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ جیسے ہی پانی حصول ثواب کے مقصد کے تحت سر کے بالوں سے مس ہوا۔ تو "وہ مستعمل" ہو گیا۔ اور "مستعمل پانی" کے ساتھ مسح جائز نہیں ہوتا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ مسح جائز ہوگا اور پانی بھی مس ہونے سے مستعمل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ پانی "مستعمل" اس وقت ہوتا ہے کہ جب وہ عضو سے الگ ہو جائے۔ لہٰذا اس سے قبل وہ مستعمل نہ ہوگا۔ بنا بریں مسح جائز ہوگا۔

اگر کسی جنبی کے ہاتھ پر کوئی گندگی ہو تو وہ منہ میں پانی لے کر ہاتھ پر بہا دے۔ اس کے

منتقی المعلی امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کا ہاتھ پاک نہ ہوگا۔ اس لیے کہ وہ پانی منہ سے ازالۂ حدث ہو جانے کی بنا پر مستعمل ہو گیا اور مستعمل پانی بالاتفاق ازالۂ حدث نہیں کر سکتا۔ البتہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الآثار میں نقل کیا ہے کہ اس کا ہاتھ پاک ہو جائے گا، اس لیے کہ اس کے ساتھ حصول ثواب کا مقصد پورا نہیں ہوا، لہٰذا وہ مستعمل نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل (دوم)

پانی یا غیر پانی میں نجاست گرنے کا بیان

۱۔ پانی میں نجاست کا گرنا

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ نجاست یا تو مائع اشیاء مثلاً پانی یا کر وغیرہ میں گری ہوگی یا کپڑے، بدن اور نماز پڑھنے کی جگہ پر اگر نجاست پانی وغیرہ میں گر جائے، تو اگر وہ آب رواں ہو اور نجاست بھی غیر مرئی[1] مثلاً پیشاب یا شراب وغیرہ کی قسم سے ہو، تو پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوگا، جب تک اس کا رنگ یا ذائقہ یا اس کی بو نہ تبدیل ہو جائے اندریں صورت وضو کرنے والا کسی بھی جگہ بیٹھ کر وضو کر سکتا ہے، خواہ اسی جانب بیٹھ کر وضو کرے، جس جانب سے نجاست واقع ہوئی ہو، یا اس کی دوسری جانب۔ امام محمدؒ نے بھی کتاب الآثار میں یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ "اگر کوئی شخص دریائے فرات میں شراب کا مٹکا بہا دے اور کوئی شخص اس سے نچلی جانب وضو کے لیے بیٹھا ہو تو اگر شراب گرنے سے پانی کا رنگ، یا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل ہو جائے تو وضو درست نہ ہوگا، ورنہ وضو جائز ہوگا۔"

امام ابوحنیفہؒ اس جاہل شخص[2] کے متعلق فرماتے ہیں کہ جو آب رواں میں پیشاب کر دے اور اس سے نیچے کی جانب کوئی شخص اسی پانی سے وضو کرلے، کہ اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں"۔ وجہ یہ ہے کہ "آب رواں" کا ایک حصہ دوسرے حصے سے (جلدی) مخلوط نہیں ہوتا، لہٰذا جس پانی سے وہ شخص وضو کر رہا ہے، اس کے متعلق یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ناپاک ہو اور یہ بھی کہ وہ پاک ہو اور یہ پانی چونکہ بنیادی طور پر پاک ہے، لہٰذا محض شک کی بنا پر وہ ناپاک نہیں قرار پائے گا۔

اور اگر نجاست دیدنی (مرئیہ) ہو، مثلاً مردہ جانور وغیرہ، تو اگر سارا پانی مردار کے اوپر سے گذر رہا ہو تو مردار کی نچلی جانب سے وضو کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ پانی یقینی طور پر ناپاک ہوگا اور ناپاک پانی محض چلنے سے پاک نہیں ہوا کرتا۔ اور اگر سارا نہیں، لیکن اکثر پانی مردار کے اوپر سے ہو کر گذر رہا ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اکثریت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اگر پانی کا قلیل سا حصہ مردار کے اوپر سے اور اکثر حصہ پاک حالت میں گذر رہا ہو، تو اس کی نچلی جانب سے بھی وضو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ احکام شریعت میں غالب حصے کے مقابلے میں مغلوب (کم، قلیل) حصہ کالعدم متصور ہوتا ہے اور اگر نصف پانی، یا اس سے قدرے کم مردار کے اوپر سے گذر رہا ہو، تو قیاس یہ ہے کہ اس سے وضو کرنا جائز ہوگا۔ اس لیے کہ پانی یقینی طور پر پاک تھا، لہٰذا محض شک کی بنا پر ناپاک نہ ہوگا، لیکن استحسان کا تقاضا

---

[1] غیر مرئی اس اعتبار سے کہ جب یہ نجاستیں پانی میں گر جائیں، تو ان کے الگ تشخص کو دیکھنا ناممکن ہوتا ہے، ورنہ ذاتی طور پر یہ سب اشیاء مرئی (قابل دید) ہیں۔

[2] یہاں ایک غیر اخلاقی فعل کی بنا پر اس کو جاہل قرار دیا جا رہا ہے، کیونکہ آب رواں میں پیشاب کرنا کسی سمجھ دار آدمی کو زیب نہیں دیتا۔

یہ ہے کہ احتیاطاً یہ پانی ناپاک قرار دیا جائے۔ اسی طرح اگر نجاست مکان کے پرنالے کے قریب ہو اور پرنالے کا تمام پانی اس کے اوپر سے گذر رہا ہو، تو اس کے متعلق بھی وہی تفصیل ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر نجاستیں چھت پر متفرق طور پر پڑی ہوں مگر پرنالے کے قریب نہ ہوں، تو عیسیٰ بن ابان[1] نے ذکر کیا ہے کہ پانی اس وقت تک نجس نہ ہوگا، جب تک کہ اس کا رنگ، یا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل نہ ہو جائے، اور اس کا حکم بھی جاری پانی کی طرح ہوگا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست چھت کے ایک کنارے یا اس کی دو کناروں پر ہو، تو پانی ناپاک نہ ہوگا اور اس سے وضو کرنا جائز ہوگا۔ اور اگر چھت کی تین اطراف میں ناپاکی موجود ہو، تو اکثریت کا لحاظ کرتے ہوئے پانی کو نجس قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر بارش کا پانی انسانی فضلے کے اوپر سے گذرتا ہوا کسی ایک جگہ جمع ہو جائے۔ اور اس پانی میں کوئی شخص غوطہ لگائے اور مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کرے تو کوئی حرج کی بات نہیں، یہ قول، اوپر بیان کردہ اصول، اکثر حصے کے پاک ہونے، پر محمول ہے۔

پانی کی "روانی" کی تعریف میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ "آبِ رواں" وہ ہے کہ جو بھوسے اور پتوں کو بہالے جائے اور بعض کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص چوڑائی کے رُخ اس میں اپنا ہاتھ ڈال دے، تو اس سے پانی کا چلنا منقطع نہ ہو، تو وہ "آبِ رواں" ہے، ورنہ نہیں۔ اور بعض مشائخ کے مطابق اس کا مدار عرف و عادت پر ہے، کہ جس پانی کو لوگ "آبِ رواں" سمجھیں وہ "آبِ رواں" ہے۔ اور جس کو "آبِ رواں" نہ سمجھیں وہ "آبِ رواں" نہیں، اور یہی قول تمام اقوال میں سے زیادہ صحیح ہے۔

(۲) اور اگر وہ "آبِ ساکن" (Stagnant water) ہو تو اس کے حکم میں اختلاف ہے، اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ پانی نجاست کے واقع ہونے سے قطعاً ناپاک نہیں ہوتا، خواہ وہ آبِ ساکن ہو، یا آبِ رواں ہو، اور خواہ پانی قلیل ہو یا کثیر، اور خواہ اس کا رنگ یا ذائقہ یا بو تبدیل ہو، یا نہ ہو، لیکن اکثر علما یہ فرماتے ہیں کہ قلیل پانی ناپاک ہو جاتا ہے، مگر کثیر پانی ناپاک نہیں ہوتا، یہاں تک تو سب میں اتفاق ہے، البتہ "کثیر اور قلیل پانی" کی تعریف میں اختلاف پایا جاتا ہے؛ امام مالکؒ فرماتے ہیں، کہ اگر نجاست گرنے سے اس پانی کا رنگ یا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل ہو جائے، تو وہ پانی قلیل ہے، ورنہ کثیر ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ جب پانی قلتین (دو بڑے مشکوں) کے مساوی ہو جائے۔ تو وہ کثیر ہے۔ اور اس سے کم قلیل ہے، اور قلتین (دو بڑے مشکوں) سے مراد ان کے نزدیک پانچ مشکیزے پانی ہے، کہ ہر مشکیزہ پچاس سیر کا ہو، یوں کل میزان ۲۵۰ سیر پانی بنتا ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اگر پانی اتنا ہو، کہ ایک جانب سے جنبش دیں تو جنبش دوسری جانب تک جا پہنچے، تو پانی قلیل ہے، ورنہ کثیر ہے، اصحاب ظواہر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ:

---

[1] عیسیٰ بن ابان حافظ حدیث اور نامور فقیہ تھے، وہ امام محمدؒ کے اجل تلامذہ سے تھے، وہ عسکر اور پھر بصرہ کے قاضی رہے وفات (۲۲۱ھ/۸۳۵ء) میں ہوئی۔

الماء طھور لا ینجسہ شئی۔	پانی پاک ہے، اسے کوئی شئی ناپاک نہیں کر سکتی۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ارشادِ نبوی ہے:

خلق الماء طھوراً لا ینجسہ شئی الاما غیر لونہ او طعمہ او ریحہ۔	پانی پاک و مطہر پیدا کیا گیا ہے، اسے کوئی شئی پلید نہیں کر سکتی ہاں وہ چیز جو اس کا رنگ، اس کا ذائقہ یا اس کی بو نہ بدل دے۔

کیونکہ یہی مکمل حدیث ہے، یا انہوں نے دونوں دلیلوں پر عمل کرنے کے لئے عام کو خاص پر محمول کیا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کا استدلال آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی حدیث مبارکہ:

اذا بلغ الماء قلتین لا یحمل خبثاً	جب پانی دو بڑے مشکوں کی مقدار کو پہنچ جائے، تو وہ گندگی کو نہیں اٹھاتا۔

سے ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ پانی گندگی کو دور کر دیتا ہے۔ ابن جریج کا قول ہے کہ: قُلّتَیْن: سے مراد دو بڑے مٹکے (قلالِ ہجر) ہیں، جن میں سے ہر ایک مٹکے میں تقریباً دو مشکیزے اور اس سے کچھ اوپر پانی آتا ہے، امام شافعیؒ کے مطابق لفظ شئی (کچھ) کی مقدار مجہول تھی، میں نے احتیاطاً اس سے نصف مشکیزے کا اندازہ مقرر کیا ہے (کل اڑھائی مشکیزے ہوئے)، ہمارا استشہاد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمانِ اقدس سے ہے کہ:

"تم میں سے جو کوئی نیند سے سو کر اٹھے تو وہ برتن میں اس وقت تک ہاتھ نہ ڈالے جب تک کہ وہ اپنے ہاتھ تین بار نہ دھولے۔ اس لیے کہ وہ نہیں جانتا کہ رات کے وقت اس کے ہاتھ کہاں رہے ہیں"۔

اور اگر برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پانی نہ ناپاک نہ ہوتا تو ہرگز یہ ممانعت نہ کی جاتی اسلیے احتیاط کا یہ حکم کسی موہوم نجاست کی بنا پر ہے؛ اسی طرح کتے کے جھوٹے برتن کو دھونے کے متعلق روایات درجۂ شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، حالانکہ اس سے نہ پانی کا رنگ تبدیل ہوتا ہے، نہ ذائقہ اور نہ ہی اس کی بو۔ علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا یبولن احدکم فی الماء الراکد ولا یغتسلن فیہ من جنابۃ (الحدیث)	تم میں سے کوئی شخص بھی کھڑے ہوئے پانی (آبِ ساکن) میں پیشاب نہ کرے اور نہ ہی اس میں غسلِ جنابت کرے۔

کہ اس جگہ کسی خاص قسم کے کھڑے ہوئے پانی کا امتیاز نہیں کیا گیا۔ اور یہ ممانعت دراصل پانی کو ناپاک کرنے سے ہے۔ ورنہ کثیر پانی میں پیشاب کرنا اور نہانا منع نہیں ہے، اس لیے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کھڑا ہوا پانی (Stagnant water) علی الاطلاق ناپاکی کا احتمال رکھتا ہے، کیونکہ ایسے پانی کو ناپاک کرنے سے روکنا جو ناپاک نہ ہو سکتا ہو، ایک قسم کی حماقت ہے۔ اسی طرح یہ پانی جس میں پیشاب اور غسل کرنے سے منع کیا گیا ہے، عام طور پر دو مٹکوں سے زیادہ ہوتا ہے اور اسمیں پیشاب یا غسل کرنے

سے اس کا رنگ یا اس کا مزہ یا اس کی بو بھی تبدیل نہیں ہوتی ۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے جب ایک مرتبہ چاہِ زمزم میں ایک حبشی گر گیا تھا، تمام پانی کو نکالنے کا حکم دیا تھا۔" حالانکہ اس کی نجاست کا اثر پانی پر ظاہر نہ ہوا تھا اور وہ پانی بھی دو قلّوں سے زیادہ تھا ۔ یہ واقعہ دیگر صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی اس فتویٰ سے اختلاف نہ کیا۔ یہ گویا ہمارے موقف پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے ۔ اس اجماع سے پتہ چلتا ہے کہ امام مالکؒ نے جو روایت نقل کی ہے، اس سے مراد کثیر پانی" ہے قلیل نہیں ۔ اسی سے یہ بھی واضح ہوا، کہ امام شافعیؒ نے جس روایت سے استدلال کیا ہے وہ روایت مخالف اجماع صحابہؓ ہونے کی بنا پر ثابت ہی نہیں ہے، اس لیئے کہ اگر کوئی خبر واحد اجماع کے خلاف روایت کی جائے تو وہ نا قابل قبول ہوتی ہے ۔ ہمارے اس موقف کی تائید مشہور نقادِ حدیث حضرت علی بن المدینی[1] کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ "وہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے"۔ امام ابو داؤد سجستانی[2] نے لکھا ہے کہ پانی کا اندازہ مقرر کرنے کے ضمن میں دونوں فریقوں میں سے کسی فریق کی حدیث کا صحیح ہونا ممکن نہیں ہے"۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرام نے کثیر پانی کا اندازہ لگانے کے لیے روایات کے بجائے مشاہدے پر انحصار کیا ہے ۔

پھر ہمارے ائمہ کرام کے مابین دوسرے کنارے تک پانی پہنچنے کی کیفیت میں اختلاف ہے، اس پر تو تمام ائمہ متفق ہیں کہ پانی کے دوسری جانب پہنچنے کا اعتبار پانی کو حرکت دینے سے کیا جائے گا ۔ جس کا طریقہ یہ ہے: کہ اگر اس پانی کو ایک جانب سے حرکت دی جائے، تو دوسرے کنارے تک پانی متحرک ہو جائے تو وہ پانی جنبش کرنے والا ہوگا ورنہ نہیں، البتہ حرکت دینے کے طریقے میں اختلاف ہے: امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کا اعتبار کسی خصوصی تکلف کے بغیر نہلانے کے عمل سے کیا جائے گا جبکہ امام محمدؒ امام صاحبؒ سے نقل کرتے ہیں کہ حرکت کا اعتبار وضو سے ہوگا۔ ایک اور روایت کے مطابق اس کا اعتبار نہ وضو سے اور نہ غسل سے بلکہ اس میں محض ہاتھ ڈالنے سے کیا جائے گا۔ بعد ازاں مشائخ کے مابین مزید اختلاف پیدا ہوا؛ شیخ ابو حفص الکبیر البخاری[3] نے پانی پہنچنے کا اعتبار رنگ ظاہر ہونے (صبغ) سے کیا ہے ۔ اور ابو نصر محمد بن سلام[4] نے پانی کے مکدر (گدلا) ہونے پر اس کا مدار رکھا ہے ۔ جبکہ ابو حفص الجوجانی

---

[1] علی بن المدینی مشہور و معروف عالم محدث، حافظ الحدیث، اصولی، اخباری، مؤرخ نساب، لغوی اور دیگر علوم کے ماہر تھے، ان کی ولادت ۱۶۱ھ/ ۷۷۸ء میں اور وفات بصرہ میں ۲۳۴ھ/ ۸۴۸ء میں ہوئی، (طبقات الشافعیہ ۲: ۲۲۹ - ۲۳۱)-

[2] مشہور، محدث، -

[3] ابو حفص کبیر کا پورا نام احمد بن حفص المعروف بہ ابو حفص کبیر البخاری تھا، وہ نامور محدث اور فقیہ و مجتہد تھے، وہ امام محمدؒ کے خصوصی شاگردوں میں سے تھے، وفات ۲۱۸ھ میں ہوئی،

[4] ابو نصر محمد بن سلام (م ۳۰۵) ابو حفص کے معاصرین میں سے نامور فقیہ تھے، کتب فتاویٰ میں ان کے اقوال بھی بکثرت ملتے ہیں ۔

نے اس کا اعتبار مساحت (پیمائش) سے کیا ہے کہ اگر پانی کا حوض دہ در دہ (۱۰×۱۰) ہو، تو اس کا پانی گدلا نہیں ہوتا اور اگر اس سے کم ہو، تو وہ گدلا ہو جاتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن المبارک[1] نے پہلے اس کا اندازہ دہ در دہ (۱۰×۱۰) کے ساتھ مقرر کیا تھا، بعد ازاں پندرہ پندرہ (۱۵×۱۵) کے ساتھ۔ ابو مطیع البلخی کا بھی یہی مسلک ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی کا پھیلاؤ (۱۵×۱۵) ہاتھ ہو، تو مجھے توقع ہے کہ یہ آب کثیر ہوگا اور اگر وہ حوض بیس بیس (۲۰×۲۰) کا ہو، تو میرے دل میں اس کے متعلق تو کوئی شبہ ہی نہیں کہ وہ آب کثیر ہے۔ آٹھ آٹھ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کا اندازہ اپنی مسجد کے مطابق مقرر کیا تھا اور ان کی مسجد آٹھ آٹھ (۸×۸) ہاتھ تھی۔ محمد بن سلمہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ امام محمدؒ کی مسجد دہ در دہ (۱۰×۱۰) تھی۔ ایک تیسری روایت کے مطابق ان کی مسجد اندر سے آٹھ آٹھ (۸×۸) اور باہر سے دہ در دہ (۱۰×۱۰) تھی۔ الکرخیؒ نے اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس مسئلے میں اندازہ مقرر کرنے کی کوئی گنجائش نہیں، اصل چیز تحری (غور و فکر) ہے: اگر تو وضو کرنے والے کی رائے یہ ہو کہ نجاست اس کے وضو کرنے کی جگہ تک پہنچ سکتی ہے۔ تو وضو جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ نجاست وہاں تک نہیں پہنچ سکتی، تو وضو جائز ہوگا، اس لیے کہ احکام شریعت میں غالب رائے اور قوی گمان کے مطابق عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر پانی کے پاک ہونے یا ناپاک ہونے کے متعلق ایک عادل شخص کی رائے قبول کی جاتی ہے، حالانکہ یہ "خبر واحد" ہے جو یقینی نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہمارے ائمہؒ نے اس بڑے حوض کے متعلق بھی یہی کہا ہے کہ جس کی اگر جانب سے پانی کو حرکت دی جائے تو وہ حرکت دوسری جانب تک نہ پہنچے کہ اگر اس میں نجاست گر جائے تو وضو کنندہ کی غالب رائے کا اعتبار ہوگا، اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ وہ نجاست اس جگہ تک پہنچ گئی ہے، جہاں سے وہ وضو کر رہا ہو، تو وضو جائز نہ ہوگا۔ اور اگر ان کی غالب رائے یہ ہو کہ وہ اس جگہ تک نہیں پہنچی، تو وضو جائز ہوگا۔ امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے کہ اگر پرنالے کا پانی کسی شخص پر گر جائے تو اگر تو اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس کا پانی ناپاک ہے، تو اس پر غسل کرنا واجب ہوگا، ورنہ نہیں۔ اور اگر اس کا دل کسی بات پر نہ جمے، تو حکم شریعت کے مطابق اس پر غسل واجب نہ ہوگا، البتہ مستحب یہ ہے کہ وہ غسل کرے۔

اور جہاں تک حمام کے حوض کا تعلق ہے، جس کا پانی ایک جانب سے دوسری جانب پہنچ جاتا ہو، کہ اگر اس میں نجاست گر جائے، یا کوئی شخص وضو کرے، تو اس کا کیا حکم ہے۔ اس ضمن میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر پانی پرنالے سے رواں ہو، اور لوگ اس سے چلو بھرتے ہوں تو وہ ناپاک نہ ہوگا۔ یہی روایت حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کی ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں یہ پانی بمنزلہ "آب رواں" کے ہے۔ اگر "چھوٹا حوض" نجاست گرنے کی بنا پر پلید ہو جائے مگر بعد ازاں اس کا پانی اتنا پھیل جائے کہ ایک طرف کا پانی دوسری جانب نہ پہنچے، تو وہ پانی پلید ہوگا۔ اس لیے کہ پھیلا ہوا پانی تو پہلے

---

[1] عبداللہ بن المبارک (۱۱۸ھ-۱۸۱ھ) دوسری صدی ہجری کے مشہور محدث فقیہ اور مجتہد تھے، ان کا شمار امام ابو حنیفہؒ کے خصوصی شاگردوں میں ہوتا ہے۔

ہی سے پلید ہے۔ البتہ اگر کوئی حوض بڑا ہو اور اس میں نجاست گر جائے، پھر اس کا پانی اتنا کم رہ جائے کہ ایک طرف کا پانی دوسری طرف پہنچ جاتا ہو، تو وہ پانی پاک ہوگا، اس لیے کہ وہاں جو پانی جمع ہے، وہ پہلے ہی سے پاک و طاہر ہے۔ ابو بکر الاسکاف[1] نے بھی اس مسئلے کو اسی طرح بیان کیا ہے۔ انہوں نے حالتِ وقوع کا اعتبار کیا ہے؛ اور اگر اس حوض میں پانی کم ہو اور اس میں نجاست گر جائے، پھر اس میں مزید پانی ڈال دیا جائے۔ یہاں تک کہ وہ حوض بھر جائے اور اس میں سے کچھ بھی باہر نہ نکالا جائے۔ تو ابوالقاسم الصفار[2] کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ وضو جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ جیسے ہی نیا پانی اس میں داخل ہوگا وہ پلید ہو جائے گا۔

اور اگر دو چھوٹے چھوٹے حوض ہوں اور ایک حوض سے پانی نکلتا ہو اور دوسرے حوض میں داخل ہوتا ہو اور کوئی شخص ان کے درمیان میں وضو کرے، تو وضو جائز ہوگا، اس لیے کہ وہ آبِ رواں ہے؛ اگر کسی حوض کا پانی ناپاک ہو جائے، پھر اس کا پانی خشک ہو جائے، یہاں تک کہ اس کی نچلی سطح بھی سوکھ جائے، کہ اس کے پاک ہونے کا یقین ہو جائے، پھر اس میں بارِ دگر پانی آجائے، تو کیا یہ پانی ناپاک ہوگا یا نہیں، اس کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں؛ اسی طرح اگر زمین کے کسی حصے کو نجاست لگ جائے پھر وہ جگہ خشک ہو جائے، اور اس کا اثر جاتا رہے، بعد اس پر دوبارہ پانی ڈال دیا جائے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے؛ علیٰ ہذا اگر منی کسی کپڑے کو لگ جائے، پھر وہ کپڑا خشک ہو جائے اور اس پر سے منی کو کھرچ دیا جائے، بعد ازاں اس کپڑے کو پانی کی رطوبت پہنچ جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح جب کسی مردہ جانور کی کھال کو دھوپ لگا کر، یا مٹی لگا کر اس کی حکمی دباغت کر لی جائے، بعد ازاں اس کھال کو پانی لگ جائے، تو ان تمام مسائل میں امام ابو حنیفہؒ سے دو دو روایتیں ہیں اور جو کنواں ناپاک ہو، پھر اس کا پانی بالکل خشک ہو جائے، بعد ازاں اس میں دوبارہ پانی آجائے، تو نصیر بن یحییٰؒ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ وہ پاک ہے، اور محمد بن مسلمہ اسے ناپاک قرار دیتے ہیں، امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے؛ نصیر بن یحییٰ کی دلیل یہ ہے کہ زمین کے نیچے پانی جاری رہتا ہے اور خشک ہونے والا پانی متصل اس پانی کے ساتھ مل جاتا ہے، لہٰذا محض شک و شبے کی بنا پر کنویں میں دوبارہ آنے والے پانی کی ناپاکی کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ جبکہ محمد بن مسلمہ کا استدلال یہ ہے کہ کنویں سے جو پانی دوبارہ ابلا ہے، اس کے متعلق ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ نیا پانی ہے، جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہی سابقہ نجس پانی ہے، لہٰذا محض شک کی بنا پر اس کے پاک ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہی قول احتیاط کے زیادہ قریب ہے گو اول

---

[1] ابو بکر الاسکاف کا پورا نام محمد بن احمد ابی بکر الاسکاف البلخی (م ۳۳۳ھ) ہے وہ تیسری۔ چوتھی صدی ہجری کے جلیل القدر عالم اور فقیہ تھے، وہ جعفر الہندوانی کے استاد ہیں۔ (حدائق، ص ۱۶۲)

[2] احمد بن عصمۃ المعروف بہ ابوالقاسم الصفار البلخی (م ۳۲۶ھ) تیسری صدی ہجری کے نامور عالم اور فقیہ تھے۔ وہ کانسی کے برتنوں کی تجارت کرتے تھے (حدائق، ص ۱۹)

زیادہ وسعت رکھتا ہے۔

یہ احکام اس وقت کے ہیں کہ جب "آب ساکن" ہو اور اس کا طول وعرض بھی ہو اور اگر پانی کی لمبائی ہو، مگر چوڑائی نہ ہو، جیسے وہ نہریں کہ جن میں پانی کھڑا رہتا ہے، تو اس کا حکم ظاہر روایت میں مذکور نہیں۔ ابو نصر محمد بن سلام سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی کی لمبائی اتنی ہو، کہ ایک طرف سے پانی کو حرکت دینے کا اثر دوسری جانب نہ پہنچے تو اس سے وضو جائز ہے۔ اور وہ خود نہر بلخ میں وضو کیا کرتے اور اس کے پانی کو اپنے ہاتھ سے حرکت دیتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ پانی خود چلے یا اسے حرکت دے کر چلایا جائے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بنا بریں ان کے قول کے مطابق یہ پانی اس وقت تک نجاست گرنے سے ناپاک نہیں ہو سکتا، تاوقتیکہ اس کا رنگ، اس کا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل نہ ہو جائے اور ابو سلیمان الجوزجانی کا قول ہے کہ اس میں وضو کرنا جائز نہیں ہے، ان کے قول کے مطابق اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے یا اس میں کوئی شخص پیشاب کر دے، یا اس میں کوئی شخص وضو کرے، تو اس کا پانی دس ہاتھ (اذرع) کی مساوی مقدار میں ناپاک ہو جائے گا اور اگر نجاست پانی کے بالکل وسط میں ہو، تو ہر چہار جانب سے دس دس ہاتھ کی مقدار میں پانی نجس ہو جائے گا۔ ان میں سے ابو نصر کا قول دانائی کے زیادہ قریب ہے کیونکہ اگر چوڑائی کا لحاظ کیا جائے، تو پانی ناپاک قرار پاتا ہے اور لمبائی کا خیال کیا جائے، تو ناپاک نہیں ٹھہرتا، لہٰذا محض شک کی بنا پر پانی نجس نہیں قرار پاتا لیکن ابو سلیمان کا قول احتیاط کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ اگرچہ لمبائی کے اعتبار سے پانی نجاست ضروری نہیں قرار پاتی، لیکن چوڑائی کے رُخ سے وہ لازم ٹھہرتی ہے، لہٰذا احتیاط کا تقاضا ہے ناپاک ہی سمجھا جائے۔

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ کیا چوڑائی اور لمبائی کے ساتھ گہرائی بھی شرط ہے۔ ابو سلیمان الجوزجانی فرماتے ہیں کہ ہمارے ائمہ کرام ؒ نے پھیلاؤ کا اعتبار کیا ہے، گہرائی کا نہیں۔ فقیہ ابو جعفر الہندوانی کا قول ہے کہ اگر پانی اتنا کم گہرا ہے کہ اگر کوئی شخص اس میں سے چلّو بھر لے تو اس کی سطح کھل جائے۔ گو بعد میں مل ہی جائے، تو ایسے پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر چلّو بھرنے سے اس کی نچلی سطح نہ کھلے، تو اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ ایک اور قول ہے۔ کہ پانی کی کم از کم گہرائی بڑے درہم کی چوڑائی سے زیادہ ہونی چاہیے۔ ایک اور قول ایک بالشت، اور ایک اور ایک ہاتھ گہرائی ہونے کا بھی ملتا ہے۔

پھر اگر نجاست کسی حوض میں گر جائے، تو اس سے کیسے وضو کیا جائے اس ضمن میں تفصیل کچھ ہے اگر یا تو وہ نجاست مرئی ہوگی یا غیر مرئی (غیر مرئیہ)، اگر نجاست مرئیہ ہو، شلاً مردہ جانور وغیرہ تو ظاہر روایت میں مذکور ہے کہ جس جانب وہ نجاست پڑی ہوئی ہو۔ اسی جانب سے وضو نہ کیا جائے۔ بلکہ اس کی دوسری جانب بیٹھ کر وضو کیا جائے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ نجاست سے ایک چھوٹے حوض کا مساوی فاصلہ رکھ کر وضو کیا جائے، امام ابو حنیفہؒ سے امام محمدؒ نے املاء میں اس کی یہی "تشریح" روایت کی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس جانب تو نجاست ہونے کا یقین ہے، جبکہ دوسری جانب محض شک ہے؛ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مستنبط کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے حمام کے حوض سے ایک جگہ بیٹھ کر استنجا کیا

تو اس کے لیے اسی جگہ بیٹھ کر وضو کرنا جائز نہ ہو گا تاوقتیکہ وہ پانی کو حرکت نہ دے جبکہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ جس جانب سے چاہے بیٹھ کر وضو کر سکتا ہے، ہاں البتہ اگر اس کا رنگ، یا ذائقہ یا اس کی بو بدل جائے تو الگ بات ہے، اس لیے کہ اتنی مقدار میں جب پانی جمع ہو جائے، تو اس کا حکم "آب رواں" کا سا ہے؛ اور اگر اس حوض کے بالکل درمیان میں کوئی مردار جانور گر جائے، تو اگر اس کے چاروں طرف حوض اتنا چوڑا ہو، کہ اس کی کسی جانب سے پانی حرکت دیئے جانے سے وہ مردار تک نہ پہنچتا ہو تو ظاہر روایت پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے وضو جائز ہو گا، اور اگر حرکت مردار تک پہنچتی ہو، تو وضو جائز نہ ہو گا۔

اور اگر نجاست غیر مرئیہ ہو، مثلاً کوئی شخص اس میں پیشاب کر دے، یا اس میں غسل جنابت کر جائے تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ مشائخ عراق فرماتے ہیں کہ اس کا حکم بھی مرئی و حسی نجاست کی مانند ہے۔ چنانچہ اس جانب سے وضو کرنے کے بجائے، اس کی دوسری جانب سے وضو کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم نجاست مرئیہ کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں۔ بخلاف "آب رواں" کے، اس لیے کہ "آب رواں" میں نجاست ایک مقام سے دوسرے مقام کی جانب منتقل ہو جاتی ہے، لہٰذا وضو کے مقام پر نجاست کے ہونے کا یقین نہیں ہو سکتا۔ جبکہ ماوراء النہر کے مشائخ دونوں صورتوں میں فرق کرتے ہیں؛ چنانچہ ان کے مطابق غیر مرئی نجاست (غیر حسیہ) ہونے کی صورت میں وضو جہاں سے چاہے کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ "آب رواں" کی صورت میں تمام ائمہ کا یہی متفقہ مسلک ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے؛ وجہ یہ ہے کہ غیر مرئی (غیر حسی) نجاست ایک جگہ نہیں ٹھہرتی۔ بلکہ مائع اور طبعاً سیال ہونے کے باعث ایک جگہ سے دوسری جگہ کی جانب منتقل ہوتی رہتی ہے، لہٰذا جس جانب سے وضو کیا جا رہا ہے اس جگہ کے ناپاک ہونے کا یقین نہیں کیا جا سکتا۔ اسلیے محض شک کی بنا پر ہم اس جگہ کی نجاست کا فیصلہ نہیں دے سکتے۔ یہ مسئلہ اس اصول کے مطابق ہے کہ "یقین محض شک سے زائل نہیں ہوتا"۔ بخلاف نجاست مرئیہ کے۔ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب حوض میں پانی جامد نہ ہو گیا ہو اور اگر پانی اس میں جما کھڑا ہو اور اس میں کسی ایک جگہ سوراخ کیا جائے؛ تو اگر پانی جمی ہوئی برف سے متصل نہ ہو، تو اس سے وضو بلا کسی اختلاف کے جائز ہو گا۔ اور اگر اس کے ساتھ متصل ہو، تو اگر سوراخ اتنا وسیع ہے کہ ایک طرف کا پانی دوسری جانب نہ پہنچتا ہو۔ تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ وہ پانی بمنزلہ ایک بڑے حوض کے ہو گا اور اگر سوراخ چھوٹا ہو، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ نصر بن یحییٰ اور ابو بکر الاسکاف کہتے ہیں کہ اس سے وضو کرنے میں کوئی بھلائی نہیں۔ عبداللہ بن المبارک پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں اور فرمایا: کہ کیا پانی برف کے نیچے حرکت نہیں کرتا"۔ اور یہی قول ابو حفص الکبیر کا بھی ہے۔ یہ قول زیادہ "گنجائش والا" اور اوّل الذکر زیادہ احتیاطی ہے۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ جس جگہ سوراخ کیا گیا ہو تو اگر اس جگہ کے پانی کو اتنی حرکت دی جائے، کہ اس بات کا یقین ہو جائے کہ جو پانی یہاں کھڑا تھا، وہ آگے چلا گیا ہے اور اب یہاں نیا پانی آگیا ہے تو اس سے بغیر کسی اختلاف

کے وضو جائز ہو گا۔

اگر نجاست "آب قلیل" میں گر گئی، تو اس میں کچھ تفصیل ہے: یہ "آب قلیل" یا تو برتنوں میں ہو گا۔ یا "کنویں" میں یا چھوٹے حوض میں اگر وہ پانی برتنوں میں ہو، تو بہر صورت نجاست خواہ ٹھوس ہو یا مائع، پانی ناپاک ہو جائے گا، اس لیے کہ برتنوں کے معاملے میں کوئی ضرورت نہیں، اور انہیں ناپاکی سے بھی بچایا جاسکتا ہے۔ بلکہ اگر دودھ دھوتے وقت ایک یا دو مینگنیاں دودھ دوہنے کے برتن میں گر گئیں اور انہیں اسی وقت نکال لیا گیا، تو بوجہ ضرورت دودھ پلید نہ ہو گا۔ یہی روایت امام محمدؒ سے خلف بن ایوبؒ، نصیر بن یحییٰ اور محمد بن مقاتل الرازی نے نقل کی ہے۔

اور اگر نجاست کنویں میں گر گئی ہو، تو ایسی صورت میں وہ گرنے والی شئی یا کوئی حیوان ہو گی یا کوئی اور شئی ہو گی۔ اگر وہ کوئی حیوان ہو، تو یا تو اسے زندہ حالت میں نکال لیا گیا ہو گا، یا مردہ حالت میں اگر اسے زندہ حالت میں نکال لیا گیا ہو، تو اگر وہ حیوان نجس العین، مثلاً خنزیر وغیرہ، ہو، تو تمام پانی پلید ہو جائے گا۔ اور کتے کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ کہ آیا وہ نجس العین ہے یا نہیں۔ جو مشائخ اسے نجس العین قرار دیتے ہیں۔ ان کا استدلال امام ابو یوسفؒ کے اُس بیان سے ہے، جو انہوں نے العیون (چشموں) میں درج کیا ہے۔ کہ "اگر کتا پانی میں گر جائے۔ پھر اس سے باہر نکل آئے اور اپنے بدن کو جھاڑ دے اور اس کے چھینٹے کسی انسان کے جسم پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائیں تو اس کی نماز جائز نہ ہو گی۔ اور "العیون ہی میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں۔ کہ اگر کتا بارش میں بھیگ جائے، اور پھر وہ اپنا بدن جھاڑے اور اس کے چھینٹے کسی انسان کے جسم پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائیں، اگر بارش کتے کی جلد (کھال) تک پہنچ گئی ہو، تو اس شخص پر اس جگہ کا دھونا واجب ہو گا، کہ جہاں اس کے چھینٹے لگے ہوں اور اگر کھال تک پانی نہ پہنچا ہو، تو پھر دھونا ضروری نہیں۔ امام محمدؒ نے بھی اپنی کتاب میں صراحت کی ہے، کہ "مردہ جانور کتے اور خنزیر سے زیادہ ناپاک نہیں ہوتا" جس سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ کتا نجس العین ہے۔ جبکہ جو حضرات اسے نجس العین قرار نہیں دیتے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اس کا بیچنا جائز ہے اور اگر کوئی اسے ہلاک کر دے تو اس پر تاوان ضروری ہوتا ہے اور جو شئی نجس العین ہو، اس کو بیچنا درست ہے اور نہ ہی اس کے تلف ہونے پر تاوان ادا کرنا لازم ہوتا ہے، جیسے مثلاً خنزیر کا معاملہ ہے۔ اس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اس کی جلد دباغت (رنگنے) سے پاک ہو جاتی ہے، حالانکہ نجس العین (مثلاً خنزیر وغیرہ) کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی)۔ — عبداللہ بن المبارکؒ امام ابو حنیفہؒ سے کتے اور بلی کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ اگر یہ دونوں "آب قلیل" میں گر جائیں، پھر وہ اس سے (زندہ) نکل آئیں، تو اس پانی سے آٹا گوندھا جاسکتا ہے۔ اسی لیے ہمارے مشائخ نے یہ کہا ہے کہ اگر کسی کی آستین میں کتے کا پلا ہو، تو اس کی نماز جائز ہو گی، البتہ فقیہ ابو جعفر الہندوانی نے جواز نماز کو پلے کے منہ "بند ہونے سے "مشروط" کیا ہے۔ تو اس سے بھی یہ ثابت ہوا کہ وہ نجس العین نہیں ہے۔ یہی قول دونوں اقوال میں سے صحت کے زیادہ قریب ہے۔

اور اگر پانی میں گرنے والا جانور "نجس العین" نہیں ہے، تو پھر اگر وہ انسان ہو، اور اس

کے بدن پر کسی قسم کی کوئی حقیقی نجاست ہو اور نہ حکمی۔ اور اس نے استنجاء بھی کیا ہوا ہو، تو ظاہر روایت کے مطابق اس پانی سے کوئی ڈول وغیرہ نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ البتہ حسن بن زیادؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اس پانی سے بیس ڈول نکالے جائیں گے۔ لیکن یہ روایت درست نہیں ہے، اس لیے کہ پانی یا تو ازالہ حدث ہونے کی بنا پر یا حصول ثواب کے لیے استعمال کرنے کی وجہ سے مستعمل ہوتا ہے۔ اور یہاں اس وقت ایسی کوئی بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس کے بدن پر کوئی حقیقی نجاست ہو، یا اس نے استنجاء نہ کیا ہوا ہو، تو اس کنوئیں وغیرہ کا تمام پانی نکالا جائے گا، کیونکہ نجاست پانی کے ساتھ مخلوط ہو گئی ہے۔ اور اگر اس کے بدن پر محض نجاست حکمی ہو، بایں طور کہ وہ محدث (بے وضو) یا جنبی ہو، یا حائضہ یا نفساء عورت ہو، تو اُن لوگوں کے قول کے مطابق جو اس پانی کو مستعمل قرار نہیں دیتے، کوئی پانی اس میں سے پانی نکالنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح اُن لوگوں کے قول کے مطابق بھی پانی کا یہی حکم ہے۔ جو اس پانی کو مستعمل تو قرار دیتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک مستعمل پانی پاک ہوتا ہے، کیونکہ غیر مستعمل پانی زیادہ ہے، لہٰذا وہ بدستور ذریعۂ طہارت (مطہر) رہے گا تاوقتیکہ مستعمل پانی دوسرے پانی سے زیادہ نہ ہو جائے۔ یہ ایسے ہی ہو گا کہ جیسے اگر دودھ کو کنوئیں میں ڈال دیا جائے، تو بالاجماع وہ پانی پاک رہتا ہے، یا اگر اس کنوئیں میں کوئی بکری پیشاب کر دے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور ان حضرات کے مطابق جو اس پانی کو "مستعمل" قرار دیتے ہیں اور وہ مستعمل پانی کو ناپاک بھی سمجھتے ہیں، کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا، یہ ایسے ہی ہو گا کہ جیسے مثلاً کنوئیں میں خون یا شراب کا کوئی قطرہ گر جائے۔ الحسنؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر وہ شخص "محدث" ہو تو چالیس ڈول اور اگر وہ جنبی ہو، تو تمام کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا۔ اس روایت کو سمجھنا مشکل ہے، اس لیے کہ دونوں صورتوں میں یا تو یہ پانی مستعمل ہو گیا ہو گا، یا نہیں اگر وہ مستعمل نہیں ہوا، تو اس میں سے کچھ بھی نکالنا ضروری نہ ہو گا۔ اس لئے کہ وہ بدستور پاک رہا، اور اگر اس کو مستعمل قرار دیا جائے، تو مستعمل پانی خود حسنؒ بن زیاد کے نزدیک نجاستِ غلیظہ ہے، تو ضروری ہو گا کہ کنوئیں کا تمام پانی نکال دیا جائے؛ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ اگر کوئی کافر کنوئیں میں گر جائے تو کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے، اس لیے کہ عام طور پر اس کا بدن نجاست حقیقیہ یا نجاست حکمیہ سے خالی نہیں ہو سکتا۔ تاہم اگر اس کے پاک ہونے کا یقین ہو، بایں طور کہ اس نے غسل کیا ہو، اور پھر اسی وقت کنوئیں میں گر گیا، تو اس کا پانی بالکل نہ نکالا جائے گا۔

اور جہاں تک دوسرے جانوروں کا تعلق ہے، تو اگر اس بات کا یقین ہو کہ ان کے بدن پر نجاست ہے، یا ان کی نجاست کا مخرج (جائے خروج) ناپاک ہے۔ تو تمام پانی ناپاک ہو جائے گا، کیوں کہ اس پانی کے ساتھ نجاست مخلوط ہو گئی ہے۔ خواہ پانی اس جانور کے منہ تک پہنچا ہو، یا نہ پہنچا ہو۔ اور اگر اس کے بدن پر نجاست کا علم نہ ہو، تو اس کے متعلق

مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حکم کا دار و مدار جانور کے حلال یا حرام ہونے پر ہے: اگر تو وہ جانور حلال ہے، تو پانی پلید نہیں ہوگا اور نہ ہی کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا، خواہ اس کا لعاب پانی تک پہنچا ہو، یا نہ پہنچا ہو، اور اگر وہ جانور حرام ہے۔ تو پانی بہر صورت پلید ہو جائے گا خواہ اس کے جسم یا اس کے "مخرج نجاست" پر کوئی پلیدی ہو یا نہ ہو۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کے حکم کا دار و مدار اس کے "جھوٹے" پر ہے کہ اگر تو اس کا منہ پانی تک نہ پہنچا ہو تو پانی بالکل نہ نکالا جائے گا، اور اگر پہنچا ہو، تو پھر اگر اس کا "جھوٹا" پاک ہو، تو پانی پاک ہوگا اور اس میں سے پانی بالکل نہ نکالا جائے گا۔ اور اگر اس کا جھوٹا ناپاک ہو، تو پانی بھی ناپاک ہوگا اور کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا۔ اور اگر اس کا جھوٹا مکروہ ہے، تو مستحب یہ ہے کہ اس کے دس ڈول نکال دیئے جائیں اور اگر وہ مشکوک ہے، تو تب پانی بھی مشکوک ہے لہٰذا سارا پانی نکال دیا جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے فتاوٰی میں یہ مسئلہ اسی طرح مذکور ہے۔ ابن رستم نے اپنے نوادر میں ذکر کیا ہے کہ "مستحب یہ ہے کہ چوہا گرنے کی صورت میں بیس ڈول اور بلی گرنے کی صورت میں چالیس ڈول نکال دیئے جائیں۔ اس لیے کہ جس کا جسم بڑا ہو، اس کا منہ بھی بڑا ہوگا۔ اہل بلخ کے فتاوٰی میں ذکر ہے کہ اگر کوئی چھپکلی کنوئیں میں گر جائے اور زندہ نکال لی جائے، تو مستحب ہے کہ چار سے پانچ تک ڈول نکال دیئے جائیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے گائے اور بیل کے متعلق روایت ہے کہ ان سے پورا پانی پلید ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہ دونوں اپنی رانوں کے درمیان پیشاب کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کی رانیں پیشاب سے خالی ہو ہی نہیں سکتیں۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ اس صورت میں بیس ڈول نکالنے کے قائل ہیں، اس لیے کہ ان کے نزدیک حلال جانوروں کا پیشاب "نجاست خفیفہ" کا حکم رکھتا ہے اور کنوئیں میں گرنے کے باعث تو اس کی نجاست میں اور بھی تخفیف ہوگی، اس لیے اس صورت میں کنویں سے پانی نکالنے کی ادنٰی مقدار پر عمل ہوگا۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پورے کنوئیں کا پانی نکالا جانا چاہیئے، اس لیے کہ نجاست خواہ خفیفہ ہو یا غلیظہ پانی کو نجس بنانے میں دونوں یکساں ہیں۔

یہ سب احکام اس وقت کے ہیں کہ جب اس میں گرنے والا جانور زندہ نکال لیا جائے۔ اور اگر وہ اس میں مر جائے، تو اگر وہ بدبو دینے لگے، یا پھٹ جائے، تو تمام کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا۔ اور اگر وہ مرا ہو، لیکن اس کے بدبودار ہونے یا پھٹنے تک نوبت نہ آئی ہو تو ظاہر روایت میں اس کے تین درجات مقرر کیے گئے ہیں: چوہا یا اس جیسا جانور ہونے کی صورت میں بیس، یا تیس ڈول، مرغی وغیرہ ہونے کی صورت میں چالیس یا پچاس ڈول اور آدمی وغیرہ ہونے کی صورت میں تمام کنوئیں کا پانی نکال دیا جائے۔ اور الحسن امام ابو حنیفہؒ سے پانچ درجے روایت کرتے ہیں؛ حلمہ دچمڑے کا کیڑا ہونے کی صورت میں دس، چوہے وغیرہ کے لیے بیس، کبوتر کی صورت میں تیس مرغی وغیرہ کی صورت میں چالیس اور آدمی وغیرہ کی صورت میں پورے کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا۔ ظاہر روایت میں چوہے وغیرہ کی صورت میں بیس یا تیس اور بلی کی صورت میں چالیس یا پچاس

ڈول نکالنے کا ذکر ہے، اس سے مراد نکالنے والے کو اختیار دینا نہیں، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ بیس یا تیس ہیں بیس ڈول نکالنا ضروری اور تیس نکالنا مستحب ہیں اور یہی حکم چالیس اور پچاس ڈول نکالنے کا ہے؛ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ ان دو مقداروں کے ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بعض جانور چھوٹے ہوتے ہیں اور بعض بڑے۔ چھوٹے جانوروں کے گرنے کی صورت میں چھوٹی اور بڑے جانوروں کی صورت میں بڑی مقدار نکالنا ضروری ہوگا۔

کنوئیں کی طہارت کے متعلق دراصل دو قیاسات ہیں: ان میں سے ایک قیاس وہ ہے جس کا ذکر بشر بن غیاث المریسی نے کیا ہے کہ اس کنویں کو پر کرکے دوسری جگہ متبادل کنواں کھود لیا جائے۔ کیونکہ کنویں سے زیادہ سے زیادہ پانی نکالنے کے باوجود بھی کنوئیں کی مٹی اور پتھر پھر بھی ناپاک رہ جاتے ہیں۔ جبکہ اسے دھونے کے لیے اذدھا کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور دوسرا قیاس وہ ہے، جس کا ذکر امام محمدؒ نے کیا ہے کہ میری اور امام ابو یوسفؒ دونوں کی رائے اس بارے میں ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ کنوئیں کا پانی ''آب رواں'' کے زمرے میں آتا ہے۔ اس لیے کہ پانی نیچے سے نکلتا اور اوپر سے نکالا جاتا ہے، لہٰذا اس میں نجاست گر جائے، تو یہ ناپاک نہیں ہوتا، جس طرح حمام کے حوض کا پانی ناپاک ہاتھ داخل کرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، بشرطیکہ اس کی ایک جانب سے اس میں پانی آتا رہتا ہو اور دوسری جانب سے باہر نکلتا یا لیا جاتا رہتا ہو، پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم پر کوئی حرج نہیں اگر ہم اس میں سے کچھ ڈول نکالنے کا حکم دیں اور ہم سلف کی مخالفت نہ کریں، لیکن ہم نے یہ دونوں قیاسات حدیث، اقوال صحابہ اور قیاس خفی کی بنا پر چھوڑ دیئے ہیں۔ جہاں تک حدیث کا تعلق ہے۔ تو قاضی ابوجعفر الاشروشنی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک صحیح سند کے ساتھ یہ حدیث نقل فرمائی ہے کہ آپ نے فرمایا ''اگر کنویں میں چوہا مر جائے، تو اس میں سے بیس ڈول نکالے جائیں اور دوسری روایت کے مطابق آپ نے تیس ڈول نکالنے کا حکم دیا اور جہاں تک اقوال صحابہ کا تعلق ہے تو ان کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں بیس اور دوسری روایت کے مطابق تیس ڈول نکالے جائیں۔ اسی طرح حضرت ابوسعید الخدریؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرغی کے متعلق فرمایا، جو کنوئیں میں گر کر مر گئی تھی، کہ کنوئیں سے چالیس ڈول نکالے جائیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ دونوں سے روایت ہے کہ انہوں نے چاہِ زمزم کے تمام پانی کو نکالنے کا فتویٰ دیا تھا، جب اس میں ایک حبشی گر گیا تھا۔ اور یہ واقعہ تمام صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور کسی بھی صحابیؓ نے ان کے اس فتوے کی مخالفت نہ کی۔ تو گویا اس رائے پر اجماع منعقد ہو گیا ہے اور جہاں تک قیاس خفی کا تعلق ہے۔ تو وہ یہ ہے کہ جن اشیاء کے مرنے سے کنوئیں کا پانی نکالنا ضروری ہوتا ہے، ان میں بہنے والا خون ہوتا ہے، جو موت کے وقت ان کے اجزا میں جذب ہو جاتا ہے، جس سے اس جانور کے اعضا ناپاک ہو جاتے ہیں اور چونکہ اس جانور کے اجزا کچھ عرصہ پانی کے اندر رہتے ہیں۔ اور اگر کوئی پلید شئی پانی میں موجود ہے، تو اس سے پانی یا تو ناپاک ہو جاتا ہے۔ یا پھر خراب ہو جاتا ہے، اس لیے کہ شرعی اصول یہ ہے کہ جو شئی کسی ناپاک شئی کے ساتھ متصل ہو جائے وہ پلید ہو جاتی ہے،

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چوہے کے متعلق ارشاد فرمایا کہ جو کسی جمے ہوئے گھی کے برتن میں گر کر جاں بحق ہو جائے کہ اس چوہے کو اور اس کے آس پاس کے گھی کو گول دائرے کی شکل میں کاٹ کر الگ پھینک دیا جائے اور باقی کا گھی کھا لیا جائے۔" تو اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ناپاک شئی کے قریب رہنے والی شئی کے ناپاک ہونے کا فیصلہ صادر فرمایا اور چوہے، یا اس کی مقدار میں کسی اور جانور کے پانی میں مر جانے کی صورت میں ہمارے ائمہ نے بیس یا تیس ڈول نکالنے کا اس لیے فتویٰ دیا ہے، کیونکہ اس کا جسم چھوٹا ہوتا ہے، لہٰذا اس چوہے کے جسم کے مطابق پانی کے ناپاک ہونے کا فتویٰ دیا گیا۔ وجہ یہ ہے کہ اس پانی کے علاوہ؟ کنوئیں میں جو پانی ہے وہ چوہے کیساتھ نہیں لگا۔ بلکہ وہ تو چوہے کے بدن سے الگ رہا ہے۔ اور شریعت میں صرف اسی پانی کے نجس ہونے کا حکم ہے جو نجاست کے ساتھ متصل ہو اور نجس شئی کے قریب جو شئی ہو اگر اس کے ساتھ کوئی اور شئی متصل ہو جائے تو اس کی نجاست کا حکم نہیں ملتا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس گھی کے پاک صاف ہونے کا خود فیصلہ دیا، جو چوہے سے متصل گھی سے متصل تھا اور فقط اسی گھی کے ناپاک ہونے کا ذکر فرمایا جو فقط چوہے سے متصل تھا، وجہ یہ ہے کہ نجاست کے متصل شئی کے متصل جو شئی واقع ہو، اگر اس کے ناپاک ہونے کا فیصلہ دیا جائے۔ تو پھر جو شئی اس سے متصل ہوگی، اس کے ناپاک ہونے کا بھی قول اختیار کرنا ہوگا، اور یہ سلسلہ آگے سے آگے پھیلتا چلا جائے گا، جس کی کوئی انتہا نہیں ہو سکتی۔ تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا، کہ اگر پیشاب کا کوئی ایک قطرہ، یا کوئی چھوٹا سا چوہا کسی بہت بڑے سمندر میں گر جائے تو اس کا تمام پانی، اس کے اجزا کے مابین اتصال کی بنا پر ناپاک قرار پائے گا، جو کہ باطل ہے مرغی، بلی اور ان جیسے جانوروں کا بدن چونکہ قدرے بڑا ہوتا ہے، لہٰذا ان کے بدن کا اتصال بھی اس سے زیادہ پانی کے ساتھ ہوگا، لہٰذا ان کے جسم کے مطابق پانی بھی زیادہ ناپاک ہوگا اور انسان، یا جو جانور اس جیسی جسامت رکھتے ہیں، مثلاً بکری وغیرہ، وہ عام طور پر اپنی بڑی جسامت کی بنا پر کنوئیں کے تمام پانی کے ساتھ اتصال پیدا کرتے ہیں اور یوں تمام پانی کو آلودہ کر دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر مذکورہ جانوروں میں سے کوئی سا جانور بھی پانی میں پھٹ جائے، یا بدبو دینے لگے تو اس کا بھی یہی حکم ہے اسلئے کہ اس صورت میں اس کے جسم کے نرم ہو جانے کے باعث اس کی رطوبت پانی کے تمام اجزا کو آلودہ کر دے گی ایک اور قول کے مطابق جانور کے جسم میں موجود سختی کے باعث وہ تمام پانی کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے، اسی لئے امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کنوئیں میں چوہے کی ایک دم بھی گر جائے، تب بھی تمام پانی کو نکال دینا چاہیئے اس لیے کہ جہاں سے یہ دم کٹی ہے، وہاں سے لازماً رطوبت نکلتی ہے اور یہ رطوبت پانی کے تمام اجزا سے مخلوط ہو جانے کے باعث تمام پانی کو آلودہ کر دیتی ہے۔

اوپر بیان شدہ حکم اسوقت ہے کہ جب ایک ہی چوہا گرے۔ اگر ایک سے زیادہ چوہے گر جائیں، تو ان کے متعلق امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ چوہے اور اس جیسے جانور ایک سے چار تک گرنے کی صورت میں بیس ڈول پانچ سے نو تک چالیس اور دس چوہے ہونے کی صورت میں کنوئیں کا تمام پانی نکال دیا جائے۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ دو چوہوں کی صورت میں بیس تیس کی صورت میں چالیس ڈول نکالے جائیں۔ اور اگر دو چوہے، اتنے موٹے تازے ہوں کہ دونوں مل کر مرغی کے مطابق ٹھہرتے ہوں۔ تو تب بھی چالیس ڈول نکالے جائیں۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب کنوئیں میں کوئی جانور گر سے اور اگر اس میں جانور کے علاوہ کوئی اور پلید شی گر جائے تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ وہ نجاست ٹھوس جسم والی ہے یا ٹھوس جسم والی نہیں۔ اگر ٹھوس جسم والی نہ ہو، مثلاً پیشاب، خون اور شراب تو کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا، اس لیے کہ نجاست پانی کے تمام اجزاء میں مخلوط ہو چکی ہے، اور اگر وہ نجاست ٹھوس جسم والی ہو، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ نجاست نرم ہو اور اس کے اجزاء آپس میں زیادہ مضبوطی سے باہم ملے ہوئے نہ ہوں، جیسے مثلاً پاخانہ اور مرغی کی بیٹ وغیرہ، تو تب بھی کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا۔ خواہ وہ نجاست کم ہو یا زیادہ، گیلی ہو یا خشک اس لیے کہ جیسے ہی پانی اس نجاست کے ساتھ مس ہو گا، وہ باہم ٹوٹ کر بکھر جائے گی اور نجاست کے اجزاء پانی کے اجزاء کے ساتھ مخلوط ہو کر اس کو آلودہ کر دیں گے۔ اور اگر وہ نجاست سخت ہے، جیسے اونٹ یا بکری کی مینگنی، تو ظاہر روایت میں ہے کہ اس کے متعلق قیاس تو یہ ہے کہ خواہ نجاست کم ہو یا زیادہ بہرصورت اس سے پانی خراب ہو جائے گا لیکن استحسان کا اقتضاء یہ ہے کہ اگر نجاست کم ہو، تو پانی پاک رہے گا اور اگر زیادہ ہو، تو ناپاک ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ اس کے گیلے اور خشک ہونے، صحیح یا ٹوٹے ہوئے ہونے کا مابین فرق نہیں کیا گیا[1] اسی لیے اس کی تفصیل میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے، اگر وہ نجاست تر ہو، تو خواہ کم ہو یا زیادہ، بہرصورت پانی پلید ہو جائے گا۔ اور اگر وہ خشک ہے اور ٹوٹی ہوئی حالت میں ہو تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر وہ سالم ہو، تو اس وقت تک پانی پلید نہ ہو گا، جب تک کہ پانی میں ان کی کثرت نہ ہو جائے۔ آگے "کثرت" کی تفصیل میں پھر اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کی کثرت اس وقت قابل اعتنا ہو گی۔ کہ جب پانی کی سطح ان سے پوری طرح چھپ جائے۔ اور بعض مشائخ کے مطابق جب وہ ایک چوتھائی حصے پر پھیلی ہوئی ہوں اور بعض کہتے ہیں کہ تین مینگنیاں ہونے کی صورت میں ان کی کثرت ہو گی۔ اس لیے کہ الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک یا دو مینگنیاں پانی میں گر جائیں تو پانی نجس نہ ہو گا کہ اس جگہ انہوں نے تین مینگنوں کا ذکر نہیں کیا، جس سے واضح ہوا کہ تین مینگنیاں "کثرت" کے تحت آتی ہیں۔ اور محمد بن مسلمہ کا قول ہے کہ جب ہر ڈول میں سے ایک یا دو مینگنیاں برآمد ہوں، تو تب کثرت ہو گی، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جس تعداد کو دیکھنے والا کثیر جانے وہ کثیر ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اور حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: اگر وہ خشک ہوں تو خواہ شکستہ ہوں یا جڑی ہوئی، قلیل ہوں یا کثیر، بہرصورت پانی ناپاک ہو گا اور اگر تر ہوں اور کم ہوں، تو بوجہ ضرورت اس سے بھی پانی پلید نہ ہو گا۔ امام ابو یوسف سے خشک لید کے متعلق مروی ہے کہ اگر وہ پانی میں گر جائے اور فوراً ہی نکال لی جائے تو اس کا پانی ناپاک نہ ہو گا۔ دراصل خشک اور غیر شکستہ مینگنیوں کے متعلق مشائخ کے ہاں سوچنے کے دو طریقے ہیں اولاً یہ کہ خشک مینگنی سخت ہوتی ہے۔ لہذا اسکے اجزاء میں سے کوئی جز بھی پانی کیساتھ مخلوط نہیں ہو گا۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ در تر مینگنیوں سے پانی پلید ہو جائے، کیونکہ اس کے اجزاء کے ساتھ مخلوط نہیں ہو گا۔ النوادر اور حاکم کی الاشارات میں بھی یہی مذکور ہے۔ یا اسی طرح خشک لیکن شکستہ مینگنی کا بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اور لید اور گوبر کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے وہ اندر سے نرم اور اس کے اجزاء کے مابین فاصلہ ہونے کی بنا پر پانی

اسکے اندر داخل ہو سکتا ہے ۔ لہٰذا اس کے اجزاء پانی کے اجزا کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں ۔ اسی اصول پر غور و فکر کرنے کا یہ تقاضا بھی ہے کہ کثیر ، مگر خشک اور غیر شکستہ مینگنیوں سے پانی ناپاک نہ ہو ، حسن بن زیاد کا بھی یہی مسلک ہے ، لیکن صحیح یہ ہے کہ مینگنیاں زیادہ ہونے کی صورت میں پانی ناپاک ہو جاتا ہے ۔ اس لیے کہ ان کی کثرت کی بنا پر پانی ان کے ساتھ مس ہوگا اور پانی کے ساتھ رگڑ کھانے کی بنا پر ان کے اجزاء بکھر جائیں گے اور یوں پانی پلید ہو جائے گا ؛ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جنگلوں کے کنوؤں کے کناروں پر کسی قسم کی کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ؛ اور جانور وہاں آتے ، پانی پیتے اور مینگنیاں کرتے رہتے ہیں ۔ یہ مینگنیاں جب خشک ہو جاتی ہیں ہوا ان کو ان کنوؤں میں ڈال دیتی ہے ، اگر اس بنا پر کنوؤں کے ناپاک ہونے کا فتویٰ دیا جائے ، تو اس سے اس علاقے کے رہنے والوں کے لیے بڑی تنگی پیدا ہو جائے گی اور جس معاملے میں لوگوں پر تنگی واقع ہونے کا اندیشہ ہو ، اس کے حکم میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے ۔ لہٰذا اس بنا پر زیادہ مینگنیوں سے تو بلاشبہ پانی آلودہ ہو جائے گا ۔ کیونکہ کثیر ہونے کی صورت میں تو کوئی خاص مجبوری نہیں ۔ اسی طرح تر ہونے کی صورت میں یہی حکم ہوگا ، اس لیے کہ ہوا تو خشک مینگنیوں کو پھینکتی ہے ، نہ کہ گیلی مینگنیوں کو ، کیونکہ گیلی ہونے کے باعث وہ قدرے بھاری ہوتی ہیں ۔ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ نے اس مضمون کی جانب اشارہ کیا ہے ۔ اور شیخ ابو بکر محمد بن الفضل[1] سے مروی ہے کہ خشک اور تر دونوں حکم میں برابر ہیں ۔ اس لیے کہ فی الجملہ ضرورت دونوں میں ثابت ہے ، پس جہاں تک خشک اور شکستہ مینگنیوں کا تعلق ہے ۔ تو ان سے پانی قلیل ہونے کی صورت میں ناپاک نہیں ہوتا ۔ اس لیے شکستہ مینگنیوں میں مذکورہ ضرورت زیادہ ہے اور جہاں تک لید (گوبر) کا تعلق ہے تو اگر وہ بھی ایسی ہی حالت میں ہو ، کہ جس سے مذکورہ ضرورت کا عذر یہ ملتا ہو ، تو اس کا حکم بھی مینگنیوں کے مذکورہ حکم کے مانند ہے ۔

یہ حکم تو جنگلی کنوؤں کا ہے ۔ اور جہاں تک آبادی والے کنوؤں کا تعلق ہے ۔ تو ان کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے ان میں سے جن حضرات نے حکم کا دار و مدار ان کے سخت یا نرم ہونے پر رکھا ہے ان کے ہاں تو دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ۔ اس لیے کہ یہ مفہوم دونوں جگہ یکساں ہے ۔ اور جن حضرات نے ضرورت (مجبوری) کا اعتبار کیا ہے تو انہوں نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے ۔ اس لیے کہ آبادی والے کنوؤں کے کناروں پر منڈھیریں بنی ہوتی ہیں جن کی بنا پر ان میں مینگنیوں وغیرہ کے گرنے کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا ۔

اور اگر مرغی سے انڈا پہلے ہی الگ ہو کر کنویں میں جا پڑے تو اس کے متعلق بھی مشائخ کے مابین اختلاف ہے نصیر بن یحییٰ کہتے ہیں کہ اس پانی سے اس وقت تک فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے ، جب تک یہ پتہ نہ چلے کہ اس پر کوئی گندگی تھی ۔۔۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں اگر وہ انڈا تر ہے ۔ تو پانی پلید ہو جائے گا ۔ اور اگر وہ خشک ہے

---

[1] محمد بن فضل بن جعفر فضلیؒ ، البخاری ، اپنے زمانے کے جید عالم دین تھے اور حدیث کی روایت میں ثقہ بزرگ تھے ان کی وفات ۳۸۱ھ میں ہوئی (حدائق الحنفیہ ، ص ۱۵۰)

تو وہ خواہ پانی میں گر جائے۔ یا شوربے میں گر جائے، تو اس سے دونوں ہی ناپاک نہیں ہوتے۔ اور یہ انڈا بہرصورت حلال ہے، خواہ اس کا چھلکا نرم ہو یا سخت۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اس کا چھلکا سخت ہو، تو وہ حلال ہے۔ ورنہ حلال نہیں ہے۔ اور اگر بکری کا بچہ ( ) لتھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں نیچے گر جائے تو وہ ناپاک ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر کسی چرواہے نے اس کو اٹھا لیا اور اس کے کپڑوں کو اس کی رطوبت ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ گئی، تو اس سے نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر اسی وقت وہ بچہ پانی میں گر جائے۔ تو اس سے پانی آلودہ ہو جاتا ہے۔ اور جب وہ بچہ خشک ہو جائے۔ تو پھر وہ پاک ہے۔ فقیہ ابو جعفر فرماتے ہیں کہ یہ مسلک امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اصولوں کے مطابق ہے، وہ اس طرح کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر انڈا خواہ تر ہو یا خشک بہرصورت پاک ہے اسی طرح بکری کا بچہ بھی اس لیے کہ وہ اسی کے مخزن میں ہوتا ہے، جیسے امام ابو حنیفہؒ نے یہی بات کستوری کی بابت فرمائی ہے۔ کہ اگر اسے جانور کے مرنے کے بعد نکالا جائے تو وہ پاک ہے خواہ وہ جا ہوا، یا مائع ہو، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اگر وہ مائع حالت میں ہو، تو ناپاک اور اگر ٹھوس حالت میں ہو، تو دھو کر پاک ہو جاتی ہے

اگر کنویں میں کسی جانور کی ہڈی گر جائے، تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ خنزیر کی ہڈی ہے، تو خواہ وہ کسی حالت میں ہو، کنویں گندہ ہو جائے گا اور اگر وہ کسی اور جانور کی ہو، پھر اگر اس کے اوپر گوشت یا چربی ہو، تو اس سے بھی پانی پلید ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اس سے پانی میں نجاست پھیل جاتی ہے۔ اور اگر اس پر کوئی شی نہ ہو، تو پانی خراب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ہڈی پاک ہوتی ہے۔

اگر کسی کنویں سے بیس ڈول نکالنے ہوں، تو کسی نے اس میں سے ایک ڈول نکال کر پاک کنویں میں ڈال دیا تو اس دوسرے کنویں سے بھی بیس ڈول نکالنے ضروری ہوں گے۔ اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ دوسرے کنویں میں اگر پہلے کنویں کا پانی سے بھرا ڈول ڈال دیا جائے۔ تو وہ اسی طرح پاک ہو جس طرح کہ پہلا کنواں پاک ہوگا۔ اور اگر دوسرا ڈول ڈالا گیا ہو، تو دوسرے کنویں سے بھی انیس ڈول نکالے جائیں گے۔ اور اگر پہلے کنویں کا دسواں ڈول دوسرے کنویں میں ڈالا گیا۔ تو اس سے ابو سلیمان کی روایت کے مطابق دس ڈول اور ابو حفص کے قول کے مطابق گیارہ ڈول نکالے جائیں گے۔ اور یہی رائے زیادہ درست ہے تاہم ان دونوں روایات میں یوں تطبیق دی جا سکتی ہے کہ پہلی روایت میں نکالے جانے والے ڈول کے علاوہ دس ڈول اور دوسری روایت میں اس کے سمیت گیارہ ڈول مراد ہیں اور اگر دوسرے کنویں میں آخری ڈول ڈالا گیا۔ تو فقط ایک ڈول نکالا جائے گا وجہ یہ ہے کہ پہلے کنویں کی طہارت بھی اسی سے ہوتی ہے۔

اور اگر کسی کنویں سے چوہا نکال کر پاک کنویں میں ڈال دیا گیا اور اس کے بیس ڈول نکال کر بھی اسی میں ڈال دیئے گئے۔ تو اس صورت میں بھی دوسرے کنویں سے بیس ڈول ہی نکالے جائیں گے اس لیے کہ پہلا کنواں اسی تعداد سے پاک ہوا ہے تو دوسرا بھی اسی تعداد سے پاک ہوگا! اور اگر دو کنویں ہوں اور ہر اور ہر ایک میں سے بیس بیس ڈول نکالنا ضروری ہوں، تو ان میں سے ایک سے بیس ڈول نکال کر

دوسرے کنویں میں ڈال دیے گئے، تو دوسرے کنویں سے بیس ڈول ہی نکالے جائیں گے اس ضمن میں بطور اصول یہ دیکھا جاتا ہے کہ کس کنویں سے نکالے اور کس کنویں میں ڈالے گئے ہیں، اگر وہ دونوں برابر ہوں دونوں کے ڈول ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ اور اگر ان میں سے ایک کنویں سے زیادہ ڈول نکالے جاتے ہوں۔ تو ہم ڈول والے کنویں سے زیادہ ڈول نکالنے کا حکم ثابت ہوجاتا ہے۔ اور اسی اصول پر تین کنووں کا حکم ہے، کہ اگر ان میں ہر ایک سے بیس بیس ڈول نکالنے لازم ہوں۔ اور دو کے ڈول نکال نکال کر تیسرے کنویں میں ڈال دیے گئے ہوں۔ تو تیسرے کنویں سے چالیس ڈول نکالے جائیں گے۔ اور اگر ایک کنویں سے بیس اور دوسرے سے چالیس ڈول نکالنے ضروری ہوں۔ اور دونوں کے ڈول نکال کر کسی تیسرے پاک کنویں میں ڈال دیے گئے، تو اب تیسرے کنویں سے محض چالیس ڈول ہی نکالے جائیں گے۔ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اور اگر چالیس ڈول نکالے جانے والے کنویں میں سے کوئی ایک ڈول نکال کر بیس ڈول والے کنویں میں ڈال دیا گیا ہو، تو اس دوسرے کنویں سے بھی چالیس ڈول ہی نکالے جائیں گے۔ اس لیے کہ اگر یہ ڈول کسی پاک کنویں میں بھی ڈالا جاتا تو تب بھی چالیس ڈول ہی نکالنا ضروری ہوتے۔ یہ امام محمدؒ کا مسلک ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق کنویں کا تمام پانی نکالا جائے اور دوسری روایت کے مطابق اس کنویں سے جتنے ڈول نکالنا ضروری تھے۔ وہ اور جو اس میں ڈالے گئے ہیں۔ دونوں کا مجموعہ نکالا جائے گا۔ تو ان سے پوچھا گیا کہ "امام محمدؒ نے آپؒ سے اس سے زیادہ نکالنے کی روایت کی ہے، تو انہوں نے اس سے انکار کیا۔

اگر چوہا کسی پانی کے بڑے مٹکے میں مر جائے۔ تو اس کا تمام پانی نیچے بہا دیا جائے اور اگر اس کا پانی کسی پاک کنویں میں ڈال دیا جائے۔ تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں پھینکا ہوا پانی اور بیس ڈول نکالے جائیں گے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو مٹکے میں بیس یا زیادہ ڈول کے برابر پانی موجود ہو، تو اسی مقدار میں ڈول نکالے جائیں گے۔ اور اگر بیس ڈول سے کم پانی ہو، تو بیس ڈول ہی نکالے جائیں گے، اس لیے کہ کنویں سے اصل مقصد چوہے کی نجاست کو دور کرنا ہے۔

اگر کوئی چوہا کنویں میں مر جائے اور نکال دیا جائے اور لوگ اتنا بڑا ڈول لے آئیں، جس میں چھوٹے بیس ڈول آ سکتے ہوں۔ اور اس ڈول سے انہوں نے ایک ہی ڈول نکال دیا، تو جائز ہوگا اور کنواں پاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ پانی چوہے کے جسم کے مطابق ہی نجس ہوا تھا لہٰذا اس میں کوئی فرق نہیں کہ آیا ایک ہی بڑا ڈول نکال دیا جائے۔ یا بیس ڈول الگ الگ نکالے جائیں حسن بن زیادؒ یہ کہا کرتے تھے کہ جب تک پورے بیس ڈول نہ نکالے جائیں۔ کنواں پاک نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ جتنی دفعہ ڈول نکالے جائیں گے، اتنی ہی بار پانی نیچے سے اوپر نکلے گا، اور اوپر سے نکالا جائے گا۔ تو

یوں یہ پانی "آب رواں" کے حکم میں ہو جائے گا۔ اور یہ مقصد ایک بھی ڈول نکالنے سے۔ خواہ وہ بڑا ہی ہو، حاصل نہیں ہوتا۔

اور اگر کنویں میں مستعمل پانی پھینک دیا گیا ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کنویں کا تمام پانی نکالنا چاہیئے اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ پانی ناپاک ہے۔ اور امام محمدؒ کے مطابق فقط بیس ڈول نکالے جائیں گے۔ القدوری نے مختصر الکرخی کی شرح میں یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے لیکن یہ بیان محل نظر ہے، اس لیے کہ مستعمل پانی امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے اور جب پاک پانی مطہر (پاک) پانی سے مل جائے، تو اس سے پانی کی صفت طہوریت (پاک کرنے کی صلاحیت) میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ الّا یہ کہ جب وہ صاف پانی پر غالب آجائے جس طرح دیگر مائعات طاہرہ کے متعلق بھی یہی حکم ہے۔ اس بات کو یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس کی طہارت غیر متعین ہے، کیونکہ وہ محل اجتہاد ہے۔ بخلاف دیگر مائعات کے، لہٰذا اس صورت میں پانی کی وہ مقدار نکالی جائے گی، جو شریعت کے حکم کے مطابق کم سے کم مقدار ہے۔ اور یہ احتیاطاً بیس ڈول ہوں گے؛ اور اگر کنویں کا تمام پانی نکال دیا گیا اور فقط آخری ڈول نکالنا باقی تھا، تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں؛ ایک یہ کہ وہ ڈول ابھی پانی سے نکالنے کے لیے الگ نہ کیا گیا ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ نکالنے کے لیے پانی سے الگ کر کے کنویں کی منڈھیر سے نیچے جھکا دیا گیا ہو اور تیسری صورت یہ ہے وہ پانی سے الگ تو کر لیا گیا ہو، مگر ابھی کھینچ کر باہر نہ نکالا گیا ہو اگر وہ پانی ابھی مجموعی پانی سے الگ ہی نہیں کیا گیا، تو کنواں پاک نہ ہوگا۔ اسی لیے اس سے وضو کرنا درست نہ ہوگا، کیونکہ ابھی ناپاک پانی پاک پانی سے متمیز نہیں ہو۔ اور اگر وہ پانی سے الگ کر کے کھینچ کر کنویں کے کنارے سے نیچے جھکا دیا گیا ہو، تو کنواں پاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ناپاک پانی پاک پانی سے پوری طرح متمیز ہو چکا ہے۔ اور اگر وہ ڈول کنویں کے پانی سے بھرپور تو لیا گیا ہو، مگر ابھی اوپر کھینچا جا رہا ہو اور ابھی کنویں کے کنارے سے اسے باہر کی جانب نہ جھکایا گیا ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کنواں پاک نہ ہوگا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہو جائے گا۔ اور ظاہر روایت میں امام ابو حنیفہؒ کا قول مذکور نہیں۔ البتہ حاکم نے ان کا قول امام ابو یوسفؒ کی تائید میں نقل کیا ہے۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ناپاک پانی پاک پانی سے علٰحدہ ہو چکا ہے۔ اس لیے کہ وہ آخری ڈول ہونے کی بناء پر شریعت کی جانب سے آخری نجاست ہونے کے طور پر متعین ہو چکا ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ ڈول جیسے ہی کنویں کے کنارے سے باہر کی جانب جھکایا جائے گا۔ تو باقی پانی پاک ہو جائے گا۔ اور جو پانی کے قطرے اس سے ٹپکتے ہیں، شرعاً دفع حرج کی بنا پر ان کی ناپاکی ساقط الاعتبار ہوگی؛ وجہ یہ ہے کہ اگر ٹپکنے والے قطرات کی بنا پر نجس ہونے کا حکم لگایا جائے، تو کنواں کبھی بھی پاک نہ ہوگا، حالانکہ لوگوں کو نجاست گرنے کے بعد کنویں پاک کرنے کی اشد ضرورت ہوتی ہے؛ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے۔ کہ اس وقت تک کنویں کے پانی کی طہارت کا فیصلہ کرنا ممکن نہیں، جب تک کہ پلیدی اس سے الگ نہ ہو جائے اور یہ پلیدی کی طہارت کا فیصلہ اور اس سے الگ ہونا اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا، جب

تک کر ڈول کنویں کے کنارے سے باہر کی جانب نہ جھکا دیا جائے۔ اس لیے کہ ابھی اس کا پانی کنویں کے پانی سے متصل ہے اور اس کی تفریق ابھی تک وقوع میں نہیں آئی۔ لہٰذا کنویں کی طہارت کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا؛ علاوہ ازیں اگر اس کو کنویں کے پانی سے الگ قرار دیا جائے، تو تب بھی کنویں کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جا سکتا، اس لیے کہ ابھی پانی کے قطرات کنویں میں گر رہے ہیں۔ اگر اس ڈول کو پوری طرح کنویں کے پانی سے الگ قرار دے دیا جائے، تو قطرات گرنے کی بنا پر کنواں دوبارہ ناپاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ گو نجاست قلیل ہے؛ مگر جب یہ قلیل نجاست قلیل پانی سے مس ہوگی، تو اسے ناپاک کر دے گی۔ لہٰذا یوں پہلے پانی کی طہارت ثابت ہوگی اور پھر اس کی ناپاکی ثابت ہو جائے گی؛ اور یہ بے فائدہ مشغولیت ہے۔ اور قطروں کی ناپاکی کا حکم اسی وقت ساقط ہوگا، جب کوئی مجبوری ہو جائے اور اگر اس ڈول پر کنویں کے پانی سے جدا ہونے کا اس وقت حکم لگایا جائے جب اسے کنویں کی منڈھیر سے پیچھے جھکا دیا گیا ہو، تو تب اس صورت کا مداوا ہو جاتا ہے اور یوں کنویں کی پاکی کے بعد اس کی ناپاکی کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

اگر کسی نے کسی کنویں سے وضو کر کے کئی دنوں تک نماز ادا کی۔ پھر اس کنویں میں ایک مردہ چوہا نکل آیا، تو اگر تو کنویں میں اس کے گرنے کا وقت معلوم ہو، تو اسی وقت سے نمازوں کا اعادہ کر لیا جائے۔ اس لیے کہ اس سے یہ واضح ہو گیا کہ اس نے ناپاک پانی سے وضو کیا تھا، اور اگر اسے معلوم نہ ہو، تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ جب تک اسے چوہے کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو، اس وقت تک اس پر نماز کا اعادہ نہیں۔ یہی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ جب کہ استحسان یہ ہے کہ اگر وہ پھٹ گیا ہو، یا بدبو دینے لگا ہو، تو تین دنوں اور تین راتوں کی نمازوں کا اعادہ کر لیا جائے اور اگر ابھی وہ پھٹا اور بدبودار نہ ہوا ہو۔ تو اس کا ذکر ظاہر روایت میں نہیں ہے، البتہ حسنؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ وہ ایک دن اور ایک رات کی نمازیں دھرا لے؛ اور اگر اس نے اپنے کپڑے پر ایک درہم سے زیادہ نجاست لگی ہوئی دیکھی۔ اور اسے یقینی طور اس کے لگنے کا وقت معلوم نہ ہو، تو اس پر کسی نماز کا اعادہ ضروری نہیں۔ الحاکم الشہیدؒ نے اسی طرح اس مسئلے کو روایت کیا ہے اور بشر المریسی بھی امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت کرتے ہیں ــــ امام ابوحنیفہؒ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ اگر تو وہ نجاست تر حالت میں ہو، تو ایک دن اور ایک رات کی اور اگر خشک ہو۔ تو تین دن اور تین راتوں کی نمازیں دھرا لے۔ ابن رستم امام ابوحنیفہؒ سے اپنی نوادر میں نقل فرماتے ہیں کہ اگر وہ نجاست خون پر مشتمل ہو تو نماز کے اعادے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر منی ہو تو اس وقت سے نمازوں کا اعادہ کرے، جب اسے آخری بار احتلام (خواب) ہوا تھا، اس لیے جہاں تک خون کا معاملہ ہے بعض اوقات کسی دوسرے شخص کا خون بھی لگ سکتا ہے اور ظاہراً اس کا لگنا، اس کی موجودگی سے متقدم نہیں۔ ہو سکتا لیکن کسی دوسرے شخص کی منی اس کے کپڑے کو نہیں لگ سکتی۔ تو بظاہر یہ اسی کی اپنی منی ہے۔ لہٰذا اس کے وجود کے سبب کا وقت معتبر ہوگا چنانچہ اگر کوئی کپڑا ایسا ہو کہ جسے وہ اور کوئی دوسرا شخص دونوں استعمال کرتے ہوں۔ تو اس صورت میں منی اور خون دونوں کا حکم مساوی ہے ــــ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ پیشاب بہنے کی صورت میں آخری

بار پیشاب کرنے کا، خون کی صورت میں آخری مرتبہ نکسیر پھوٹنے کا، اور منی کی صورت میں آخری بار احتلام (خواب) ہونے یا جماع کرنے کا وقت معتبر ہوگا۔ اس مسئلے میں قیاس کی وجہ یہ ہے کہ سابق وقت میں پانی طہارت کا ہونا یقینی اور نجاست کا ہونا محض موہوم تھا اس لیے کہ یہاں ایک احتمال تو یہ ہو سکتا ہے کہ وہ چوہا پانی میں زندہ گرا ہو، اور اس میں جا کر مر گیا ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ چوہا مرا کسی اور جگہ ہو، وہاں سے پھر پانی میں اسے بعض پرندوں نے لاکر پھینک دیا ہو۔ جیسے امام ابو یوسفؒ بیان فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں میرا بھی وہی مسلک تھا جو امام ابو حنیفہؒ کا ہے، لیکن ایک دن، جب میں اپنے باغ میں بیٹھا تھا تو دیکھا کہ ایک چیل جس کے منہ میں ایک مردہ جانور تھا اڑتے ہوئے آئی اور اس نے مردہ جانور باغ کے کنویں میں ڈال دیا۔ تو میں نے اس مشاہدے کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ کے قول سے رجوع کر لیا، اور چونکہ اس سے گذشتہ زمانے کے متعلق پانی کی طہارت میں شک پیدا ہو گیا۔ لہٰذا محض شک کی بنا پر کنویں پر ناپاکی کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے اس نے اپنے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی دیکھی جس کے بارے میں اسے یقین سے معلوم نہیں کہ وہ کب اس کے کپڑے پر لگی۔ تو اس صورت میں اس پر کسی نماز کا اعادہ لازم نہیں اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے؛ استحسان (قیاس خفی) کی وجہ یہ ہے۔ کہ کنویں میں چوہے کا گرنا اس کی موت کا ایک سبب ہے اور موت جب کسی مناسب سبب کے بعد پائی جائے۔ تو اسے اسی سبب کی جانب منسوب کیا جاتا ہے، جیسے مثلاً اگر کوئی زخمی چل بسے تو، اگرچہ اس کی موت کے اور اسباب بھی ہو سکتے ہیں، لیکن اس کی موت کا سبب اسی کے اسی زخم کو قرار دیا جاتا ہے، تو جب پانی میں گرنے کو چوہے کی موت کا سبب قرار دیا جائے تو پھر یہ ماننا ہوگا کہ چوہے کے مردہ جسم کے پھٹنے اور بدبو دار ہونے میں کم از کم تین دن اور تین راتیں لگتی ہیں، اسی بنا پر ایسی میت کی قبر پر تین دن تک نماز جنازہ پڑھنے کی اجازت ہے جس کا جنازہ نہ پڑھا گیا ہو، لہٰذا مردہ چوہے کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اسے کسی طرح مردہ حالت ہی میں کنویں میں ڈالا گیا تھا، درحقیقت موت کو کسی غیر حاضر سبب کی طرف منسوب کرنا ہے لہٰذا ظاہری سبب پانی میں گرنا ہی سمجھا جائے گا، ہاں البتہ اگر کوئی ذاتی مشاہدے پر مبنی شہادت میسر آجائے۔ کہ وہ پانی میں مرنے کے بعد گرا ہے، تو اس وقت مشاہدے سے یہ بات ثابت ہو جائے گی، کہ موت اس ظاہری سبب کے طفیل نہیں آئی۔ اور یہاں اس صورت کے متعلق تو کوئی بحث ہی نہیں۔ اور اگر وہ بدبو دار نہ ہو، تو چونکہ جب ہم نے کنویں میں گرنے کو اس کی موت کا سبب قرار دے دیا، تو اب اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی موت کا وقت، اس کے سراغ ملنے کے وقت سے لازماً مقدم ہوگا، خصوصاً ایسے گہرے اور اندھیرے کنووں میں، کہ جن کے اندر نظر نہیں جاتی، اسی لیے یہ بات یقینی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ گرنے والا جانور پہلے ہی ڈول سے برآمد نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے کنویں میں گرنے کا وقت ایک دن رات پہلے سے تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ تمام معتبر مقداروں میں سے یہ سب سے چھوٹی مقدار ہے اور کنویں اور کپڑے میں الحاکم کی روایت کے مطابق فرق یہ ہوگا، کہ کپڑا

ایک ظاہر خفی ہے، تو اگر لگنے والی نجاست کا زمانہ مقدم ہوتا، تو لامحالہ اس کا علم بھی زمانۂ مقدم ہیں ہوجاتا تو عدم علم اس بات کی دلیل ہے کہ یہ نجاست اسے زمانہ سابق میں نہیں لگی، بخلاف کنویں کے جیسا کہ اوپر بیان ہوا ـــ یہی اختلاف اس آٹے کے بارے میں ہے۔ جو مذکورہ پانی سے گوندھا گیا ہو۔ کہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اس کی روٹی کھائی جا سکتی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے مطابق اسے کھانا جائز نہیں۔ اور جب اسے کھانا جائز نہیں، تو اس کا کیا کیا جائے؛ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے کتوں کو کھلا دیا جائے، اس لیے کہ جو شئی کسی نجاست کے اختلاط کے باعث پلید ہوجائے جب کہ اس کی نجاست بخوبی معلوم ہو تو اس کا کھانا ناجائز ہوتا۔ تاہم کھانے کے علاوہ دیگر کاموں میں اس سے نفع اٹھانا جائز ہے، جیسے مثلاً ناپاک تیل سے دیا جلایا جا سکتا ہے، بشرطیکہ جب اس کا غالب حصہ پاک ہو، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور کنویں کے قریب اگر کوئی بدرو ہو، تو کنویں کا پانی اس وقت تک نجس نہ ہوگا۔ جب تک کہ اس کے پانی کا رنگ، یا ذائقہ یا بو تبدیل نہ ہوجائے اور ابوحفص نے دونوں کے مابین سات ہاتھ اور ابو سلیمان نے پانچ ہاتھ کا فاصلہ ضروری قرار دیا ہے۔ درحقیقت یہ فاصلہ کوئی لازمی فاصلہ نہیں اس لیے کہ زمین کی سختی یا نرمی کی بنا پر اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ البتہ یہ ایک عمومی اندازہ ہے۔ اسی لیے امام محمدؒ یہ فاصلہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر دونوں کے مابین سات ہاتھ کا فیصلہ ہو، لیکن کنویں میں بدرو کا ذائقہ یا بو پائی گئی۔ تو اس سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا، تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اصل چیز پانی کا خالص ہونا اور خالص نہ ہونا ہے۔ اور اس کا پتہ مذکورہ بالا آثار کے پائے جانے یا نہ پائے جانے سے چلتا ہے۔

اور اگر جانور تھوڑے پانی میں مر جائے۔ تو پھر یا تو اس میں بہنے والا خون ہوگا یا نہیں ہوگا، اور پھر یا تو وہ خشکی کا جانور ہوگا یا پانی کا۔ اور پھر یا تو وہ پانی میں مرا ہوگا یا پانی سے باہر اس کی موت واقع ہوئی ہوگی؛ اگر اس میں بہنے والا خون نہ ہو، جیسے مثلاً مکھی یا بھڑ یا بچھو یا مچھلی یا ٹڈی وغیرہ تو ایسی صورت میں پانی میں ان کی موت واقع ہونے سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر وہ جانور دوسری مائعات مثلاً سرکہ، دودھ، رس وغیرہ میں گر کر مر جائے، تب بھی وہ پلید نہ ہوں گی۔ خواہ وہ جانور خشکی کا ہو یا پانی کا جیسے مثلاً پانی کا بچھو وغیرہ اور خواہ مچھلی ہونے کی صورت میں سطح آب پر تیرنے والی ہو، یا نہ ہو: امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی شئی ہو، جو اسی مائع سے پیدا ہوتی ہو، جیسے مثلاً سرکے کا کیڑا، یا کوئی ایسی شئی ہو جس کا کھانا مرنے کے بعد بھی جائز ہے۔ مثلاً مچھلی اور ٹڈی۔ تو ایسی صورت میں مائع ناپاک نہ ہوگی اس بارے میں امام شافعیؒ کا بھی ایک قول مروی ہے اور ان کے مکھی اور بھڑ میں دو اقوال مروی ہیں۔ امام شافعیؒ قرآن مجید کی آیت: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ... (تم پر مردہ جانور حرام کیے گئے) کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ بعد ازاں ایک حدیث سے مچھلی اور ٹڈی کو اس سے بوجہ ضرورت مستثنیٰ کر دیا گیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مردہ جانور کی نجاست اس کی بنفسہٖ موت کی وجہ سے نہیں ہوتی، اس لیے کہ موت تو مچھلی اور ٹڈی میں بھی پائی جاتی ہے لیکن اس کے باوجود ان کی نجاست ثابت

نہیں ہوتی۔ بلکہ جانوروں کی نجاست اس لیے ہے کہ اس میں بہنے والا خون پایا جاتا ہےاور اگر اس جاندار کے اندر بہنے والا خون موجود ہو، پھر اگر وہ جاندار خشکی کا ہو، تو پانی اسکی موت کے باعث ناپاک ہو جائے گا، ہو اسی طرح وہ مائع بھی پلید ہو جائے گا جس میں اُن کی موت واقع ہوئی ہو، خواہ وہ مائع پانی ہو، یا اس کے علاوہ کوئی اور شئی، بشرطیکہ وہ جاندار اس میں گر کر مر جائے جس طرح دیگر تمام خون والے جانوروں کا یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بہنے والا خون ناپاک ہوتا ہے۔ تو جو شئی بھی اس کے ساتھ مس ہو گی۔ وہ پلید ہو جائے گی۔ البتہ اگر پانی میں گرنے والا آدمی ہے جس نے غسل کیا ہوا ہو، تو چونکہ وہ پاک ہے، لہٰذا اس کا حکم اس سے مختلف ہو گا۔ جیسا کہ اس آدمی پر نماز پڑھنا جائز ہے) اور اگر وہ جاندار آبی جانور ہے، مثلاً آبی مینڈک۔ اور کیکڑا وغیرہ، تو اگر وہ پانی ہی میں مرے، تو اس سے پانی ظاہر روایت کے مطابق نجس نہ ہو گا ۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غیر روایت اصول کے مطابق اگر آبی سانپوں میں سے کوئی سانپ پانی میں مر جائے۔ تو اگر وہ اس نوعیت کا ہو۔ کہ اگر اسے کوئی زخم لگ جائے۔ تو اس سے خون نہ بہے، تو اس سے پانی کی ناپاکی ثابت نہ ہو گی، اور اگر اس کی حالت یہ ہو۔ کہ اگر اسے زخم لگے، تو اس سے خون بہنے لگے۔ تو اس سے پانی ناپاک ہو جائے گا: ظاہر روایت کی دلیل وہ ہے، جو امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں بیان فرمائی ہے کہ یہ وہ جانور ہیں۔ جو پانی ہی میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ پھر بعض مشائخ۔ یعنی مشائخ عراق نے امام محمدؒ کی اس وجہ بیان کرنے (تعلیل) سے یہ سمجھا ہے کہ پانی کو ان جانوروں کی موت سے بچانا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ان کا " معدن " پانی ہے اور اگر ان کی موت سے پانی ناپاک ہونے لگے، تو اس سے لوگوں کو بڑی تنگی (حرج) پیش آئے گی۔ اور بعض مشائخ: یعنی مشائخ عراق نے، اس عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جب یہ جاندار پانی میں زندگی بسر کرتے ہیں، تو وہ خون والے جانور نہیں ہو سکتے اس لیے کہ خون والے جانور پانی میں زندہ نہیں رہ سکتے۔ وجہ یہ ہے کہ پانی اور خون کی طبائع میں بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ لہٰذا ان جانوروں میں بہنے والا خون نہ ہونے کے باعث یہ جاندار بذات خود ناپاک نہیں ہیں۔ تو پھر جو پانی ان کے ساتھ مس ہوتا ہے وہ بھی لازمی طور پر ناپاک نہیں ہو گا اور جو بعض آبی جانوروں میں خون نظر آتا ہے، وہ درحقیقت خون نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسی بنا پر مچھلی بغیر ذبح کے بھی حلال ہوتی ہے۔ کیونکہ ذبح کا حکم بہنے والے خون کو بہانے کے لیے دیا گیا ہے۔ اسی لیے جب اس کے خون کو دھوپ لگتی ہے۔ تو وہ سفید ہو جاتا ہے، حالانکہ خون کی طبعی خاصیت یہ ہے کہ جب اسے دھوپ لگے، تو اس سے وہ سیاہ ہو جاتا ہے؛ اگر مذکورہ قسم کے جاندار پانی سے باہر مر جائیں، تو پہلی وجہ (علت) پر قیاس کرنے سے پانی کی ناپاکی لازم آئے گی، اس لئے کہ پانی اور دیگر مائع اشیا کو اس قسم کے جانوروں سے بچایا جا سکتا ہے، جب کہ دوسری وجہ (علت) پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے پانی ناپاک نہ ہو، کیونکہ اس میں بہنے والا خون (دم مسفوح) موجود نہیں ہے نصیر بن یحییٰ سے مروی ہے کہ انہوں ابو مطیع البلخی اور ابو معاذ سے اس مینڈک کے متعلق پوچھا جو کسی شئی کے رس (عصیر) میں مر جائے تو ان دونوں نے جواب دیا کہ اس کو بہا دینا چاہیئے؛ اور (مصنف فرماتے ہیں) میں نے ابو عبد اللہ البلخی اور محمد بن مقاتل الرازیؒ سے اس

اس بارے میں دریافت کیا، تو ان دونوں حضرات نے یہ کہا کہ اسے نہیں گرانا چاہیے۔ اور ابو نصر محمد بن محمد بن سلام سے مروی ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ وہ فاسد ہو جاتا ہے، اکرخی ہمارے ائمہ سے بطور اصول یہ نقل فرماتے ہیں کہ جو شئی پانی کو خراب نہیں کرتی، وہ پانی کے علاوہ اور شئی (مائع) کو بھی خراب نہیں کر سکتی، — فقیہ ہشام نے بھی ان ائمہ سے یہی روایت کی ہے۔ اور یہی رائے تفقہ کے زیادہ مطابق ہے۔ واللہ اعلم۔

اور پانی کی طہارت اور نجاست کے باب میں مرکر بدبو دینے والے اور بدبو نہ دینے والے جانوروں کا شرعی حکم ایک ہی ہے، البتہ اس پانی کو پینا مکروہ ہے جس میں کوئی جانور مر کر پھٹ گیا ہو، اس لیے کہ وہ پانی ان اجزا سے خالی نہ ہوگا۔ کہ جن کا کھانا۔ حرام ہوتا ہے۔ پھر آبی اور غیر آبی جانور میں حد فاصل یہ ہے کہ آبی جانور وہ ہے۔ جو پانی سے باہر زندہ نہ رہ سکتا ہو، اور خشکی والا جانور وہ ہے۔ جو خشکی کے سوا زندہ نہ رہ سکتا ہو، اور جو جانور بیک وقت دونوں میں رہ سکتا ہو۔ جیسے مثلاً بطخ اور مرغابی وغیرہ تو ان کے متعلق اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر ایسے جانور پانی سے باہر مرجائیں، اور پھر پانی میں گریں، تو اس سے پانی کی ناپاکی ثابت ہو جائے گی، اس لیے کہ ان میں بہنے والا خون موجود ہے۔ اور شریعت نے ان کے اس خون کا اعتبار بھی ساقط نہیں کیا۔ اسی لیے بغیر ذبح کیے انہیں کھانا جائز نہیں ہے۔ بخلاف مچھلی کے اور اگر یہ جانور پانی میں مرجائیں۔ تو حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس سے بھی پانی ناپاک ہو جائے گا۔

۲- کپڑے پر نجاست لگ جانا: یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ اس نجاست کا حکم ہے، جو پانی میں گر جائے رہی وہ نجاست جو کپڑے یا بدن یا نماز پڑھنے کی جگہ کو لگ جائے، تو جہاں تک کپڑے اور بدن پر نجاست لگنے کے حکم کا تعلق ہے۔ تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ یہ بیان کرتے ہیں کہ نجاست یا تو غلیظہ (سخت قسم کی) ہوگی، یا خفیفہ (ہلکی)، کم ہوگی یا زیادہ۔ جہاں تک کم نجاست لگنے کا تعلق ہے۔ تو وہ استحسان کی رو سے نماز کے جواز سے مانع نہیں ہے۔ خواہ وہ نجاست خفیفہ ہو۔ یا نجاست غلیظہ۔ جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نماز کے لیے مانع ہونی چاہیے اور یہی امام زفرؒ۔ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے، الا یہ کہ وہ نجاست اتنی کم ہو، کہ وہ دیکھنے میں نہ آتی ہو۔ یا اس سے بچنا ممکن نہ ہو، تو وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے جواز کے لیے نجاست حقیقیہ سے پاک ہونے کی شرط ویسے ہی ضروری ہے، جیسے نجاست حکمیہ یعنی حدث سے طہارت کی شرط لازمی ہے۔ پھر یہ شرط قلیل حدث سے بھی معدوم ہو جاتی ہے، مثال کے طور پر اگر جسم پر کوئی خشک جگہ (سفید دھبہ) باقی رہ گئی ہو تو طہارت جائز نہیں ہوتی، اسی طرح نجاست حقیقیہ کا بھی یہی حکم ہے ہمارا استدلال حضرت عمر فاروقؓ کی ایک روایت سے ہے کہ ان سے قلیل نجاست کے متعلق پوچھا گیا۔ جو کپڑے کو لگ جائے، تو انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ نجاست میرے اس ناخن کی مقدار میں ہو تو وہ جواز نماز کے لیے مانع نہیں ہے؛ علاوہ ازیں قلیل نجاست سے احتراز کرنا ممکن بھی

نہیں ہے ۔کیونکہ مکھیاں پہلے گندگی پر بیٹھتی ہیں اور بعد ازاں نمازی کے کپڑوں پر آ بیٹھتی ہیں[1] اور یہ لازمی بات ہے کہ ان کے پروں اور پاؤں پر تھوڑی بہت نجاست ضرور ہوتی ہے ۔ اگر اس قلیل نجاست کو لوگوں کے لیے قابل درگزر نہ ٹھہرایا جائے ۔ تو لوگوں کو بڑی دشواری (حرج) کا سامنا ہوگا؛ اور اس نوع کا عمومی ابتلا قابل تسلیم نہیں ہے ، علاوہ ازیں اس لیے بھی ۔ کہ ہمارا اس پر اجماع ہے کہ پانی کے ساتھ استنجا کیے بغیر بھی نماز جائز ہے ؛ اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ پتھروں (ڈھیلوں) کے ساتھ استنجا کرنے سے نجاست کا کلی خاتمہ نہیں ہوتا ، چنانچہ اگر کوئی ایسا شخص قلیل پانی میں بیٹھ جائے ۔ تو وہ اس کو ناپاک کرنے کا باعث ہوگا ، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قلیل نجاست قابل عفو ہوتی ہے ۔ اسی بنا پر ہم نے مخرج (مقام خروج نجاست Out let) پر قیاس کرتے ہوئے قابل عفو نجاست کا اندازہ ایک درہم مقرر کیا ہے ۔ ابراہیم النخعیؒ بھی مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فقہاء نے سرین کے ذکر کو "خلاف ادب" خیال کرتے ہوئے عبارت آرائی کے لیے اس کا ذکر درہم کے کنائے سے کیا ہے ۔ البتہ نجاست حقیقیہ کی زیادہ مقدار نماز کے لیے مانع ہے پھر فقہائے کرام کے مابین "قلیل و کثیر" کی حد فاصل " کے متعلق بھی اختلاف ہے ؛ ابراہیم النخعیؒ فرماتے ہیں کہ جب نجاست ایک درہم کی مقدار کو پہنچ جائے ، تو وہ کثیر ہے ، جب کہ امام شعبیؒ کے مطابق جب نجاست ایک درہم کی مقدار سے بڑھ جائے تب وہ کثیر ہوگی ۔ یہی اکثر فقہاء کا مسلک ہے ۔ اور یہی رائے زیادہ درست بھی ہے ، جیسا کہ ہم اوپر حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کے حوالے سے بیان کر آئے ہیں کہ انہوں نے اپنے ناخن کی مقدار میں پائی جانے والی نجاست کو قابل درگزر قرار دیا اور فرمایا کہ وہ نماز کے جواز سے مانع نہیں ہے ۔ اور ان کا ناخن ہماری ہتھیلی کے قریب قریب تھا ، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک درہم کے مساوی نجاست قابل معافی ہے ؛ علاوہ ازیں استنجا کے مقام میں موجود نجاست قابل درگزر ہوتی ہے ، جس کی مقدار بھی ایک درہم کے مساوی ہوتی ہے ، خاص طور پر ایسے افراد کے حق میں جنہیں اسہال کی بیماری ہو ، مزید برآں ہمارے دین میں وسعت ہے ۔ اور ہم نے اوپر جو مسلک بیان کیا ہے ، ہمارا یہی مسلک زیادہ وسعت رکھتا ہے ، اور پھر یہی بات وسیع النظر دین حنفیت کے شایان شان بھی ہے ۔

پھر ظاہر روایت میں یہ صراحت نہیں کی گئی کہ ایک درہم سے مراد اس کی چوڑائی ، لمبائی یا اس کا وزن ہے ، البتہ النوادر میں یہ مذکور ہے کہ درہم اندازاً ہتھیلی کے اندرونی ہموار حصے کے مساوی ہوتا ہے ۔ اور امام محمدؒ کا یہ قول حضرت عمرؓ کی محولا بالا روایت کے بھی مطابق ہے ، اس لیے کہ ان کا ناخن ہماری ہتھیلی کے اسی ہموار حصے کے قریب قریب تھا ۔ الکرخیؒ نے اس کا اندازہ ایک

---

[1] فقہاء کی یہ بحث دور حاضر کی مکھی کے پاؤں سے لپٹے ہوئے جراثیم کے تصور سے کافی حد تک مماثل ہے گویا اس دور میں بھی مکھی کے مضرصحت اور مضر طہارت ہونے کا بنیادی تصور مسلم فقہا میں موجود تھا ۔

بڑے درہم" کے مساوی بیان کیا ہے۔ اور انہوں نے کتاب الصلوٰۃ میں تحریر کیا ہے کہ درہم سے مراد ایک مثقال وزن کا بڑا درہم ہے۔ جس سے درہم کے وزن کا اشارہ نکلتا ہے، فقیہ ابو جعفر الہندوانی[1] فرماتے ہیں کہ چونکہ اس بارے میں امام محمدؒ کی اپنی عبارتوں میں بھی اختلاف ہے۔ اس لیے ہم ان کے اقوال کو یوں تطبیق دے سکتے ہیں کہ جہاں انہوں نے درہم کی چوڑائی کا ذکر کیا ہے، اس سے مراد مائع نجاست مثلاً پیشاب یا شراب وغیرہ کی پلیدی ہے اور جب کہ وزن سے ٹھوس نجاست، مثلاً پاخانہ وغیرہ مراد ہے کہ اگر یہ نجاست وزن میں ایک مثقال[2] سے زیادہ ہوگی، تو جواز نماز سے مانع ہوگی، ورنہ نہیں — یہی قول ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ کے ہاں معتبر ہے۔

اور جہاں تک نجاست خفیفہ میں "کثیر نجاست" کی حد کا تعلق ہے، تو اس سے مراد اتنی کثرت ہے کہ جو نمایاں (کثیر فاحش) ہو، یہ قول ظاہر روایت کا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے "کثیر فاحش" کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے اس کی حد بیان کرنا ناپسند کیا، اور فرمایا کہ "کثیر فاحش وہ ہے کہ جو نجاست واضح طور پر نظر آئے اور لوگ اس کو کثیر سمجھیں۔ اور حسن بن زیادؒ ان سے روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا اس کی حد بالشت بہ بالشت (بالشت × بالشت) ہے اور یہی قول امام ابو یوسفؒ سے بھی مروی ہے اور انہوں نے دوسری دوسری روایت ذراع در ذراع (بازو × بازو) کی بھی ہے۔ اور ایک روایت نصف کپڑے کی بھی ہے۔ پھر ایک روایت میں پورے کپڑے کا نصف حصہ مراد ٹھہرایا گیا ہے اور دوسری روایت کے مطابق اس کے ایک کنارے کا نصف حصہ مراد ہے؛ نصف سے زیادہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کثرت اور قلت باہم متقابل صفات ہیں؛ کوئی شئ اس وقت تک قلیل نہیں ہو سکتی، جب تک اس کے بالمقابل کثیر شئ موجود نہ ہو: اور اسی طرح کوئی شئ اس وقت تک کثیر نہیں ہے تاوقتیکہ اس کے بالمقابل قلیل شئ موجود نہ ہو، اور کسی شئ کی نصف مقدار اس لیے کثیر نہیں ہے کیونکہ اس کے مقابلے میں قلیل مقدار موجود نہیں ہوتی۔ لہٰذا مقدار کثیر تبھی ہوگی، جب وہ نصف سے زیادہ ہو کیونکہ اسی صورت میں اس کے بالمقابل نصف سے کم حصہ ہوتا ہے اور جہاں تک کپڑے کی نصف مقدار کا تعلق ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قابل معافی قلیل نجاست ہے اور نصف حصہ قلیل نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس کے بالمقابل اس سے کم تر حصہ نہیں ہے اور ایک بالشت کی مقدار کا پس منظر یہ ہے کہ اکثر اس کی ضرورت موزوں کے نچلے حصے میں پیش آتی ہے اور اس جگہ کی مقدار ایک بالشت در بالشت ہوتی ہے؛ اور ایک ذراع (ہاتھ) کے اندازے کی وجہ یہ ہے کہ اکثر یہ ضرورت موزوں کے نچلے اور بالائی حصے میں پیش آتی جس کا اندازہ ایک ذراع (ہاتھ) اور ہاتھ ہے۔ اور حاکم نے اپنی مختصر میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ

---

[1] ابو جعفر محمد بن عبد اللہ محمد بن عمر البلخی الہندوانی، (م ۳۶۲ھ) بلخ میں اپنے زمانے کے شیخ اور نامور فقیہ تھے، بے شمار لوگوں نے آپ سے کسب فیض کیا۔ الکاسانی ان کا بکثرت حوالہ دیتے ہیں۔

[2] مثقال وزن کا ایک پیمانہ ہوتا تھا، محققین کے مطابق ایک مثقال کا وزن ۴٫۲۵ گرام ہوتا تھا (اردو دائرہ معارف اسلامیہ مادہ قیراط)۔

سے اس کا اندازہ ایک چوتھائی حصہ نقل کیا ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ اکثر شرعی احکام میں احتیاطاً چوتھائی حصہ کل شی کے قائم مقام متصور ہوتا ہے اور یہاں حقیقی طور پر کثرت اور قلت کا اعتبار کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ اسی بناء پر مذکورہ قلت و کثرت کی عدم موجودگی کے باوجود بھی درہم کی مقدار کو قلیل و کثیر کے مابین حد فاصل قرار دیا گیا ہے۔ البتہ چونکہ یہ نجاستیں، منصوص (اصل حدیث میں وارد شدہ) نجاستوں کی نسبت فروتر ہیں، اس لیے ایک درہم سے ان کا اندازہ مقرر کرنا درست نہ ہوگا، لہٰذا یہاں پر وہی اندازہ مقرر کیا گیا ہے، جو شریعت میں احتیاطی پر ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ اور وہ ایک چوتھائی حصہ ہے۔ پھر مشائخ کے مابین — ایک چوتھائی حصے کی تعیین میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ پورے کپڑے کا چوتھائی حصہ مراد ہے، اس لیے کہ ائمہ کرام نے پورے کپڑے کا ایک چوتھائی حصہ اندازہ کیا ہے اور کپڑا کل حصے کا نام ہے، جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ کپڑے کے ہر عضو کا چوتھائی حصہ اور وہ کنارہ مراد ہے کہ جسے نجاست لگی ہو، مثلاً ہاتھ، پاؤں، دامن، آستین اور کرتے کی کلی وغیرہ۔ اس لیے کہ ہر ٹکڑا سلائی سے قبل ایک علحدہ کپڑا ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ سلائی کے بعد بھی علحدہ کپڑا ہی شمار ہوگا اور یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

پھر ظاہر روایت میں "نجاست غلیظہ" اور "نجاست خفیفہ" کی تشریح مذکور نہیں۔ الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نجاست غلیظہ وہ ہے۔ کہ جس کی نجاست کا قرآن و حدیث میں صریح لفظوں میں ذکر ہو۔ اور کسی اور جگہ اس کی عدم نجاست کی کوئی معارض نص بھی نہ ملتی ہو، گو علمائے کرام کے مابین اس کے متعلق اختلاف موجود ہو اور نجاست خفیفہ سے وہ ہے کہ جس کے متعلق نصوص شریعت باہم معارض ہوں؛ ایک سے طہارت معلوم ہوتی ہو، دوسری سے نجاست۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نجاست غلیظہ وہ ہے کہ جس کی ناپاکی پر تمام فقہاء کا اتفاق ہو اور نجاست خفیفہ وہ ہے کہ جس کی نجاست اور پاکی میں ائمہ کے مابین اختلاف پایا جائے۔ تو جب بطور اصول یہ بات ذہن نشین ہوگئی، تو اب یہ معلوم ہونا چاہیئے۔ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر قسم کی لید (گوبر) نجاست غلیظہ ہے، اس لیے کہ ان کی نجاست کا ذکر صریح لفظوں میں حدیث میں موجود ہے اور یہ وہ حدیث ہے جس کا ہم اوپر حضرت ابن مسعودؓ کے حوالے سے ذکر کر آئے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات سے ملاقات کی شب میں ان سے استنجا کے لیے کچھ پتھر طلب کیے، تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے آپؐ کو دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا لا دیا، آپؐ نے پتھر تو رکھ لیے اور لید کو یہ کہتے ہوئے پھینک دیا کہ یہ ناپاک یا پلید ہیں" اور اس کے بالمقابل کوئی ایسی نص بھی موجود نہیں ہے جس میں اس کی تردید ملتی ہو، — بعض علماء نے جو اس کے پاک ہونے کا مسلک اختیار کیا ہے، وہ محض انکی اپنی رائے اور اجتہاد ہے اور اجتہاد بہر حال نص کا معارضہ نہیں کرسکتا۔ لہٰذا اس کی نجاست نجاست غلیظہ ہوگی — صاحبین کے قول کے مطابق اس کی نجاست نجاست خفیفہ ہوگی، اس لیے کہ علماء کا اس کے متعلق اختلاف ہے؛ اور حرام جانوروں کا پیشاب اصولی اختلاف کے باوجود بالاجماع حرام ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کے بالمقابل کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے، جو اس کی معارض ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کی نجاست پہ تمام فقہاء

کا اتفاق ہے جب کہ حلال جانوروں کا پیشاب بالاتفاق نجاست خفیفہ کے ضمن میں آتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کے متعلق نصوص کے مابین تعارض ہے یعنی حدیث عرینین اور حدیث عمارؓ کے مابین جو مطلق پیشاب سے متعلق ہیں اور صاحبین کے ہاں اس لیے کہ اس کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف پایا گیا ہے۔

جہاں تک پاخانے اور مرغی اور بطخ کی بیٹ کا تعلق ہے، تو وہ بھی اصولی اختلاف کے باوجود بالاجماع نجاست غلیظہ ہیں ـــ ان کی نجاست اسی اصول پر مبنی ہے جس کا ذکر الکرخیؒ نے کیا ہے۔ مختلف جانوروں کی لید (الارواث) کے متعلق، البتہ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لید اور گوبر میں ضرورت اور ابتلائے عام (عموم البلیۃ) پایا جاتا ہے، اس لیے کہ راستوں میں اس کی کثرت ہوتی ہے، لہٰذا اس سے پاؤں اور جوتوں کو بچانا ممکن نہیں ہے۔ اور جس شیٔ میں جتنا زیادہ ابتلاء پایا جائے، اتنا ہی اس کے حکم میں نرمی پیدا ہو جاتی ہے بخلاف مرغی کے بیٹ اور پاخانہ کے۔ اس لیے کہ یہ نجاستیں تو راستوں میں شاذونادر ہی نظر آتی ہیں۔ لہٰذا ان سے کپڑوں اور جسم کے ملوث ہونے کا ابتلائے عام نہیں پایا جاتا۔ اور بخلاف حلال جانوروں کے پیشاب کے، کیونکہ اس کو زمین جذب کر کے خشک کر دیتی ہے۔ لہٰذا اس کا جوتوں اور پاؤں کو لگنا بکثرت نہیں ہو سکتا۔ امام محمدؒ سے لید کے متعلق روایت ہے کہ اگرچہ وہ بہت زیادہ (کثیر فاحش) بھی جسم یا کپڑوں کے ساتھ لگی ہوئی ہو، تو اس سے نماز کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بقول بعض یہ ان کا آخری قول اس وقت کا ہے۔ کہ جب وہ اس وقت رے میں گئے۔ کہ جب خلیفہ وہاں موجود تھا۔ کہ انہوں نے دیکھا کہ شہر کی تمام گلیاں اور راستے گوبر وغیرہ سے بھرے پڑے ہیں اور لوگوں کا اس بارے میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے۔ اس قیاس کی بنیاد پر ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ نے یہ کہا ہے کہ بخارا کا کیچڑ اگر کپڑے کو لگ جائے۔ تو اس سے نماز جائز ہے۔ اگرچہ وہ کتنا ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ راستوں میں بکثرت پاخانہ ہونے کے باعث اس میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اپنے مؤقف کے لیے قرآن مجید کی آیت مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَّدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشّٰرِبِيْنَ (اور تمہارے لیے چارپایوں میں بھی مقام عبرت ہے۔ کہ ان کے پیٹوں میں جو گوبر اور لہو ہے۔ ہم اس سے تم کو خالص دودھ پلاتے ہیں) سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے خون اور گوبر دونوں کا اکٹھے ذکر کیا جو دونوں ہی نجس ہیں۔ پھر اپنی تخلیق کے اس کرشمے اور عجوبے کا ذکر فرمایا کہ میں نے ان دونوں ناپاک اشیاء کے درمیان سے جو دونوں مائع ہیں۔ ایک ایسی شیٔ یعنی دودھ پیدا کی ہے، جو طہارت اور نظافت میں انتہا کو پہنچی ہوئی ہوتی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اس ذکر سے اللہ تعالیٰ کا کمال قدرت معلوم ہو، اور دانائے مطلق نے فقط انہیں اشیا کا ذکر فرمایا ہے، جو غایت درجے کی ناپاک ہیں۔ تاکہ ان کے درمیان سے انتہا درجے کی پاک وصاف شی کا اخراج ایک عجوبہ اور اس کی کمال قدرت کا ایک نشان قرار پائے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ دونوں نجاستیں طبعاً پلید ہوتی ہیں۔ اور ان کی نجاست کے اعتبار کو ساقط کرنے کی بھی ضرورت نہیں، اس لیے کہ گو راستوں میں ان کی کثرت ہوتی ہے لیکن بہر حال آنکھ سے یہ نجاستیں نظر آ جاتی ہیں، لہٰذا جوتوں اور پاؤں کو ان سے بچانا ممکن ہے جس طرح

کہ حرام جانوروں کے پیشاب کا بھی یہی حکم ہے اور جس طرح زمین ان کے پیشاب کو جذب کر دیتی ہے، اسی طرح ہوا گوبر کو بھی خشک کر دیتی ہے۔ لہٰذا وہ پاؤں اور ٹخنوں کے ساتھ چپک نہیں سکتا، اور ہم نے ضرورت کے تحت، اس کی قلیل مقدار کو قابل عفو ٹھہرایا ہے۔ جو درہم یا اس سے کم کی مقدار ہے لہٰذا اکثیر فاحش (بہت زیادہ مقدار) کو قابل عفو ٹھہرانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم۔

اور اگر کسی کپڑے کو زیادہ مقدار میں نجاست لگ گئی، پھر وہ خشک ہوگئی اور اس کا اثر جاتا رہا بعد ازاں اس کا نشان بھی جاتا رہا، تو تب اسے تمام کپڑا دھونا چاہیے، اسی طرح اگر نجاست دونوں آستینوں میں سے کسی ایک کو لگ جائے اور پھر اسے یہ معلوم نہ رہے کہ ان میں سے کس آستین کو نجاست لگی تھی۔ تو اسے دونوں کو ہی دھونا چاہیے؛ اور اگر گائے اناج کے ڈھیر میں گوبر یا پیشاب کر دے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ اس نے کہاں گوبر کیا تھا، تو احتیاطاً ڈھیر کو دھو لینا چاہیئے اور ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ کپڑے کے کچھ حصے کو مثلاً "کرتے کی کلی" وغیرہ اور دونوں آستینوں میں سے کسی ایک کو اور اناج کے ڈھیر کے کچھ حصے کو دھولے، تو باقی کپڑا یا اناج کا ڈھیر پاک ہو جائے گا، لیکن یہ قول درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ نجاست کا مقام غیر معلوم ہے اور اس کا کوئی حصہ دوسرے سے اولیٰ (بہتر) نہیں ہے۔ اور اگر پہلے کپڑا پاک ہو پھر اس کی طہارت میں شک پیدا ہو جائے تو اسے اس کپڑے کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے۔ وجہ یہ ہے کہ شک سے یقین ختم نہیں ہوتا، اسی طرح اگر اس کے پاس پاک پانی ہو، اور اسے اس میں نجاست پڑنے کا شبہ پیدا ہو جائے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اہل ذمہ (غیر مسلم ذمی) کا کپڑا پہننے اور اس میں نماز ادا کر لینے میں بھی کوئی حرج نہیں، البتہ ان کا تہبند اور شلوار استعمال نہ کرنا چاہیئے۔ کیونکہ ان میں نماز جائز مگر مکروہ ہے۔ جائز اس لیے کہ کپڑوں میں اصل شی طہارت ہے۔ لہٰذا محض شک و شبے کی بناء پر ان کی ناپاکی ثابت نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں مسلمانوں کے مابین یہ رواج عرصۂ قدیم سے چلا آتا ہے کہ وہ مسلمان ہونے کے بعد اپنے دورِ کفر کے کپڑوں میں ان کو دھوئے بغیر بھی ان میں نماز ادا کرتے رہتے ہیں۔ اور جہاں تک "تہبند" اور "شلوار" میں کراہت کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ ان دونوں کپڑوں کو "حدث لاحق" ہونے کے مقام پر باندھا جاتا ہے اور کافروں کے متعلق یہ اندیشہ بہر حال رہتا ہے کہ شاید وہ پیشاب وغیرہ کے قطروں سے احتراز نہ کرتے ہوں۔ لہٰذا ان کے کپڑوں کا معاملہ سونے والے شخص کے ہاتھ" اور آزاد پھرنے والی مرغی کی مانند ہوگا۔ بعض مقامات میں اس کی کراہت کے بارے میں اختلاف کا ذکر بھی ملتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان کپڑوں کو استعمال کرنا مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز (غیر مکروہ) ہے۔ اور مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مجوسیوں کے برتنوں میں پانی پینے کے متعلق پوچھا گیا۔ تو آپؐ نے فرمایا اگر تمہیں ان کے استعمال کے بغیر چارہ کار نہ ہو، تو انہیں دھو کر ان میں پانی پی لیا کرو، آپؐ نے ان کے برتنوں کو اس بناء پر دھونے کا حکم صادر فرمایا کیونکہ ان کے ذبح کردہ جانور شریعت کی رو سے مردار ہیں اور ان کا شاید ہی کوئی برتن ان کی چربی کے اثر سے خالی ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخؒ فرماتے ہیں کہ یہی حکم "فاسق و فاجر" مسلمانوں کے استعمال کردہ کپڑوں کا بھی ہے۔ اس لیے کہ بظاہر یہی محسوس ہوتا ہے کہ شراب پینے کی حالت

ہیں وہ شراب سے اپنے کپڑوں کو نہ بچاتے ہوں گے؛ اور اس ریشم کے متعلق جسے اہل فارس بنتے ہیں، مشائخ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی نماز جائز نہیں، اس لیے کہ وہ اس کی بناوٹ کے وقت پیشاب استعمال کرتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ اس سے اس کی چمک دمک میں اضافہ ہوتا ہے، پھر وہ اس کپڑے کو دھوتے بھی نہیں، اس لیے کہ دھونے سے اس کپڑے کی چمک ماند پڑ جاتی ہے تو اگر یہ بات واقعی درست ہے۔ تو اس میں کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہیں کہ اس کپڑے میں نماز جائز نہیں ہوتی۔

۳۔ نماز پڑھنے کی جگہ پر نجاست لگ جانا: جہاں تک نماز پڑھنے کی جگہ کا تعلق ہے۔ تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتی یا تو نمازی زمین پر نماز پڑھ رہا ہوگا، یا بستر وغیرہ پر — پھر ان میں سے ہر صورت میں ایک امکان تو یہ ہو سکتا ہے کہ نماز پڑھنے کی جگہ پر کوئی نجاست موجود ہو اور دوسرا یہ کہ اس جگہ تو نجاست موجود نہ ہو لیکن اس کے قریب تر موجود ہو پھر یہ نجاست یا تو قلیل مقدار میں ہوگی، یا کثیر مقدار میں۔ اگر نمازی زمین پر نماز ادا کر رہا ہو اور اس کے قریب ہی نجاست موجود ہو، تو خواہ یہ نجاست قلیل ہو، یا کثیر بہر حال اس کی نماز درست ہوگی، اس لیے کہ نماز کے لیے شرط یہ ہے کہ نماز پڑھنے کی جگہ پاک ہو اور یہاں یہ شرط پائی گئی ہے، لیکن مستحب ہے کہ نماز کی تعظیم و تکریم کے لیے نمازی نجاست سے قدرے دور ہٹ کر نماز ادا کرے، اور اگر نجاست عین پڑھنے کی جگہ پر ہو تو اگر وہ نجاست قلیل مقدار میں ہے، تو خواہ وہ نجاست کسی بھی جگہ پر ہو، نماز درست ہوگی، اس لیے کہ جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، قلیل نجاست ہمارے نزدیک نماز کے حق میں قابل درگذر ہے۔ اور اگر وہاں نجاست کثیر مقدار میں ہے، تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ نجاست دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں کی جگہ پر ہے تو ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک نماز درست ہوگی۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نماز درست نہ ہوگی۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ نمازی نے نماز کے ارکان میں سے کوئی ایک رکن نجاست کے ساتھ ادا کیا ہے، لہٰذا نماز جائز نہ ہوگی، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کپڑے یا بدن یا قیام کی جگہ پر نجاست ہو۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اگر دونوں ہاتھوں اور گھٹنوں کا زمین پر رکھنا فی نفسہٖ نماز کا کوئی رکن نہیں ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص زمین پر رکھے بغیر سجدہ ادا کرلے تو اس کی نماز جائز ہوگی تو اس صورت میں تو بدرجۂ اولیٰ نماز درست ہوگی اور یہ سمجھا جائے گا، کہ اس نے ان اعضاء کو بالکل زمین پر نہیں رکھا اور اگر نجاست عین قیام کی جگہ پر ہو تو وہ کالعدم تصور ہوگا لیکن چونکہ قیام نماز کا ایک رکن ہے، لہٰذا اس کے بغیر نماز درست نہ ہوگی۔ بخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا پہننے والا نجاست کو اٹھانے والا، اور اسے استعمال کرنے والا قرار پاتا ہے اس لئے کہ نجاست کپڑے کے تابع ہونے کی وجہ سے نمازی کی حرکت کے ساتھ حرکت کرتی ہے اور اس کے چلنے کے ساتھ اس کے ہمراہ چلتی ہے لیکن یہاں صورت حال اس سے مختلف ہے۔

اور اگر نجاست پاؤں رکھنے کی جگہ پر ہو، تو اگر نمازی اس نجاست پر کھڑا ہو کر نماز شروع کر دے، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، اس لیے کہ قیام نماز کا ایک رکن ہے۔ لہٰذا اس رکن کی ادائیگی طہارت کے بغیر درست نہ ہوگی، اور یہ ایسے ہی ہوگا گویا اس نے ناپاک کپڑے یا ناپاک بدن کے ساتھ نماز شروع کر دی ہو؛ اور اگر اس نے نماز شروع تو پاک جگہ پر کھڑے ہو کر کی لیکن پھر

وہ جگہ تبدیل کر کے ناپاک جگہ پر آ گیا ہو، اور وہ وہاں قیام کرے یا قعدہ کرے تو اگر وہاں اس کا قیام قلیل مقدار میں ہو، تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس نے وہاں کافی دیر قیام کیا۔ تو نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ قیام نماز میں کے اصلی اور مقصود بالذات ارکان میں سے ہے لہٰذا طہارت کے بغیر اس کی ادائی درست نہ ہو گی اور اس کا یہ قیام عدم طہارت کی بنا پر نماز کا عمل ہونے سے خارج ہو جائے گا، اور جو فعل نماز کے افعال میں سے نہ ہو، اگر وہ نماز کے اندر دخل انداز ہو جائے، تو اگر وہ قلیل ہو، تو قابل عفو ہوتا ہے، ورنہ نہیں۔ بخلاف اس صورت کے۔ کہ جب نجاست دونوں ہاتھوں یا گھٹنوں کی جگہ پر ہو، کہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی اگرچہ ہاتھوں یا گھٹنوں کا وہاں رکھنا طویل ہی ہو، اس لیے کہ ان کا وہاں رکھنا نماز کے مقصود بالذات افعال میں شامل نہیں، بلکہ اس کی حیثیت محض ایک ضمنی اور تبعی فعل کی ہے۔ لہٰذا اگر کسی ضمنی فعل میں عدم طہارت پائی جائے تو اس سے نمازی نماز سے خارج نہیں ہوتا اس لئے کہ اصل فعل میں طہارت کی شرط موجود ہے۔ اور اگر نجاست سجدے کی جگہ پر ہو۔ تو صاحبین کے نزدیک نماز درست نہ ہو گی، جب کہ امام ابو حنیفہؒ سے اس کے متعلق دو روایات مروی ہیں، امام محمدؒ ان سے روایت فرماتے ہیں کہ نماز جائز نہ ہو گی اور یہی ان کا ظاہر مسلک بھی ہے اور امام ابو یوسفؒ ان سے نقل فرماتے ہیں کہ نماز جائز ہو گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سجدے میں اصل فرض سجدے کی جگہ پیشانی رکھنا ہے۔ اور پیشانی کی جگہ ایک درہم سے زیادہ ہوتی ہے، لہٰذا اس مقدار میں نجاست کی موجودگی ناقابل عفو ہے امام ابو یوسفؒ کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک محض ناک کی نوک زمین پر رکھ کر سجدہ ادا کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ مقدار ایک درہم سے کم ہے، لہٰذا نماز جائز ہو گی، تاہم امام محمدؒ کی روایت ہی درست ہے، اس لیے کہ فرض اگرچہ ان کے نزدیک محض ناک کی نوک رکھ کر ادا کیا جا سکتا ہے لیکن جب نمازی، ناک کی نوک کے ساتھ پیشانی بھی زمین پر رکھ دے۔ تو ان دونوں سے ہی فرض ادا ہو گا جیسے مثلاً قرارت کو لمبا کرنا جواز نماز پر اضافہ ہے۔ یوں ناک اور پیشانی دونوں کی مجموعی مقدار ایک درہم سے زیادہ ہو گی، لہٰذا اتنی مقدار میں نجاست قابل عفو نہ ہو گی۔ پھر امام محمدؒ فرماتے ہیں "کہ جب نمازی نے ناپاک جگہ پر سجدہ کر لیا تو جائز نہ ہو گی، یعنی اس کی نماز ظاہر روایت میں امام محمدؒ نے یہی ذکر کیا ہے۔ اور یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا سجدہ جائز نہ ہو گا۔ لیکن نماز فاسد نہ ہو گی۔ حتیٰ کہ اگر وہ پاک جگہ پر دوبارہ سجدہ کر لے۔ تو اس کی نماز درست ہو جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا کالعدم تصور ہوتا ہے۔ کیونکہ یہاں جواز کی شرط یعنی طہارت موجود نہیں ہے، تو یہ ایسے ہی ہو گا۔ جیسے گویا اس نے وہاں سجدہ کیا ہی نہیں تھا بلکہ بعد میں پاک جگہ پر سجدہ کر لیا ہو ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ سجدہ یا نماز کا کوئی دیگر رکن جب ناپاک جگہ پر ادا ہونے کی بنا پر جائز نہ ہو تو وہ ایک ایسا "عمل کثیر" بن جاتا ہے، جو نماز کے افعال میں شامل نہ ہو جس سے نماز کا فاسد ہونا لازم آتا ہے۔

اور اگر نجاست دونوں قدموں میں سے کسی ایک قدم رکھنے کی جگہ پر ہو، تو امام ابو یوسفؒ کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت پر قیاس کے مطابق اس کی نماز جائز ہو گی۔ اس لیے کہ قیام کی ادنٰی مقدار ایک پاؤں پر قیام کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور چونکہ ان میں سے ایک قدم کی جگہ پاک ہے۔ لہٰذا اس سے فرض ادا ہو جائے گا اور دوسرے قدم کا رکھنا فرض پر اضافہ ہو گا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے سجدے میں دونوں ہاتھوں یا گھٹنوں کا زمین پر رکھنا۔ امام محمدؒ کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے قیام درست نہ ہو گا اور یہی روایت صحیح ہے، اس لیے کہ جب وہ دونوں پاؤں زمین پر رکھے گا تو فرض دونوں سے ہی ادا ہو گا، جیسے قراءت کا یہی حکم ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب نمازی زمین پر نماز ادا کر رہا ہو اور اگر وہ کسی بچھونے وغیرہ پر نماز ادا کر رہا ہو، تو اگر نجاست نماز پڑھنے کی جگہ پر کثیر مقدار میں موجود ہو، تو اس کا وہی حکم ہے، جو صورت بالا میں زمین پر نماز پڑھنے کا ہے، جس کی تفصیل بیان ہو چکی ہے اور اگر نجاست بچھونے کی کسی ایک جانب ہو، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر بچھونا بڑا ہو کہ اگر اس کے ایک سرے پر حرکت دی جائے، تو دوسرے سرے تک وہ حرکت نہ پہنچے، تو نماز جائز ہو گی ورنہ نہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا۔ جیسے کسی نے کسی بڑے کپڑے کا عمامہ باندھا ہوا ہو جس کا دوسرا کنارہ ناپاک ہو اور زمین پر دھرا ہوا ہو، اور وہ نمازی کی حرکت سے جنبش نہ کرتا ہو، تو نماز جائز ہو گی، اور اگر اس کی حرکت سے وہ جنبش کرتا ہو، تو نماز جائز نہ ہو گی۔ صحیح قول یہ ہے کہ خواہ وہ بچھونا چھوٹا ہو یا بڑا ہر صورت نماز درست ہو گی بخلاف عمامہ کے، دونوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ عمامہ کا کنارہ اگر اس کی حرکت سے جنبش کرتا ہو، تو اس صورت میں نمازی نجاست کا حامل (اٹھانے والا) اور اسے استعمال کرنے والا قرار پاتا ہے۔ اور یہ بات بچھونے میں نہیں پائی جاتی، چنانچہ اگر وہ سجدے کی حالت میں اپنے دونوں ہاتھوں یا گھٹنوں کو ناپاک جگہ پر بھی رکھ دے تو تب بھی نماز درست ہو گی اور اگر وہ اس سے نجاست کا حامل قرار پاتا، تو نماز کبھی درست نہ ہوتی۔

اور اگر اس نے کسی ایسے کپڑے پر نماز پڑھی جس میں استر لگا ہوا ہو اور اس کا ظاہری حصہ پاک ہو، مگر اندرونی حصہ یعنی اس کا استر ناپاک ہو تو، امام محمدؒ سے روایت ہے کہ نماز درست ہو گی، یہی روایت نوادر الصلوٰۃ میں بھی ملتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ نماز جائز نہ ہو گی۔ بعض مشائخ نے ان روایات میں یوں تطبیق دی ہے کہ امام محمدؒ کا قول اس صورت کے متعلق ہے کہ جب وہ بچھونا کناروں سے سلا ہوا ہو۔ مگر اندر سے سلا ہوا نہ ہو، کہ وہ ایسے دو کپڑوں کے قائم مقام ہو گا جن میں سے اوپر والا پاک ہو اور امام ابو یوسفؒ کا مذکورہ قول اس صورت کے بارے میں ہے کہ جب وہ کناروں اور اندر دونوں جگہ سے سلا ہوا ہو کہ وہ ایسے کپڑے کی طرح ہو گا جس کا بالائی حصہ پاک اور نیچے والا حصہ ناپاک ہو، لیکن بعض مشائخ نے اختلاف کو ثابت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر خواہ کسی طرح کا بھی بچھونا ہو، نماز جائز ہو گی، اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک پر کسی بھی صورت میں

نماز جائز نہ ہوگی؛ اسی اصولی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر کسی نے چکی کے پتھر پر، یا دروازے پر یا موٹے بچھونے پر، یا کسی مکعب (ششش پہلو) شئی پر نماز پڑھی، جس کا بالائی حصہ پاک اور نیچے والا حصہ ناپاک ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک ان پر نماز درست ہوگی، شیخ ابوبکر الاسکافؒ اسی کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان پر نماز جائز نہ ہوگی۔ شیخ ابوحفص الکبیرؒ اسی کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے۔ امام ابو یوسفؒ کی نظر اس پر ہے کہ بچھونے کے دونوں حصوں کا محل ایک ہی ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ دونوں کا محل ایک ہی ہے، لہٰذا اس کا ظاہری اور باطنی حصہ ایک ہی شمار ہوگا، جیسے گف کپڑے (ثوب التصفیق) کا یہی حکم ہے اور امام محمدؒ اس پہلو کا اعتبار فرماتے ہیں، جس پہلو پر اس نے نماز ادا کی ہے اور فرماتے ہیں کہ اس نے چونکہ پاک جگہ پر نماز ادا کی ہے اور وہ نجاست کا حامل بھی نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی نماز جائز ہوگی، جیسے کسی نے ایسے کپڑے پر نماز ادا کی جس کے نیچے ناپاک کپڑا موجود ہو، بخلاف گف کپڑے کے، اس لیے کہ کپڑا خواہ وہ گف ہی ہو اس کی رطوبتیں ایک جانب سے دوسری جانب تک پہنچ جاتی ہیں۔ گو بعض اوقات نگاہ اس کا سراغ نہیں لگا سکتی، کیونکہ یہ رطوبت جلد خشک ہو جاتی ہے۔

اور اگر وہ بچھونا موٹا ہو، یا استر والا کپڑا ہو، اور سلا ہوا بھی ہو اور اس کی دونوں اطراف میں نجاست لگی ہوئی ہو، مگر ہو دو مختلف مقامات پر اور ہر ایک درہم کی مقدار سے کم ہو، لیکن اگر دونوں کو باہم جمع کیا جائے تو ایک درہم سے زیادہ مقدار بن جاتی ہو، تو امام ابو یوسفؒ کی روایت پر قیاس کے مطابق دونوں اطراف کی نجاست کو باہم جمع کیا جائے گا، لہٰذا نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ یہ ایک ہی کپڑا اور ایک ہی نجاست ہے، لیکن امام محمدؒ کی روایت کی رو سے دونوں نجاستوں کو جمع نہیں کیا جائے گا، لہٰذا اس کی نماز جائز ہوگی اس لیے کہ وہ اس کے جس پہلو پر نماز ادا کر رہا ہے، وہاں نجاست ایک درہم سے کم مقدار میں ہے؛ اور اگر وہ کپڑا گف ہو اور مسئلہ اسی طرح ہو، (دونوں جانب نجاست موجود ہو) تو نماز بالاجماع درست نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ ظاہری جانب سے دوسری جانب تک نجاست کا نفوذ ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کا ادراک کسی حس سے نہیں ہو سکتا، لہٰذا ایک ہی جانب دونوں نجاستیں جمع ہو گئیں، اور چونکہ ان کی مقدار اتنی ہے کہ اگر دونوں کو جمع کیا جائے، تو نجاست کی مقدار ایک درہم سے بڑھ جائے گی۔ لہٰذا اس کی نماز جائز نہ ہوگی؛ اور اگر کسی کپڑے یا بچھونے کو نجاست لگ جائے اور دوسری جانب اس کا اثر پہنچ جائے اور جب دونوں مقداروں کو جمع کیا جائے، تو ان کی مجموعی مقدار ایک درہم سے بڑھ جائے تو بالاجماع اس کو جمع نہ کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق اس لیے کہ وہ کپڑا بھی ایک اور نجاست بھی "ایک" ہی ہے اور امام محمدؒ کی روایت کے مطابق اس لیے کہ کپڑے کے جس رخ پر وہ نماز ادا کر رہا ہے، اس جانب نجاست کی مقدار ایک درہم سے کم ہے، اور اگر یہی صورت اس کپڑے میں پیدا ہو جائے، جو استر والا ہو اور باہم سلا ہوا ہو اور نجاست لگنے کی یہی صورت ہو تو اس صورت میں بھی بالاجماع اس کو جمع نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

(باب ششم)

حصولِ طہارت کے ذرائع کا بیان

جن جن اشیاء سے طہارت حاصل ہوتی ہے۔ ان کی تفصیل تین عنوانات کے تحت بیان ہوگی۔ اولاً ذرائع حصول طہارت ثانیاً پانی کے ساتھ (دھونے سے) پاکی حاصل کرنے کا طریقہ اور ثالثاً حصول طہارت کی شرائط۔

ذرائع حصول طہارت

جن اشیاء سے طہارت حاصل ہوتی ہے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) ان میں سے ایک سادہ پانی (الماء المطلق) ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ پانی سے نجاست حقیقیہ سے طہارت حاصل ہو سکتی ہے اور حکمی نجاست سے بھی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد مبارک:

وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا۔[1] — اور ہم نے آسمان سے پاک وصاف پانی برسایا؛

میں اسے طہور (ذریعۂ طہارت) قرار دیا ہے۔ اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

الماء طہور لا ینجسہ شئی الا ما غیر طعمہ او لونہ او ریحہ۔ — پانی پاک ہوتا ہے۔ اسے کوئی شئی پلید نہیں کر سکتی تاوقتیکہ اس کا رنگ اس کا ذائقہ یا اس کی بو نہ بدل جائے۔

اور "طہور" سے مراد وہ شئی ہے، جو بذاتِ خود پاک اور دوسروں کو پاک کرنے والی ہو۔ اسی طرح اللہ اللہ پاک پانی سے وضو اور غسل کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ۔ — اور لیکن اللہ تعالیٰ تو یہ چاہتا ہے۔ کہ تمہیں پاک وصاف کرے۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا۔ — اور اگر تم حالتِ جنابت میں ہو تو اچھی طرح طہارت کر لیا کرو۔

اور پاک کرنے کی اس وصف میں میٹھا اور کھاری پانی دونوں یکساں ہیں، کیونکہ اس بارے میں نصوصِ شریعت مطلق ہیں۔

(۲) پانی کے علاوہ جو دیگر پاک مائعات کے متعلق اس حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان سے طہارت حکمیہ (وضو، غسل) حاصل نہیں ہوتی، یعنی ان سے ازالۂ حدث نہیں ہوتا۔ تو کیا ان سے حقیقی نجاست سے

---

[1] الفرقان ۲۵: ۴۸۔

طہارت حاصل ہوسکتی ہے یا نہیں؛ یعنی آیا ان سے بدن یا کپڑے پر لگی ہوئی نجاست دور کی جاسکتی ہے یا نہیں ؟ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان سے نجاست حقیقۃ سے طہارت حاصل ہوسکتی ہے، لیکن امام محمدؒ، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان سے یہ طہارت حاصل نہیں ہوسکتی - امام ابویوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس ضمن میں بدن اور کپڑے میں فرق ہے کہ ان سے کپڑے کی طہارت ہوجاتی ہے، مگر جسم کی نہیں ہوتی ہتاوقتیکہ پانی کے ساتھ اسے نہ دھویا جائے ۔مؤخرالذکر تینوں ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ پانی کی طہوریت کا ہمیں علم شرعی طور پر قیاس کے برخلاف ہوا ہے - اس لیئے کہ جیسے ہی پانی نجاست کے ساتھ مس ہوگا وہ خود پلید ہوجائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کوئی شخص ناپاک پانی یا شراب سے پاکی حاصل کرنا چاہے، لیکن شریعت نے فقط پانی کی صورت میں قیاس کے برخلاف حالتِ استعمال اور حالتِ بقا میں اس کی ناپاکی کا اعتبار ساقط کردیا ہے، لیکن ازالۂ نجاست میں دیگر مائعات اس کے ساتھ شامل نہ ہوں گی - امام ابو حنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ شریعت کے مطابق اصل شئ حصولِ طہارت ہے اور یہ سب مائع اشیاء حصولِ طہارت کی صف میں پانی کے ساتھ شریک ہیں - اس لیے کہ پانی اس لیے ذریعۂ طہارت ہوتا ہے، کہ وہ ایک سیال اور رقیق شئ ہے، اور اس کے اجزا پانی کے اجزا میں داخل ہوکر، اجزائے نجاست کیساتھ مخلوط ہوجاتے ہیں، پھر اگر وہ نجاست گاڑھی ہو، تو اسے وہ نرم کردیتے ہیں، پھر وہ اس نجاست کو نچوڑنے کے ذریعے خارج کردیتے ہیں، اور یہ تمام مائعات بھی کپڑے میں داخل ہونے، اس کے ساتھ مس ہونے اور نجاست کو نرم کرنے وغیرہ کی اوصاف میں پانی ہی کی مانند ہیں، لہٰذا یہ تمام مائعات حصولِ طہارت میں اسی کی مانند بلکہ اس سے بھی بہتر ہیں - اس لیے کہ بعض مائعات مثلاً سرکہ کے ساتھ بعض ایسے رنگ (داغ دھبے) بھی دُور ہوجاتے ہیں، جو پانی کے ساتھ دُور نہیں ہوتے، جس کی بنا پر وہ حصولِ طہارت کے لیے زیادہ مفید ہوسکتا ہے، اور جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ پانی نجاست کے ساتھ مس ہوتے ہی ناپاک ہوجاتا ہے، درست نہیں ہے؛ پانی تو کبھی بھی ناپاک نہیں ہوتا، وہ تو فقط پلید شئ کی مجاورت (ہمسائگی) اختیار کرتا ہے، لہٰذا پانی فی نفسہٖ پاک ہوگا، بنابریں وہ دوسری شئ کو پاک کرسکتا ہے اور اگر پانی کی پلیدی کا کوئی امکان ہے، تو وہ اس جگہ سے نجاست کو زائل کرنے کے بعد ہے، کیونکہ شریعت نے ہمیں طہارت کرنے کا حکم دیا ہے اور اگر پانی نجاست سے پہلی بار مس ہوتے ہی پلید ہوجایا کرتا تو کبھی بھی طہارت کا حصول ممکن نہ تھا - لہٰذا اس کے لیے ہمیں پابند کرنے کا حکم محض فضول ہوتا اور اللہ تعالیٰ کی ذات ایسے فضول وعبث کاموں کا حکم دینے سے منزہ ہے - بنابریں حدث کے متعلق بھی ہمارا یہی قیاس ہے، لیکن شریعت میں اس کے لیے پانی سے طہارت کرنے کا جو حکم ملا ہے وہ عقلِ انسانی سے بالاتر ہے لہٰذا اس پر ہمارا عمل محض اظہار اطاعت وحصولِ ثواب کے لیے ہے جس کی بنا پر وہ حکم اسی مورد تک محدود رہے گا - یہ حکم اس وقت ہے، کہ جب وہ مائع شئ ایسی ہو، جو نچوڑنے سے نچڑ سکتی ہو، لیکن اگر وہ نچوڑنے سے نہ نچڑتی ہو، مثلاً شہد، گھی، تیل وغیرہ، تو اس سے بالکل طہارت حاصل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہاں وہ بنیاد ہی معدوم ہے کہ جس پر ان کے ذریعہ طہارت

ہونے کی بنیاد ہے، یعنی ان میں نجاست کو زائل کرنے کی صلاحیت ہی نہیں پائی جاتی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

(۳) فرک (ملنا) بعض نجاستوں کی حد تک، بعض مقامات پر، کپڑے کو نجاست کے خشک ہوجانے کے بعد رگڑنے سے بھی طہارت حاصل ہوجاتی ہے، جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کسی کپڑے کو منی لگ جائے اور وہ خشک ہوجائے اور اسے مسل دیا جائے، تو استحسان کی رو سے وہ کپڑا پاک ہوجاتا ہے، حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ دھوے بغیر پاک نہ ہو، اور اگر وہ منی تر ہے تو دھوے بغیر کپڑا پاک نہیں ہوسکتا اس حکم کی بنیاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ ایک حدیث پر ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ رض سے فرمایا:

اذا رءیت المنی فی ثوبک فان کان رطباً فاغسلیه وان کان یابسا فافرکیه۔ — جب تو اپنے کپڑے پر منی دیکھے، تو اگر وہ تر ہو، تو اسے دھو لیا کر اور اگر وہ خشک ہو، تو اسے رگڑ دیا کر۔

علاوہ ازیں منی ایک گاڑھی لیس دار شئی ہے، جس کی وجہ سے کپڑے میں فقط اس کی رطوبت جاتی ہے، وہ خود نہیں۔ پھر اس کی یہ رطوبت خشک ہونے کے بعد کپڑے میں جذب ہوجاتی ہے، مگر کپڑے پر فقط منی رہ جاتی ہے، اور یہ منی کپڑے کو مسلنے سے دور ہوجاتی ہے، بخلاف تر منی کے، اس لیے کہ اگرچہ منی بذات خود تو رگڑنے سے زائل ہوسکتی ہے لیکن اس کے جو اجزا کپڑے میں جذب ہوچکے ہیں، وہ اپنی جگہ بدستور موجود رہینگے، لہٰذا نجاست باقی رہ جائے گی۔

اور اگر یہ منی جسم کو لگ جائے۔ تو اگر وہ تر ہو، تب تو وہ دھوے بغیر زائل نہیں ہوسکتی جیسا کہ ہم نے بیان کیا لیکن اگر وہ خشک ہے، تو کیا وہ محض رگڑنے سے دور ہوجائے گی؟ حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس صورت میں وہ رگڑنے سے پاک نہیں ہوسکتی لیکن الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ وہ پاک ہوسکتی ہے۔ حسن بن زیادؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے کے متعلق بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ وہ پاک نہ ہو، لیکن ہمیں اسکی طہارت کا علم ایک حدیث کی رو سے ہوا اور حدیث میں فقط کپڑے کو کھرچنے کا ذکر ہے، اور جہاں تک بدن کا تعلق ہے۔ تو اس کا مذکورہ حدیث میں ذکر موجود نہیں، جس کی بنا پر یہ احتمال موجود ہے کہ اصل قیاس کی بنا پر وہ پاک نہ ہو، جبکہ الکرخیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو نص کپڑے کے متعلق وارد ہوئی ہے، بدن کے متعلق تو اس کا ورود بدرجۂ اولیٰ درست ہے۔ اس لیے کہ بدن منی کو کپڑے کی نسبت کم جذب کرتا ہے اور جس طرح کپڑے کو کھرچنے سے ازالہ نجاست ہوجاتا ہے، اسیطرح بدن سے بھی نجاست زائل ہوجاتی ہے۔

منی کے علاوہ باقی نجاستیں اگر کپڑے یا جسم وغیرہ کو لگ جائیں، تو ان کو پانی سے دھوے بغیر پاکی نہیں ہوسکتی خواہ وہ نجاستیں گیلی ہوں یا خشک اور خواہ سیال ہوں، یا سخت اور اگر کسی کپڑے کو شراب لگ گئی، تو اس نے اس پر نمک لگا دیا اور اسی حالت میں اتنا وقت گذر گیا، کہ جتنے وقت میں نمک شراب کے اجزا کو منتشر کر دیتا ہے اور اسے سرکہ بنا دیتا ہے، تو تب بھی اس کو دھوئے بغیر کپڑے کی ناپاکی کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر اس کپڑے کو (انگوروں کا) رس لگ گیا اور اس پر اتنی مدت گذر گئی کہ جس سے

شراب کا اثر پیدا ہو سکتا ہو تو تب بھی وہ کپڑا پلید نہ ہو گا - اور اگر نجاست موزے یا جوتے، وغیرہ کو لگ گئی، تو اگر وہ نجاست گیلی ہو تو وہ دھوئے بغیر پاک نہیں ہو سکتی خواہ وہ کیسی بھی ہو۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر مٹی سے اسے پونچھ دیا جائے - تو ان کی پاکی ہو سکتی ہے خواہ نجاست ٹھوس ہو، یا سیال اور اگر نجاست خشک ہو چکی ہو، تو اگر وہ ٹھوس جسم والی نہ ہو، مثلاً پیشاب، شراب اور ناپاک پانی وغیرہ تو وہ دھوئے بغیر پاک نہیں ہو سکتی اور اگر وہ ٹھوس ہو، پھر اگر وہ منی ہے، تو رگڑنے سے بالا جماع پاک ہو سکتی ہے - اور اگر اس کے علاوہ کوئی اور نجاست ہو، مثلاً پاخانہ، گاڑھا خون، لید وغیرہ تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رگڑنے سے پاک ہو سکتی ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دھوئے بغیر پاک نہیں ہو سکتی، یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے - اول الذکر دونوں اماموں کا قول استحسان پر اور امام محمدؒ کا قیاس پر مبنی ہے - قیاس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کے علاوہ جو دوسری اشیا ہیں وہ نجاست کا ازالہ نہیں کر سکتیں، اور خود پانی کے متعلق بھی قیاس کا یہی تقاضا ہے، جیسے کہ ہم نے اوپر کیا - الا یہ کہ اسے بوجہ ضرورت طہور (ذریعہ طہارت) قرار دیا گیا ہے اور یہ ضرورت پانی کے ساتھ پوری ہو جاتی ہے، لہٰذا کسی اور شی کے لیے کوئی ایسی ضرورت نہیں - اسی لیے رگڑنے کا عمل گیلی، خشک اور سیال نجاست نیز کپڑے سے اسے دور کرنے میں مؤثر نہیں ہوتا، منی سے متعلق بھی قیاس کا تو یہی اقتضا تھا، لیکن ہمیں اس کی پاکی کا علم بذریعہ نص (حدیث) ہوا ہے، جبکہ استحسان کی دلیل حضرت ابو سعید الخدریؓ کی ایک روایت ہے کہ جب ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے دوران میں جوتا اتارا - تو صحابہ کرامؓ نے بھی اپنے اپنے جوتے اتار دیئے[1]، پھر جب آپ نماز سے فارغ ہو گئے، تو آپؐ نے فرمایا کہ تمہیں کیا ہو گیا تھا کہ تم نے اپنے اپنے جوتے اتار دیئے تھے، تو صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ آپؐ نے جو اپنے جوتے اتارے تو ہم نے بھی اپنے جوتے اتار دیئے - اس پر آپؐ نے فرمایا کہ میرے پاس تو حضرت جبرئیلؑ تشریف لائے تھے اور مجھے انہوں نے بتایا تھا کہ میرے جوتوں پر کوئی ناپاکی لگی ہوئی ہے، پھر فرمایا: تم میں سے جو کوئی مسجد میں آئے تو وہ اپنے جوتوں کو پلٹ کر دیکھ لیا کرے، اگر ان پر کوئی نجاست ہو، تو انہیں زمین پر رگڑ دے، اس لیے کہ زمین ان کے لئے ذریعہ طہارت ہے" یہ روایت نص صریح ہے - اس روایت سے یہ حکم دو طرح سمجھا گیا ہے: اولاً اس طرح کہ اگر کوئی شی ٹھوس جسم والی ہو، مثلاً موزے یا جوتے وغیرہ، تو ایسی صورت میں اس کے ٹھوس پن کی وجہ سے نجاست کے اجزا اس کے اندر داخل نہیں ہو سکتے، البتہ اس کی بعض رطوبتیں ضرور اس میں جذب ہو جاتی ہیں تو جب یہ ٹھوس نجاست خشک ہوتی ہے، تو تھوڑی تھوڑی کر کے اپنی رطوبتوں کو واپس اپنے اندر سمیٹ لیتی ہے، تو جتنی زیادہ نجاست خشک ہو گی اتنا ہی اس کا انجذاب رطوبتوں کو جذب کرنا، زیادہ ہو گا، تا آنکہ اس کے خشک ہونے کا عمل مکمل ہو جائے - تو اس وقت اس کی رطوبتوں میں

---

[1] ابتدائی زمانۂ اسلام میں مسجد میں جوتے لانا اور ان سے نماز ادا کرنا منع نہیں تھا تاہم بعد میں اسے نماز اور مسجد دونوں کے منافی خیال کیا گیا - یہ واقعہ بھی ابتدائی زمانے سے متعلق ہے -

سے کوئی شئی بھی ٹھوس شئی میں باقی نہ رہیگی یا رہیگی، تو بہت کم مقدار میں رہے گی، تو جب موزہ خشک ہو جانے اور اسے زمین کے ساتھ رگڑ دیا جائے، تو اس کی نجاست مکمل طور ختم ہو جاتی ہے، بخلاف گیلی نجاست کے اس لیے کہ اس وقت رگڑنے سے اگرچہ نفس نجاست تو زائل ہو جاتی ہے، مگر اس کی رطوبتیں، اس شئی میں باقی رہ جاتی ہیں، اس لیے کہ ان کا اخراج تو خشک ہونے کی بنا پر جذب ہونے کے عمل سے ہوتا ہے جو یہاں نہیں پایا گیا اور بخلاف سیال نجاست کے، اس لیے کہ اس میں جذب کرنے والا عنصر یعنی نجاست کا ٹھوس جسم موجود نہیں ہے لہٰذا اسکی رطوبتیں اسی شئی میں منتشر حالت میں رہ جاتی ہیں، بنا بریں وہ دھوئے بغیر پاک نہ ہوگی۔ اور بخلاف کپڑے کے، کیونکہ نجاست کے اس کپڑے میں اسی طرح گھس جاتے ہیں، جس طرح اسکی رطوبتیں کپڑے میں داخل ہو جاتی ہیں، اس لیے کہ کپڑے کے اجزا میں باہم فاصلہ ہوتا ہے تو کپڑے کے خشک ہونے سے رطوبتیں تو اپنی جگہ خشک ہو جاتی ہیں، لیکن ان کے اجزا اس میں باقی رہ جاتے ہیں۔ لہٰذا نجاست کے ظاہری طور پر زائل ہونے کے باوجود وہ مکمل طور پر زائل نہیں ہوتی بنا بریں جوتے اور موزے والی یہ صورت یعنی جوتے اور موزے پر نجاست لگنے کی حالت اس منی کی مانند ہو جاتی ہے، جو کسی کپڑے کو لگ کر خشک ہو جائے کہ وہ خشک ہونے کے بعد اسے کھرچ دینے سے وہ پاک ہو جاتی ہے، اسلئے کہ منی ایک لیس دار شئی ہے، جو کپڑے کے اجزا کے درمیان داخل نہیں ہوتی، اور صرف اسکی رطوبتیں اسمیں داخل ہوتی ہیں۔ پھر اس کا ٹھوس حصہ خشک ہونے کے بعد اسکی رطوبتوں کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے، تو وہ کپڑا پاک ہو جاتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا؛ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ نجاستیں جوتوں اور موزوں کو اکثر لگ جاتی ہیں لہٰذا دفع حرج کیلئے رگڑنے سے نجاستوں کی طہارت کا فتویٰ صادر کیا جائیگا، بخلاف کپڑے کے، بہرحال حرج فقط گوبر کی حد تک ہے لہٰذا حکم بھی اسی تک محدود رہیگا؛ البتہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ایک روایت کے مطابق، چونکہ مذکور حدیث میں مطلق نجاست کا ذکر ہے۔ اسلئے یہ حکم ہر نجاست کیلئے عام ہوگا، اسی طرح حرج کا مفہوم گیلی نجاست میں بھی پایا جاتا ہے اور خشک میں بھی، لیکن اگر رگڑنے کے بعد اس جگہ پانی لگ جائے۔ تو وہ دوبارہ پلید ہو جائیگا یہی قول زیادہ درست ہے، وجہ یہ ہے کہ نجاست کی کچھ مقدار اس میں موجود رہ جاتی ہے؛ اسلئے کہ اگر کسی ایسی شئی (محل) میں نجاست جذب ہو جائے جسکے نچوڑنے کا احتمال نہ ہو، تو وہ شئی امام محمدؒ کے نزدیک کبھی بھی پاک نہیں ہو سکتی، البتہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق اسے تین مرتبہ پانی میں ڈال کر ہر بار خشک کر لیا جائے، تو وہ پاک ہو سکتی ہے تاہم چونکہ نجاست کا بڑا حصہ بوجہ ضرورت نماز کے حق میں قابل عفو ہوگا، اس لیے نہیں کہ وہ جگہ حقیقتاً پاک ہو چکی ہے بلکہ اسکی کم مقدار رہ جانے کے باعث یہ حکم ہے۔ تو جب اس شئی کو پانی مس ہو جائے، تو ایسی صورت میں چونکہ قلیل پانی کو قلیل نجاست ناپاک کر دیتی ہے۔ لہٰذا وہ شئی دوبارہ پلید ہو جائے گی؛ الکرخیؒ نے مطلقاً یہ فرمایا ہے کہ جب اسے کھرچ دیا جائے، تو وہ شئی پاک ہو جاتی ہے جس کو ہم فقط نماز کی حد تک محمول کرینگے۔

اور اگر نجاست کسی سخت اور چمک دار شئی مثلاً تلوار اور آئینے وغیرہ کو لگ جائے، تو بہرصورت وہ رگڑنے سے پاک ہو جائیگی، خواہ وہ نجاست گیلی ہو یا خشک اس لیے کہ اس کے اجزا میں سے کوئی جز بھی اس میں دخل انداز نہ ہو سکے گا، جبکہ اس کا ظاہری حصہ محض پونچھ دینے اور رگڑنے سے پاک وصاف ہو جاتا ہے؛ ایک دوسرا قول یہ بھی ہے کہ اگر نجاست گیلی ہو، تو وہ دھوئے بغیر زائل نہیں ہو سکتی۔

اور اگر نجاست زمین کے کسی حصے کو لگی اور وہ جگہ خشک ہو گئی اور نجاست کا اثر جاتا رہا تو ہمارے نزدیک

اس پر نماز ادا کرنا جائز ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہیں، اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ تاہم اگر اس مٹی سے کسی نے تیمم کیا تو ظاہر روایت کے مطابق اس کا تیمم درست نہ ہوگا۔ ہم ازیں قبل دونوں کے مابین فرق بیان کر چکے ہیں۔ اس مسئلے کے اثبات کیلئے ہمارے پاس دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ خشک ہو جانے سے زمین حقیقی معنوں میں پاک وصاف نہیں ہوتی، اسلئے کہ گو خشک ہونے کے باعث نجاست کا بڑا حصہ جاتا رہتا ہے لیکن اسکا کچھ حصہ پھر بھی باقی رہ جاتا ہے تاہم ضرورت کے تحت نجاست کا قلیل حصہ معاف ہوتا ہے، لیکن اگر اس جگہ کو پانی لگ جائے تو ایسی صورت میں اسکی ناپاکی دوبارہ لوٹ آتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ جگہ پوری طرح پاک نہیں ہوئی، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خشک ہو جانے سے زمین حقیقتاً پاک وصاف ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ بات زمین کے طبعی خواص میں شامل ہے کہ وہ اشیا کو اپنے عناصر کے مطابق تبدیل کر دیتی ہے، اور یوں ہر شئی اس میں مل کر وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ مٹی بن جاتی ہے، لہٰذا وہ جگہ بالکل نہیں ناپاک رہتی۔ بنا بریں اگر اس جگہ کو پانی بھی لگ جائے، تو تب بھی وہ ناپاک نہیں ہوتی، کہا جاتا ہے کہ پہلا طریقہ امام ابو یوسفؒ کا اور دوسرا امام محمدؒ کا ہے، جسکی بنیاد اس بات پر ہے کہ نجاست وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ جب تبدیل ہو جائے، اور اسکے اوصاف میں تغیر آجائے، تو وہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک اور ہی شئی بن جاتی ہے، لہٰذا وہ جگہ پاک ہو جائے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وقت گذرنے کے باوجود نجاست نجاست ہی رہتی ہے، وہ کوئی دوسری شئی نہیں بنتی، لہٰذا وہ جگہ بدستور ناپاک رہے گی۔ اسی اصول پر بہت سے مسائل متفرع کئے گئے ہیں، جن میں سے ایک یہ ہے کہ جب کتا نمک میں گر جائے، اور مر جائے یا پاخانہ آگ میں جل کر راکھ ہو جائے، اور بدرو کی مٹی خشک ہو جائے، اور اس سے بدرو کا اثر جاتا رہے، یا جب نجاست زمین میں دفن کر دی جائے اور وقت گذرنے کے ساتھ اسکا اثر ختم ہو جائے تو ان سب میں یہی اختلاف ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نجاست کے اجزا قائم ہیں، لہٰذا نجس شئی کی موجودگی میں اسکی طہارت کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا اور قیاس تو شراب کے متعلق بھی یہی ہے کہ اگر اسے سرکہ بنا لیا جائے۔ تو تب بھی وہ پاک نہ ہو، لیکن اسکی پاکی کا ہمیں علم قیاس کے برخلاف ایک "نص (حدیث)" کے ذریعے ہوا ہے؛ بخلاف مردہ جانور کی کھال کے، اسلئے کہ وہ بذات خود پاک ہے، اور پلید تو اس میں موجود رطوبتیں ہیں، جو دباغت کے ذریعے زائل ہو جاتی ہیں۔ امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نجاست جب بدل جائے اور اس کے اوصاف اور مفہوم میں تغیر پیدا ہو جائے تو وہ نجاست ہونے سے خارج ہو جاتی ہے۔ اسلئے کہ نجاست ایک ایسی شئی کا نام ہے، جو ایک خاص وصف رکھتی ہے، لہٰذا اس وصف کی عدم موجودگی سے خود نجاست کالعدم ہو جائیگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے مثلاً شراب کو سرکہ بنا لیا جانا۔

(۴) دباغت: پاکی حاصل کرنے کا چوتھا ذریعہ ناپاک کھالوں کی دباغت (Tanning) ہے اسلئے کہ دباغت سے انسان اور خنزیر کے سوا، تمام جانداروں کی کھالیں پاک ہو جاتی ہیں، الکرخیؒ نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی، لیکن ٹھوس اشیا کیلئے اسکا استعمال جائز ہے مگر سیال اشیا کیلئے نہیں، مثلاً ان سے غلہ رکھنے کا تھیلہ تو بنایا جا سکتا ہے، لیکن پانی، گھی، اور گاڑھے شیرے کا مشکیزہ بنانا جائز نہیں۔ اکثر محدثین کے نزدیک دباغت سے صرف حلال جانوروں کی کھال ہی پاک ہوتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ کا قول ہمارا تائید میں ہے، البتہ کتے کے بارے میں وہ ہم سے اختلاف کرتے ہیں اسلئے کہ کتا ان کے نزدیک خنزیر کی طرح نجس عین (ذاتی طور پر پلید) ہے اور حسن بن زیاد سے بھی یہی روایت ہے۔ محدثین کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لاتستفعوا من المیتۃ باھاب ولا عصب۔ مردہ جانور کی کھال سے فائدہ اٹھاؤ اور نہ پٹھوں وغیرہ سے۔

کہ اس حدیث میں استعمال شدہ لفظ "اھاب" ہر کھال کے لیے عام ہے، ہاں اگر اس کی تخصیص کی کوئی دلیل قائم ہو جائے، تو الگ بات ہے۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

ایما اھاب دبغ فقد طھر۔ جس کھال کی دباغت کر دی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے۔

جس طرح کہ شراب کو اگر سرکہ بنا لیا جائے تو وہ حلال ہو جاتی ہے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ آپ کا گذر ایک قوم کے سامنے سے ہوا۔ تو آپ نے ان سے پانی طلب کیا۔ اور فرمایا کیا تمہارے پاس پانی ہے، اس پر ان میں سے ایک شخص بولا یا رسول اللہ نہیں البتہ میرے پاس ایک مردہ جانور کی کھال کا مشکیزہ ہے جس میں کچھ پانی موجود ہے۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تو نے اس کی دباغت نہیں کی تھی، اس عورت نے کہا۔ ہاں کی تھی۔ تو آپ نے فرمایا کہ دباغت سے کھال پاک ہو جاتی ہے" علاوہ ازیں مردہ جانوروں کی نجاست کی وجہ ان میں رطوبتوں کا اور سیال خون کا موجود ہونا ہے اور اگر ان کھالوں کی دباغت کر دی جائے تو تمام رطوبتیں دور ہو جاتی ہیں، لہٰذا وہ کھال اسیطرح پاک وصاف ہو جائیگی جسطرح اگر کپڑے کو دھو لیا جائے تو وہ پاک وصاف ہو جاتا ہے۔ مزید برآں مسلمانوں کے ہاں لومڑی، فنک، لومڑی سے چھوٹا جانور، سنجاب اور سمور کی کھالوں کے پہننے اور انکے ساتھ نماز ادا کرنیکا قدیم زمانے سے رواج چلا آتا ہے جس کی کسی نے بھی مخالفت نہیں کی ہے جو اس کی طہارت کی واضح دلیل ہے۔ رہی مذکورہ حدیث تو اس میں مخالفین کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ لغوی طور پر اھاب اس کھال کا نام ہے جسے ابھی دباغت نہ کیا گیا ہو، الاصمعی نے یہی بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ پھر الکرخیؒ کا یہ قول کہ "انسان اور خنزیر کی کھال کے سوا" تو یہ ہمارے ائمہ کا ظاہر مسلک ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ مذکورہ حدیث کے عموم کی وجہ سے تمام جانداروں (بشمول انسان وخنزیر) کی کھالیں بھی پاک ہو جاتی ہیں۔ مگر صحیح قول یہی ہے کہ خنزیر کی کھال دباغت سے بھی پاک نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس کی ناپاکی اس بنا پر نہیں کہ اس میں خون یا رطوبتیں ہوتی ہیں۔ بلکہ اس کی ناپاکی خنزیر کے "نجس العین" (ذاتی طور پر ناپاک) ہونے کی بنا پر ہے۔ لہٰذا دباغت کا ہونا اور نہ ہونا اس کے حق میں یکساں ہوگا۔ ایک اور قول یہ ہے کہ اس کی کھال میں دباغت کا احتمال ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کی کھال انسان کی طرح اوپر نیچے کئی تہوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ رہی انسان کی کھال، تو اگر وہ دباغت کا احتمال رکھتی ہو اور دباغت سے اس کی رطوبتوں کا صفایا بھی ہو جاتا ہو تو مناسب ہے کہ وہ پاک قرار دی جائے کیونکہ بہرحال انسان "نجس العین" (ذاتی طور پر ناپاک) نہیں ہے لیکن احتراماً انسان کی کھال سے استفادہ جائز نہیں ہے اور جہاں تک ہاتھی کی کھال کا تعلق ہے تو "العیون" میں امام محمدؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی دباغت کے ذریعے پاک نہیں ہو سکتی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ پاک

ہو جاتی ہے اس لیے کہ وہ ذاتی طور پر نجس العین نہیں ہے؛

پھر دباغت کی دو اقسام ہیں، ایک حقیقی اور دوسری حکمی، حقیقی دباغت یہ ہے کہ اکسی ایسی شی کے ساتھ اس کی دباغت کی جائے جس کی کوئی قیمت Value ہو جیسے مثلاً کیکر (سلم) شاہ بلوط درخت کے پتے اور شور (کلر) وغیرہ سے، جب کہ حکمی دباغت یہ ہے کہ دھوپ سے یا مٹی لگا کر یا ہوا میں سکھا کر اس کی دباغت کی جائے۔ دباغت کی ان دونوں اقسام کے تمام احکام یکساں ہیں۔ ہاں البتہ ایک حکم کا دونوں میں فرق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر کھال کو حقیقی دباغت کے بعد پانی لگ جائے، تو اس سے وہ دوبارہ پلید نہیں ہوتی۔ جب کہ حکمی دباغت کے متعلق دو روایات ہیں۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ کھال حقیقی دباغت کے بغیر پاک نہیں ہوتی مگر ان کا یہ کہنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ رطوبتوں کے ازالے، کھال کو بدبو دینے اور گلنے سڑنے سے بچانے میں دباغت حکمی دباغت حقیقی ہی کی مانند ہے۔ لہٰذا دونوں میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

۵۔ ذبح: جانور کو ذبح کرنا بھی اس کی طہارت کے لیے مفید ہوتا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر تو وہ جانور حلال ہو تو ذبح کرنے سے اس کے تمام اجزاء پاک وصاف ہو جاتے ہیں۔ ہاں البتہ "بہنے والا خون"، "دم مسفوح" پاک نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ جانور حرام ہو تو اسکے وہ اجزاء جن میں خون نہیں ہوتا مثلاً اس کے بال وغیرہ تو وہ ہمارے نزدیک، جانور کو ذبح کرنے سے پاک ہو جاتے ہیں، لیکن وہ اجزا جن میں خون ہوتا ہے، مثلاً گوشت، چربی اور کھال وغیرہ تو کیا ذبح سے ان کی بھی طہارت ہو جاتی ہے؟ ہمارے ائمہ کا اس پر تو اتفاق ہے کہ ان کو ذبح کرنے سے ان کی کھال پاک ہو جاتی ہے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ پاک نہیں ہوتی، ان کی دلیل یہ ہے کہ ذبح کرنے سے جس طرح وہ جانور "حلال" نہیں ہو جاتے۔ تو اسی طرح وہ پاک بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ ذبح کرنے کا اثر فقط اسی پہلو میں "ظاہر ہوتا ہے جس کے لیے ذبح کا عمل مشروع (جائز) ہوا ہے۔ اور وہ پہلو ہے اس جانور کے گوشت کی حلت (حلال ہونا)، جب کہ دوسری تمام باتیں ضمنی اور تبعی ہیں، تو جب اصل شی میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا، تو اس کی ضمنی اور طبعی شی میں اس کا اثر کیونکر ظاہر ہو سکتا ہے تو یہ ایسے ہی ہو گا، گویا جانور کو کسی مجوسی نے ذبح کیا ہو۔ ہمارا استدلال اس حدیث نبوی ہے جس میں آپؐ فرماتے ہیں:

دباغ الادیم ذکاتہ — کھال کی دباغت اس جانور کو ذبح کرنا ہے۔

کہ آپؐ نے جانور کے ذبح کرنے کو حکماً دباغت کے ساتھ شامل فرما دیا۔ لہٰذا جس طرح کھال دباغت کے ذریعے پاک ہو جاتی ہے۔ تو اسی طرح وہ جانور کے ذبح سے بھی پاک ہو جاتی ہے کیونکہ ذبح اور دباغت دونوں میں یہ قدر مشترک ہے کہ دونوں سے بہنے والا خون اور ناپاک رطوبتیں

زائل ہوجاتی ہیں۔ لہٰذا وہ دونوں کھال کو پاک بنانے کے عمل میں بھی یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔ پھر امام شافعیؒ نے جو کھال کی پاکی کا ضمنی اور تبعی ہونا بیان کیا ہے، تو یہ درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ کھال کی پاکی اسی طرح کھال کے لیے مقصود اصلی ہے جس طرح گوشت میں گوشت کا تناول کرنا اصل مقصد ہے۔ اور مجوسی کا عمل درحقیقت ذبح ہی نہیں۔ کیونکہ اس میں ذبح کرنے کی صلاحیت ہی موجود نہیں ہوتی، لہٰذا اس کے ذبح کرنے سے طہارت کا حصول غیر ممکن ہے۔ بنا بریں اس کے ذبح کردہ جانور کی کھال کی طہارت دباغت کے ذریعے ہی ہوسکے گی۔

البتہ حرام جانور کے گوشت اور چربی کا پاک ہونا مختلف فیہ ہے۔ الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ وہ ہر جاندار جس کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے۔ اس کی کھال ذبح کرنے سے بھی پاک ہوجاتی ہے" الکرخی کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے ہاں جانور کا گوشت، چربی اور دوسرے تمام اجزاء بھی پاک ہوجاتے ہیں، اس لیے کہ "حیوان" (جاندار) تمام اجزاء کا مشترک نام ہے۔ ہمارے بعض مشائخ اور مشائخ بلخ فرماتے ہیں ہر وہ جانور کہ جس کی کھال دباغت سے پاک وصاف ہوجاتی ہے۔ اس کی کھال ذبح کرنے سے بھی پاک ہوجاتی ہے لیکن اس کا گوشت اور اس کی چربی، بہرحال پاک نہیں ہوتی، پہلی یعنی الکرخی کی رائے ہی زیادہ قرین صحت ہے، اس لیے کہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، ان جانوروں کی نجاست کی وجہ ان میں بہنے والے خون کی موجودگی ہے۔ جو ذبح کرنے سے خارج ہوجاتا ہے۔

۶: ڈول نکالنا: ایک اور طریقہ جس سے طہارت حاصل ہوتی ہے، واجب شدہ ڈول یا کنویں کا تمام پانی باہر نکالنا ہے، لیکن اس سے پہلے کنویں میں گرنے والی شی، مثلاً آدمی وغیرہ کا نکالنا ضروری ہے۔ ہمیں اس طریقۂ تطہیر کا علم احادیث اور اجماع صحابہؓ کے دونوں ذریعوں سے ہوا ہے، جیسا کہ ازیں قبل اس کی تفصیل بیان ہوچکی ہے۔ پھر اگر کنویں کے تمام پانی کا نکالنا لازم ہو، تو مناسب ہوتا ہے کہ کنویں میں موجود پانی کے تمام منابع (سرچشموں) کو بند کردیا جائے۔ بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو اور اسمیں موجود تمام ناپاک پانی کو نکال دیا جائے۔ اور اگر پانی کی شدت کے باعث کنویں کے تمام سرچشموں کا بند کرنا ممکن نہ ہو۔ تو امام ابوحنیفہؒ سے ایک غیر روایت اصول کے مطابق کنویں سے گن کر سو اور دوسری روایت کے مطابق دو سو ڈول نکال دیے جائیں۔ امام محمدؒ سے بھی دو سو یا تین سو ڈول نکالنے کی روایت ملتی ہے۔ امام ابویوسفؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے کنویں سے ہٹ کر اس میں موجود پانی کے مطابق اتنا ہی گہرا، چوڑا اور لمبا گڑھا کھود لیا جائے، پھر پانی نکال کر اس گڑھے میں ڈالا جاتا رہے۔ تاآنکہ وہ گڑھا پر ہو جائے تو جب وہ پر ہوجائے گا، تو کنواں پاک ہوجائے گا، دوسری روایت کی رو سے اس میں کوئی رسی ڈال کر پانی کا نشان لگادیا جائے، پھر اس سے دس ڈول نکال کر دیکھا جائے۔ کہ اس میں سے کتنا پانی کم ہوا ہے۔ پھر اسی کے مطابق اس میں سے پانی کے ڈول نکالے جائیں، اس ضمن میں سب سے بہتر قول وہ ہے جو ابونصر محمد بن محمد بن سلام سے مروی ہے

کہ دو ایسے افراد لائے جائیں جنہیں پانی کے معاملے میں مہارت حاصل ہو۔ پھر ان کے مشورے کے مطابق کنویں سے پانی نکالا جائے، اس لیے کہ جو بات اجتہاد سے معلوم ہو سکتی ہے، اس کے لیے اہل بصیرت و اجتہاد ہی سے رجوع کرنا چاہیے۔ پھر اس ڈول کے متعلق بھی اختلاف ہے جس سے ناپاک پانی نکالا جاتا ہے۔ بعض فقہاء نے اس کنویں کے اپنے ہی ڈول کو معتبر ٹھہرایا ہے۔ خواہ وہ ڈول بڑا ہو یا چھوٹا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے اتنا بڑا ڈول ہونا چاہیئے۔ جس میں ایک صاع[1] پانی کی گنجائش ہو۔ ایک دوسرے قول کے مطابق وہ ڈول نہ تو بڑا اور نہ چھوٹا ہو بلکہ متوسط درجے کا ہونا چاہیے۔
جہاں تک ڈول اور رسی کے پاک ہونے کا تعلق ہے۔ تو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ان سے اس ڈول کے متعلق پوچھا گیا جس سے کنویں کا ناپاک پانی نکالا جاتا ہے، کہ آیا اسے دھویا جائے یا نہیں تو انہوں نے فرمایا دھونے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ کنویں کے پاک ہوتے ہی وہ بھی پاک ہو جاتا ہے۔ حسن بن زیادؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ کہ انہوں نے فرمایا کہ جب کنواں پاک ہو جائے گا تو ڈول اور رستی بھی اسی طرح خود ہی پاک ہو جائیں گے۔ جس طرح کہ کنویں کی مٹی اور اس کا کیچڑ وغیرہ پاک ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان کی نجاست کنویں کی نجاست کی بنا پر تھی۔ لہٰذا طہارت بھی اسی کی بنا پر ہونی چاہیئے جس طرح اگر کسی شراب کو بڑے مٹکے (دنّ) میں سرکہ بنا لیا جائے۔ تو اس سے مٹکے کی بھی خود ہی طہارت ہو جاتی ہے۔

۷۔ چھوٹے حوض کے ناپاک ہونے پر اس کی طہارت کا مسئلہ، مشائخ کا اس کے متعلق اختلاف ہے ابوبکر الاعمشؒ فرماتے ہیں کہ چھوٹا حوض اس وقت تک پاک نہیں ہو سکتا۔ کہ جب تک اس میں پانی داخل کر کے تین بار اس میں سے باہر نکال نہ دیا جائے، تو یہ گویا اس کو تین بار دھونے کے مترادف ہوگا۔ فقیہ ابو جعفر الہندوانی فرماتے ہیں کہ جب اس میں پاک پانی داخل ہو جائے اور اس میں سے کچھ پانی باہر نکال دیا جائے، تو اس سے وہ پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ اس کے اندر نجاست کا اثر نظر نہ آتا ہو، وجہ یہ ہے کہ اب اس کا پانی "آب رواں" بن گیا ہے۔ اور اس میں نجاست کے باقی رہنے کا بھی یقین نہیں ہے، فقیہ ابواللیثؒ نے بھی اسی رائے کو پسند کیا ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ جب اس میں سے ناپاک پانی نکل جائے گا۔ تو وہ پاک ہو جائے گا۔ جس طرح کنویں کا بھی یہی حکم ہے، کہ جب وہ ناپاک ہو جاتا ہے۔ تو اس کا پانی باہر کھینچ دیا جاتا ہے؛ حمام کے حوض اور بڑے برتنوں کے ناپاک ہونے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

فصل دوم:
کسی شیٔ کو پانی کے ساتھ پاک کرنے کا طریقہ

اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ اگر کوئی ناپاک شیٔ "آب رواں" میں دھو دی جائے تو وہ پاک

---

[1] ایک صاع چار مد یعنی ۲۷۲ تولے وزن پر مشتمل ہوتا ہے۔

ہوجاتی ہے؛ اسی طرح اگر پانی اس کے اوپر سے اس پر بہا دیا جائے۔ تو اس سے بھی وہ شئی پاک وصاف ہوجاتی ہے۔ البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا اگر اس شئی کو کسی برتن میں ڈال کر دھویا جائے تو وہ شئی پاک ہوتی ہے یا نہیں مثلاً کسی برتن میں کپڑے یا کسی جسم کو تین بار دھو لیا جائے؛ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سے بھی وہ شئی پاک ہوجاتی ہے۔ حتیٰ کہ جب اسے تیسری بار پانی سے نکالا جائے گا، تو وہ پاک وصاف ہو کر نکلے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شئی یا جسم کو بے شمار دفعہ بھی کسی برتن میں ڈال کر دھویا جائے۔ تو وہ پاک نہ ہوگی۔ تاآنکہ اس کے اوپر سے اس پر پانی نہ بہایا جائے، البتہ کپڑے کے متعلق ان سے دو روایات مروی ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کے اس قول کی وجہ یہ قیاس ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ پانی سے بالکل ہی طہارت حاصل نہ ہو، اس لیے کہ پانی جیسے ہی ناپاکی سے مس ہوگا، وہ فوراً ہی پلید ہوجائے گا، خواہ پانی کو نجاست پر بہایا جائے یا نجاست کو پانی پر ڈالا جائے۔ بنا بریں ناپاک شئی کی طہارت از روئے قیاس ناممکن ہے، لیکن شریعت نے لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر کپڑوں اور ناپاک اعضاء کی طہارت کا فیصلہ دیا ہے اور چونکہ یہ ضرورت اس طرح پوری ہوجاتی ہے کہ پانی کو نجاست پر بہا دیا جائے لہٰذا اس کے علاوہ جتنی صورتیں ہیں وہ اصل قیاس کے مطابق ہی برقرار رہیں گی۔ بنا بریں کپڑے اور بدن میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ جب کہ ان سے دوسری روایت میں دونوں میں جو فرق مذکور ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑوں کی پاکی میں بھی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ جس شخص کا کوئی کپڑا پلید ہوجائے اسے بعض اوقات کوئی ایسا شخص نہیں ملتا، جو اس کے کپڑے پر پانی بہا سکے اور خود اس کے لیے بیک وقت کپڑے پر پانی بہانا اور اسے دھونا یا ملنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس ضرورت کے پیش نظر یہاں پر قیاس کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، تاکہ عوام کو تنگی (حرج) پیش نہ آئے۔ اسی لیے عوام الناس میں کپڑوں کو برتنوں میں ڈال کر دھونے کا رواج چلا آتا ہے، لیکن کسی عضو کے دھونے میں ایسی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اسے دھونا اور اس پر پانی ڈالنا دونوں باتیں بیک وقت ممکن ہیں۔ لہٰذا یہاں پر اصل قیاس ہی برقرار رہے گا۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ دونوں جگہ ضرورت کے پیش نظر قیاس متروک ہے، اس لیے کہ جس شخص کے بدن پر کوئی نجاست لگ جائے بعض اوقات تو اسے "آب رواں" یا وہ شخص مل جاتا ہے جو اس پر پانی ڈال سکے اور بعض اوقات خود اس کے لیے اپنے اوپر پانی ڈالنا مشکل ہوتا ہے، مثلاً اگر کسی کے منہ یا ناک سے خون جاری ہوجائے تو اگر وہ خود اپنے اوپر پانی ڈالے گا، تو خون اس کے پیٹ یا دماغ تک جا پہنچے گا، اور اس میں واضح طور پر حرج ہے۔ لہٰذا عمومی ضرورت کی بنا پر ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا ہے، علاوہ ازیں انہوں نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے وہ قیاس بھی سرے سے درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ پانی جب تک کسی نجس مقام سے متصل رہتا ہے، بالکل ناپاک نہیں ہوتا، تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ اگر کسی شخص کے ہاتھ پر نجاست ہو اور وہ اسے پانی کے کسی لگن میں داخل کر دے

پھر دوسرے اور پھر تیسرے لگن میں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر ان برتنوں میں ناپاک برکر ہو اور باقی مسئلہ حسب سابق ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیسرے برتن سے ہاتھ پاک ہو کر برآمد ہو گا، لیکن صاحبینؒ کو نزدیک پاک مائع اشیاء کپڑے اور بدن سے بہر صورت نجاست کو دور کر دیتی ہیں اور پاکی کے لیے ان کا اوپر سے بہانا شرط نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان سے نجاست بالکل زائل نہیں ہوتی، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق نجاست زائل تو ہو سکتی ہے لیکن اس پر شرط یہ کہ انہیں اوپر سے بہا دیا جائے اور یہ یہاں شرط نہیں پائی گئی، لہٰذا دونوں کے اصولوں میں اختلاف کے باوجود دونوں کا ایک ہی موقف ہے۔

فصل سوم:

پانی سے حصولِ طہارت کی شرائط

پانی سے حصول طہارت کی شرائط حسب ذیل ہیں:

غیر مرئی نجاست کی طہارت کے لیے ہمارے نزدیک[1] پہلی شرط تعداد ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نجاست کی دو اقسام ہیں:

ایک حقیقی اور دوسری حکمی اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث اور حالت جنابت دونوں ایک مرتبہ دھونے سے زائل ہو جاتی ہیں اور ان کی طہارت کے لیے تعداد کی شرط نہیں ہے۔ اور اگر وہ نجاست حقیقیہ ہو، تو اس میں پھر تفصیل ہے:

اگر وہ نجاست غیر مرئی ہو، مثلاً پیشاب وغیرہ تو ظاہر روایت کے مطابق جب تک اسے تین مرتبہ نہ دھویا جائے وہ نجاست دور نہیں ہو سکتی، امام شافعیؒ کے مطابق وہ ایک ہی بار دھونے سے پاک ہو جاتی ہے۔ انہوں نے اسے حالت حدث پر قیاس کیا ہے، ہاں البتہ اگر کسی برتن میں کتا منہ ڈال دے تو جب تک سات مرتبہ نہ دھویا جائے اور سات میں سے ایک بار اسے مٹی کے ساتھ نہ مانجھا جائے وہ پاک نہیں ہو سکتا۔ جیسے کہ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل ہوا ہے کہ آپ نے فرمایا:

"جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے۔ تو جب تک اسے سات بار نہ دھویا جائے" اور سات میں سے ایک بار نہ مانجھا جائے، اس وقت تک وہ پاک نہیں۔

ہمارا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں آپ فرماتے ہیں کہ:

کتے کے برتن میں منہ دینے سے اسے تین مرتبہ دھویا جائے۔"

کہ اگرچہ وہ نجاست غیر مرئی ہے، مگر آپ نے تین ہی مرتبہ برتن کو دھونے کا حکم دیا ہے اور جو روایت امام شافعیؒ نے نقل فرمائی ہے اس کا تعلق ابتدائے زمانۂ اسلام سے ہے، تاکہ لوگوں کے دلوں سے کتوں کی محبت کا خاتمہ کیا جا سکے اور حضورؐ کا یہ فرمان ایسے ہی ہے۔ جیسے آپ نے ابتدا میں حرمت خمر کے وقت شراب کے مٹکے توڑنے کا حکم دیا تھا، اور شراب کے برتنوں میں پانی پینے سے منع فرما دیا تھا۔ تو جب لوگوں نے شراب پینے کی عادت چھوڑ دی، تو آپ نے اس حکم (برتنوں کے عدم استعمال) کو تبدیل فرما

دیا۔ بنا بریں اس موقع پر بھی آپؐ کے اس حکم کا یہی پس منظر تھا جس پر بعض روایات سے روشنی پڑتی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ کتے کے جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھوؤ، ان میں سے پہلی بار اور دوسری روایت کے مطابق آخری بار مٹی سے مانجھو۔ ایک اور روایت میں ہے کہ آٹھویں مرتبہ مٹی سے مانجھو، حالانکہ آٹھویں مرتبہ دھونا بالاجماع ضروری نہیں۔ اسی طرح فرمان نبوی ہے:

تم میں سے جب کوئی سو کر اٹھے، تو وہ اپنے کو اس وقت تک برتن میں نہ ڈالے جب تک تین بار نہ دھولے۔ اس لیے کہ وہ نہیں جانتا کہ اس کا ہاتھ رات کو کہاں رہا۔

تو اس روایت میں آپؐ نے نجاست کے اندیشے کی بنا پر تین مرتبہ دھونے کا حکم دیا ہے تو اگر نجاست یقینی طور پر موجود ہو، تب تو بدرجۂ اولیٰ یہ حکم ثابت ہوگا؛ علاوہ ازیں دیدنی (مرئی) نجاست بھی ایک بار دھونے سے زائل نہیں ہوتی، تو اسی طرح غیر مرئی نجاست تو بدرجۂ اولیٰ اس سے زائل نہ ہوگی۔ اور ان دونوں میں اس کے سوا اور کوئی فرق نہیں ہوتا کہ اول الذکر کو حواس کے ذریعے محسوس کیا جا سکتا ہے لیکن مؤخر الذکر کا ادراک محض عقل و فکر سے ہوتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا اسے حدث پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ حدث میں سرے سے کوئی نجاست ہی نہیں ہوتی۔ اور ہمیں حدث کی صورت میں اعضاء دھونے کا حکم بذریعہ نص قرآن کریم ہوا ہے اور یہ شریعت کا یہ حکم عقل سے بالاتر ہے اور چونکہ نص میں صرف ایک ہی بار دھونے کا ذکر ہے، لہٰذا ایک ہی مرتبہ دھونے پر اکتفا کیا جائے گا۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ ایک ایک بار اعضاء دھو کر وضو کیا اور پھر فرمایا کہ یہ ادنیٰ سے ادنیٰ وضو ہے اللہ تعالیٰ اس سے کم وضو سے نماز قبول نہیں فرماتے۔ پھر تین دفعہ دھونے کی مقدار ہمارے نزدیک لازم نہیں ہے۔ بلکہ وہ متعلقہ شخص کی غالب رائے اور گمان غالب سے مشروط ہے اور حدیث (نص) میں جو تین مرتبہ دھونے کا ذکر آیا ہے تو وہ غالب عادت پر مبنی ہے، اس لیے کہ اکثر و بیشتر تین مرتبہ دھوئے بغیر نجاست زائل نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں تین کا عدد اتمام حجت کے لیے حد فاصل ہے جیسے کہ قرآن مجید میں حضرت موسیٰ اور عبد صالح (حضر علیہ السلام) کے قصے میں مذکور ہے کہ حضرت موسیٰ نے تیسری مرتبہ یہ فرمایا تھا۔

قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَّدُنِّيْ عُذْرًا[1]

آپ میری جانب سے عذر قبول کرنے کی غایت کو پہنچ گئے ہیں۔

اور اگر نجاست مرئی (دیدنی) ہو، جیسے مثلاً خون وغیرہ ہے تو اس کی طہارت کا مدار اس نجاست کے بعینہٖ ازالے پر ہے اور اس مقام پر تعداد کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لیے کہ نجاست کا اپنا وجود ہے، اگر نجاست کا یہ وجود زائل ہو گیا، تو سمجھا جائے گا کہ نجاست زائل ہو گئی۔ اور اگر اس کا وجود باقی رہا تو نجاست باقی رہے گی؛ لیکن اگر نجاست خود ختم ہو گئی، اور اس کا اثر باقی رہا تو پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر تو اس کا اثر بھی زائل ہو سکتا ہو، تو اثر کے ازالے کے بغیر وہ شئی پاک نہیں ہوگی، اس لیے کہ نجاست کا

---

[1] الکہف، ۷۶۔

نشان نجاست کے وجود کی رنگت ہے کپڑے کی رنگت نہیں ہے، لہٰذا اس نشان کا باقی رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ابھی نجاست موجود ہے، لیکن اگر وہ نجاست ایسی ہو، کہ جس کا اثر ختم ہی نہ ہو سکتا ہو تو ایسی صورت میں اس کا اثر باقی رہنے سے ہمارے نزدیک کوئی حرج واقع نہیں ہوگا اور طہارت مکمل ہو جائے گی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جب تک اس کپڑے پر نجاست کا اثر باقی ہے، وہ کپڑا پاک ہو ہی نہیں سکتا، لہٰذا مناسب ہے کہ اس نشان کو قینچی کے ساتھ کاٹ کر دور کر دیا جائے، وجہ یہ ہے کہ نجاست کے نشان کا باقی رہنا، اس کے وجود کی علامت ہے۔

ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ایک حدیث مبارکہ سے ہے کہ آپؐ نے مستحاضہ سے فرمایا:

حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء لا یضرک بقاء اثرہ	اس نجاست کو کھرچ، پھر اسے انگلیوں کے پوروں سے دھو، پھر اسے پانی سے صاف کر اور پھر اگر اس کا کوئی اثر (نشان) رہ جائے تو اس سے تجھے کوئی نقصان نہ ہوگا۔

یہ حدیث ہمارے موقف کی تائید میں نص کی حیثیت رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے، ہمیں اس علم کے باوجود کہ پانی بعض نشانات کو ختم نہیں کر سکتا، فقط پانی سے ہی دھونے کا حکم دیا ہے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کسی نجاست کا اثر زائل نہ ہو سکے۔ تو وہ زوال نجاست کے لیے مانع نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ "اثر کا باقی رہنا، اس کے وجود کی علامت ہے"، ہمیں تسلیم ہے لیکن شریعت نے اس اثر کا اعتبار ساقط کر دیا ہے۔ اور شریعت میں یہ حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک: "لا یضرک بقاء اثرہ" (اور اس کے نشان کا باقی رہنا۔ تیرے لیے نقصان دہ نہیں ہو سکتا) کے ذریعے سے ہمیں ملا ہے۔ اور جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا کہ شریعت نے ہمیں فقط نجاست کو پانی سے دھونے کا حکم دیا ہے اور ہمیں نجاست کے نشانات ختم کرنے کے لیے مختلف طریقے اور حیلے اختیار کرنے کا پابند نہیں ٹھہرایا گیا۔ علاوہ ازیں نشان کا باقی رہنا، نجاست کی زیادہ سے زیادہ قلیل مقدار ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس کی قلیل مقدار قابل عفو ہوتی ہے۔ مزید برآں جس شی کے نجاست لگ جائے اس پر کچھ نہ کچھ نشان باقی رہ جاتا ہے، مثال کے طور پر موٹے تازے ذبح کردہ جانور کا کالا سیاہ خون جو اکثر کپڑوں کو لگ جاتا ہے، خاص طور پر عورتوں کے تو اگر ہم اتنے حصے کا کپڑا کاٹ دینے کا حکم دیں۔ تو لوگوں کو سخت تنگی پیش آئے گی۔ اور یہ حرج شریعت کی رو سے مرفوع ہے؛ اسی طرح اس طریقے سے مال کا ضیاع بھی ہوگا، حالانکہ شریعت نے ہمیں اس سے منع کیا ہے۔

(۲) **نچوڑنا:** حصول طہارت کی ایک اور شرط یہ ہے کہ جن اشیاء کو نچوڑا جا سکتا ہو، انہیں اچھی طرح

نچوڑ دیا جائے، اور جن چیزوں کو نچوڑنا ممکن نہیں، ان میں اس کے مطابق خشک کرنے کا عمل اختیار کیا جائے
اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جس جگہ نجاست لگی ہوئی ہو، تو وہ یا تو کوئی ایسی شی ہوگی جس میں نجاست
کے اجزاء بالکل جذب نہیں ہوتے، یا وہ ایسی شی ہوگی۔ کہ جس میں وہ جذب ہو جاتے ہیں؛ اگر تو
اس میں نجاست کے اجزاء بالکل جذب نہیں ہوتے، مثلاً پتھر، پیتل تانبے اور پختہ مٹی (ٹھیکری)
کے بنے ہوئے برتن وغیرہ تو ان کی طہارت کا طریقہ یہ ہے کہ ان سے اصل نجاست کا ازالہ کر دیا جائے
یا تین مرتبہ دھونے کی تعداد کا خیال رکھا جائے۔ جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر اس میں نجاست کے اجزاء
جذب تو ہوتے ہوں، لیکن قلیل مقدار میں، جیسے بدن، موزے، جوتے، وغیرہ۔ تو ان کا بھی یہی حکم ہے
اس لیے کہ ان میں موجود نجاست کو پانی باہر نکال دیتا ہے۔ لہٰذا اس سے ان کی طہارت ہو جاتی ہے
اور اگر ان میں نجاست کے بہت زیادہ اجزاء جذب ہوتے ہوں۔ تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا ان کا
نچوڑنا ممکن ہے۔ جیسے مثلاً کپڑے وغیرہ ہیں، یا نہیں، اول الذکر صورت میں پھر یہ دیکھا جائے گا۔ کہ آیا
نجاست مرئی (دیدنی) ہے۔ یا نہیں اگر وہ مرئی ہو، تو اسے دھو اور نچوڑ کر صاف کیا جائے گا،
تا آنکہ نجاست کا وجود اس میں سے ختم ہو جائے اور اگر وہ نجاست غیر مرئی (نادیدنی) ہو، تو اس صورت
میں طہارت کے لیے تین مرتبہ اس کو دھونا ضروری ہوگا۔ اور ہر مرتبہ اسے نچوڑنا بھی لازم ہوگا، اس لیے
کہ نچوڑنے کے بغیر پانی اس کثیر نجاست کو باہر نہیں لا سکتا۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ صرف آخری
بار اس کے نچوڑنے پر اکتفا کیا جائے ہمارے نزدیک چھوٹے بچے اور بچی دونوں کے پیشاب کا حکم یکساں
ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چھوٹے بچے کا پیشاب محض پانی کے چھینٹے مارنے سے پاک ہو جاتا ہے۔ اور
نچوڑنے کی ضرورت نہیں۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مبارک ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ینضح بول الصبی ویغسل بول الجاریہ۔ چھوٹے لڑکے کے پیشاب کو چھینٹے مارنا کافی ہے
اور چھوٹی لڑکی کا پیشاب البتہ دھونا چاہیئے۔

ہمارا استدلال حدیث عمارؓ سے ہے، جس میں مختلف لوگوں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں کیا گیا،
اور امام شافعیؒ نے جو روایت نقل فرمائی ہے، وہ حدیث غریب ہے، لہٰذا اسے قبول نہیں کیا جا سکتا خاص طور
پر اس صورت میں، جبکہ وہ کسی مشہور حدیث کے مخالف بھی ہے؛ اور اگر وہ شئ ایسی ہو، جس کا نچوڑنا ممکن
نہ ہو، مثال کے وہ چٹائی، جو بوری سے بنائی گئی ہو، وغیرہ، جو جن کو نچوڑا نہیں جا سکتا، تو اگر اس کے متعلق یہ
معلوم ہو، کہ اس کے اندر نجاست جذب نہیں ہوئی ہے، بلکہ وہ محض اس کے ظاہری حصے کو لگی ہے۔ تو اگر
اس سے نجاست دور کر دی جائے۔ یا نچوڑے بغیر تین بار اس کو دھو یا جائے، تو وہ شئ پاک ہو جاتی ہے۔
اور اگر یہ معلوم ہو کہ نجاست اس میں جذب ہو گئی ہے، تو اس کے متعلق امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اسے
تین بار پانی میں ڈال کر ہر بار خشک کر لیا جائے، تو وہ شئ پاک ہو جاتی ہے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ شئ
کبھی بھی پاک نہیں ہو سکتی۔ اسی اختلاف پر اس پکی مٹی کے نئے برتن کا مسئلہ بھی مبنی ہے جس میں نجاست
جذب ہو چکی ہو، اور وہ کھال بھی جسے ناپاک تیل کے ساتھ دباغت کیا گیا ہو اور وہ گندم جس میں ناپاکی
جذب ہو جائے، اور وہ بو دینے لگے، تو یہ سب اشیا امام محمدؒ کے نزدیک کبھی بھی پاک نہ ہوں گی لیکن امام

ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کو تین بار اس طرح پانی میں ڈبویا جائے اور ہر بار انہیں خشک کیا جائے، تو وہ پاک ہو جاتی ہیں۔ اور یہی حکم اس چھری کا ہے، جس پر ناپاک پانی سے پالش کی گئی ہو اور وہ گوشت جسے ناپاک پانی کے ساتھ پکایا گیا ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چھری کو نئے سرے سے پالش (صیقل) کر دیا جائے، اور گوشت کو نئے سرے سے تین بار نئے پانی میں پکایا جائے اور ہر بار اسے نکال کر خشک کیا جائے، تو وہ پاک ہو جائے گا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ اشیا کبھی بھی پاک نہ ہوں گی۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نجاست جب کسی شئ کے اندر داخل ہو جائے، تو اس کو اس میں سے باہر نکالنا فقط اسی صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جب اسے نچوڑا جائے، اور یہاں پر نچوڑنا مشکل ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر نچوڑنا مشکل ہے، تو اس کو خشک کرنا تو ممکن ہے، لہٰذا اس کا خشک کرنا اس کے نچوڑنے کے قائم مقام ہوگا، تاکہ لوگوں کو تنگی پیدا نہ ہو، امام محمدؒ کا قول قیاس کے زیادہ قریب ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ وسیع ہے۔

اور اگر زمین کو نجاست لگ جائے، تو اگر تو وہ زمین نرم ہو، تو اس پر پانی بہا دیا جائے یہاں تک کہ پانی اس زمین کے اندر اتر جائے۔ پھر جب اس زمین پر کوئی نجاست باقی نہ رہے اور پانی نیچے اتر جائے، تو وہ جگہ پاک ہو جائے گی، اور اس کی طہارت کے لیے تعداد کا خیال رکھنا لازم نہیں، اسکی طہارت کا دار و مدار متعلقہ شخص کے اجتہاد اور اس کی غالب رائے پر ہوگا، کہ وہ جگہ پاک ہو گئی ہے، اور اس صورت میں پانی کا زمین کے اندر اتر جانا، اس کو نچوڑنے کے قائم مقام ہوگا، اور ظاہر روایت پر قیاس کے مطابق اس پر تین دفعہ پانی بہانا چاہیئے اور ہر دفعہ پانی کو نیچے اترنے کا موقعہ دینا چاہیئے اور اگر زمین سخت ہو تو اگر وہ جگہ اونچی ہو، تو اس کے نشیبی حصے میں کوئی گڑھا کھود دیا جائے، اور اس پر تین مرتبہ پانی بہا دیا جائے اور پانی اس جگہ کے اوپر سے بہا کر گڑھے میں جمع کیا جائے پھر گڑھے کو بند کر دیا جائے اور اگر وہ جگہ بالکل ہموار ہے، کہ اس پر سے پانی کسی جانب بھی نہیں دھویا نہ جائے، اس لیے کہ اس صورت میں اسے دھونے کا کوئی فائدہ نہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ جب اس پر کئی بار (رتہ درتہ) پانی بہایا جائے گا، تو وہ پاک ہو جائے گی، ان کی یہ رائے فاسد ہے اس لیے کہ اس جگہ ناپاک پانی حقیقتہً باقی ہے، لیکن مناسب یہ ہوگا، کہ اس جگہ زمین کو کھود کر مٹی کو پلٹ دیا جائے کہ اس کا بالائی حصہ نیچے اور نیچے والا حصہ اوپر ہو جائے، تاکہ پاک مٹی زمین کے اوپر آ جائے، اسی طرح کا مضمون ہمیں اس روایت میں بھی ملتا ہے جس میں مذکور ہے کہ ایک دفعہ ایک بدو نے مسجد میں پیشاب کر دیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اس کے پیشاب کرنے کی جگہ کو کھود دیا جائے، تو اس سے ثابت ہوا کہ درحقیقت ہمارا طریقہ ہی صحیح ہے۔

کتابُ الصّلوٰۃ

نماز پنجگانہ، ارکان، شرائط مستحبات، مکروہات، نواقض وغیرہ کے بیان میں۔

باب اوّل

(باب) فی الصَّلٰوت المعہودة

فی کل یوم ولیلة

شب و روز کی فرض نمازوں کا بیان

نماز کی فی الحقیقت چار اقسام ہیں:

1. فرض
2. واجب
3. سُنت
4. نفل

فصل: فرض نماز

فرض نماز کی مزید دو قسمیں: فرض عین اور فرض علی الکفایہ ہیں۔ ان میں سے اوّل الذکر فرض عین کو مزید دو اقسام یعنی "دن رات میں فرض شدہ نمازوں" اور "نماز جمعہ" میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ان میں سے جہاں تک اوّل الذکر یعنی دن رات میں فرض شدہ نمازوں کا تعلق ہے، تو ان پر گفتگو کے ضمن میں، ان کی فرضیت، ان کی تعداد، ان میں سے ہر ایک کی رکعات، ان کے ارکان و شرائط کی تعداد، ان کے واجبات، اُمور مسنونہ، مستحبات، مکروہات، مفسدات وغیرہ کی تفصیل اور باطل یا قضا شدہ یا جماعت سے فوت شدہ نماز کے احکام وغیرہ پر ترتیب وار تفصیل سے بحث ہوگی۔

① نماز پنجگانہ کی فرضیت قرآن کی روشنی میں

نمازوں کی فرضیت بلاشبہ قرآن مجید، سنتِ نبویہ، اجماعِ اُمت اور قیاس چاروں طریقوں سے ثابت ہے، قرآن مجید میں بے شمار مقامات پر اللہ تعالیٰ نے اَقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ (نماز قائم کرو) فرما کر نماز کا واضح حکم دیا ہے، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتۡ عَلَی الۡمُؤۡمِنِیۡنَ کِتٰبًا مَّوۡقُوۡتًا۔[1] بیشک نماز اہل ایمان پر اوقاتِ مقررہ میں ادا کرنا فرض ہے یعنی نماز پابندی وقت کے ساتھ فرض ہے۔ اسی طرح فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

حٰفِظُوۡا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الۡوُسۡطٰی۔[2] (مسلمانو!) سب نمازیں خصوصاً بیچ کی نماز (یعنی نماز عصر) پورے التزام کے ساتھ ادا کرتے رہو۔

قرآن مجید میں لفظ "الصَّلٰوۃ" مطلقاً دن رات کی فرض نمازوں کے لیے ہی مستعمل ہے۔ علیٰ ہذا القیاس

---

[1] النساء - ۱۰۳ [2] البقرہ - ۲۳۸

حکم خداوندی :

وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَیِ النَّهَارِ وَ زُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ ؕ اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ ۔[1]

دن کے دونوں سروں پر (یعنی صبح و شام کے اوقات میں) اور رات کی چند (پہلی) ساعات میں نماز پڑھا کرو، بیشک نیکیاں گناہوں کو دُور کر دیتی ہیں۔

"نماز پنجگانہ" کو حاوی ہے، اس لیے کہ نماز فجر دن کے ایک سرے پر اور ظہر و عصر دوسرے سرے پر ادا کی جاتی ہیں۔ علاوہ ازیں "دن" (نہار DAY) دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے، صبح (غدوۃ) اور شام (العشیّ) زوال تک کا وقت صبح کا ہے اور زوال کے بعد شام کا۔ اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ شام کے وقت کچھ نہ کھائے گا، پھر وہ زوال کے بعد کچھ کھالے تو وہ حانث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا، پس اس طرح "طرفی النہار" (دن کے دونوں سروں) کے لفظ میں تین نمازیں اور "زُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ" (رات کے کچھ حصے) میں دو نمازیں یعنی مغرب اور عشار داخل ہیں، جو اسی وقت ادا کی جاتی ہیں۔

اسی طرح ارشادِ خداوندی :

اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ ۔[2]

(اے محمدؐ) سورج کے ڈھلنے سے رات کے اندھیرے تک (ظہر، عصر، مغرب، عشار) کی نمازیں اور صبح کو قرآن پڑھا کرو۔

میں بقول بعض دُلوک الشمس (سورج ڈھلنے) سے زوالِ آفتاب، غسق الیل (رات کی تاریکی) سے اُس کی ابتدائی تاریکی مراد ہے، لہٰذا اس میں ظہر اور عصر کی نمازیں داخل ہیں اور ارشاد باری "قرآن الفجر" یعنی فجر کی نماز میں قرآن پڑھا کرو۔ سے نماز فجر مراد ہے، تو اس آیت سے تین نمازوں کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اور مغرب اور عشار کی فرضیت دوسری دلیل سے ثابت ہوتی ہے، جبکہ دوسرے قول کے مطابق "دلوک الشمس" سے مراد "غروب آفتاب" ہے، لہٰذا اس کے تحت مغرب اور عشار کی نمازیں آتی ہیں اور "قرآن الفجر" سے مراد نماز فجر ہی مراد ہے۔ جب کہ ظہر اور عصر کی فرضیت کسی اور دلیل سے ثابت ہوتی ہے[3] اور ارشادِ خداوندی :

فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَعَشِيًّا وَّحِيْنَ تُظْهِرُوْنَ ۔[4]

تو جس وقت تم کو شام ہو اور جس وقت صبح ہو، خدا کی تسبیح کرو (یعنی نماز پڑھو) اور آسمانوں اور زمین میں اسی کی تعریف ہے اور تیسرے پہر بھی اور جب دوپہر ہو اس وقت بھی نماز ادا کرو

---

[1] یونس — ۱۱۵۔

[2] بنی اسرائیل — ۷۸۔

[3] الکاسانی نے یہاں فقط دو اقوال کا ذکر کیا ہے، ورنہ جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔ اس آیت سے پانچوں نمازوں کا اثبات ہوتا ہے۔ (دیکھیے روح المعانی، وغیرہ)۔

[4] الروم ۱۶ — ۱۸۔

کے متعلق حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "حین تمسون" (جب تم شام کرتے ہو) سے مراد مغرب اور عشاء اور "حین تصبحون" (جب تم صبح کرتے ہو) اور "عشیاً" (شام کے وقت) سے نماز عصر اور "حین تظہرون" (جب تم ظہر کرتے ہو) سے ظہر مراد ہے اور یہ کہ اس آیت میں "اللہ کی تسبیح" سے مقصود نماز ہے۔ یعنی یہ کہ تم اللہ تعالےٰ کے لیے نماز پڑھو یا اس لیے کہ تسبیح (اللہ تعالےٰ کی پاکی بیان کرنا) یا تو نماز کے لوازمات سے ہے یا پھر اس لیے کہ تسبیح درحقیقت تنزیہہ (اللہ تعالےٰ کو ہر عیب سے پاک سمجھنا اور زبان سے کہنا) ہے، اور نماز از اوّل تا آخر اللہ عزوجل کی تنزیہہ ہی سے عبارت ہے۔ کیونکہ نماز میں اللہ تعالےٰ کے روبرو اپنی حاجات اور اپنی عجز و ضعف کا اظہار ہوتا ہے نیز اس میں اللہ تعالےٰ کی جلالت قدر، اس کی عظمت و رفعت اور ہر قسم کی عاجزی سے اس کی برائی کا ذکر ہوتا ہے (اور یہ سب کچھ تنزیہہ ہے)

شیخ ابومنصور الماتریدی السمرقندیؒ[1] فرماتے ہیں کہ:

"صحابہ کرامؓ نے اس آیت سے نماز پنجگانہ کی فرضیت کجھی ہے اور اگر ان کے ذہن بھی ہمارے ذہنوں کی طرح ہوتے تو وہ بھی اس آیت سے تسبیح مذکور کے علاوہ اور کچھ نہ سمجھتے۔"

اسی طرح ارشادِ باری تعالےٰ:

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ۔[2]

اور سورج نکلنے سے اور ڈوبنے سے پہلے اپنے پروردگار کی تسبیح و تحمید کیا کر اور رات کی ساعات (اولیں) میں بھی اس کی تسبیح کیا کر اور دن کے اطراف میں بھی تاکہ تم خوش ہو جاؤ۔

کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ فَسَبِّحْ (تسبیح پڑھ) سے مراد "نماز پڑھ" طُلُوعِ الشَّمْسِ سے نماز فجر، قَبْلَ غُرُوبِهَا (غروب آفتاب سے قبل) سے ظہر و عصر اور آنَاءِ اللَّيْلِ (رات کی کچھ گھڑیوں) سے مغرب اور عشاء ہے جبکہ اَطْرَافَ النَّهَارِ (دن کے دونوں کناروں) کا لفظ محض مضمونِ سابق کے اعادہ و تکرار کے لیے ہے، جیسا کہ ارشادِ باری تعالےٰ:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ[3] نمازوں کی حفاظت کرو، خاص کر نماز وسطیٰ (نماز عصر) کی۔

میں الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ کا ذکر محض اعادہ و تکرار کے لیے ہے۔ کیونکہ الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ بذاتِ خود الصلوات میں شامل ہے۔ اسی طرح اس مقام میں بھی اَطْرَافَ النَّهَارِ کا ذکر محض اعادے کے لیے ہے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالےٰ:

فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ[4]

(وہ قندیل) ان گھروں میں (ہے) جن کے بارے میں خدا نے ارشاد فرمایا ہے کہ بلند کئے جائیں اور وہاں خدا کے نام

---

[1] امام ابومنصور الماتریدیؒ (م ۳۳۳ھ) اپنے دور کے نامور عالم ممتاز فقیہ و مجتہد اور صفِ اوّل کے متکلم تھے، انہیں حنفی علم کلام کی تدوین و ترتیب کا شرف بھی حاصل ہے ایک فقیہ اور مجتہد ہونے کی حیثیت سے فقہ میں بھی ان کے نام کا سکہ چلتا ہے، اسی لیے الکاسانی ان کا بکثرت ذکر فرماتے ہیں۔

[2] طٰہٰ ۱۳۰ [3] البقرہ ۲۳۸ [4] نور ۳۶

کا ذکر کیا جائے اور ان میں صبح و شام اس کی تسبیح کرتے
رہیں (نیک لوگ ......)

کے متعلق کہا گیا ہے کہ ذکر اور تسبیح سے یہاں نماز مراد ہے۔ ایک دوسرے قول کے بموجب الذکر سے تمام اذکار اور تسبیح سے نماز اور الغدو سے نماز فجر اور آصال (EVENING) سے ظہر، عصر، مغرب اور عشاء مراد ہیں۔ ایک اور قول کے مطابق آصال سے مراد نماز عصر ہے اور اس میں عصر اور ظہر دونوں کا احتمال موجود ہے کیونکہ یہ دونوں نمازیں یعنی شام کے وقت ادا کی جاتی ہیں اور مغرب اور عشاء کی فرضیت کسی اور دلیل سے ثابت ہے۔

② احادیثِ نبویہ نماز کی فرضیت کے بارے میں بے شمار احادیث مروی ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر ارشاد فرمایا:

"اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو، نماز پنجگانہ ادا کرو، ایک مہینے کے روزے رکھو، بیت اللہ شریف کا حج کرو اور دل کی خوشی اور پاکیزگی کے ساتھ زکوٰۃ ادا کرو، یوں تم اپنے رب کی جنّت میں داخل ہو جاؤ گے۔"

حضرت عبادہؓ بن الصّامت سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"اللہ تعالےٰ نے اپنے ایمان دار بندوں پر دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔"

انہیں حضرت عبادہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ:

"اللہ تعالےٰ نے اپنے بندوں پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں، پس جو کوئی انہیں ادا کرے گا اور محض تن آسانی کے لیے ان میں سے کسی ایک کو ضائع نہ کرے گا، تو اللہ تعالےٰ پر یہ ذمّہ داری ہوگی کہ وہ اُسے جنّت میں داخل کرے۔ اور جو کوئی انہیں ادا نہ کرے گا تو اس کی اللہ تعالےٰ پر کوئی ذمہ داری (عہد) نہ ہوگی، وہ چاہے تو اُسے عذاب دے اور چاہے تو اُسے جنّت میں داخل فرمائے۔"

③ اجماع یعنی نماز پنجگانہ کی فرضیت پر تمام اُمت کا اجماع بھی ہے۔

④ قیاس جہاں تک عقل و قیاس کا تعلق ہے تو اس کی رُو سے بھی نماز پنجگانہ کی فرضیت ثابت ہوتی ہے وہ یوں کہ انسان پر اللہ تعالےٰ کی بے شمار نعمتیں ہیں۔ جن کا اس پر شکر واجب ہے۔ ان نعمتوں میں سے ایک نعمت انسان کی اپنی تخلیق اور پیدائش کی بھی ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ نے انسان کی صورت گری اور اُسے بہترین شکل و صورت اور بہترین تقویم (SETTING UP) پر پیدا کر کے اِنسانی جوہر کو بہت رفعت عطا کر دی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالےٰ خود فرماتے ہیں:

وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ۔ [1] اور اس نے تمہاری صورتیں بنائیں اور کیا خوبصورت بنائیں

نیز فرمایا:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِيْٓ أَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ ۔ [2] ہم نے اِنسان کو بہت اچھی صورت میں پیدا کیا ہے۔

اور خدا کی عطا کردہ یہ شکل و صورت اور تقویم اتنی عمدہ ہے کہ کوئی انسان بھی کسی اور تقویم اور شکل و صورت میں پیدا

---

[1] المؤمن ۶۴ [2] التین ۴

ہونے کی خواہش نہیں رکھتا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کی ایک اور نعمت انسان کے ہاتھ پاؤں اور دیگر اعضاء کا ہر قسم کی آفات سے صحیح و سالم ہونا بھی ہے۔ اس لیے صحیح و سالم اور تندرست اعضاء سے ہی انسان اپنے روزمرہ کے مشاغل کی بجاآوری کر سکتا ہے۔ یہ اعضاء و جوارح اور ان کا صحیح و سالم ہونا محض عطیۂ خداوندی ہے۔ کیونکہ واقعۃً انسان کا اللہ تعالیٰ کی ذات پر کوئی ایسا حق نہیں کہ جس کی بنا پر وہ بالذات اس عطیے کا مستحق ہو سکتا خدا تعالیٰ نے یہ اعضاء و جوارح عطا فرمائے ہیں تو یہ حکم بھی دیا کہ شکرِ نعمت کے طور پر ان اعضا و جوارح کو اللہ تعالیٰ کی، جو منعمِ حقیقی ہے، خدمت و اطاعت میں لگایا جائے۔ کیونکہ کسی بھی نعمت کا شکریہ ادا کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس نعمت سے اپنے اسی محسن کی خدمت کی جائے۔ پھر نماز تمام ظاہری اعضاء کے استعمال مثلاً قیام، رکوع، سجدہ اور قعدہ کی صورت میں نیز ہاتھوں کو انکی صحیح جگہ پر رکھنے، آنکھ کی حفاظت کرنے اور باطنی اعضاء کی محویت، مثلاً دل کے نیت اور خوف و رجا میں محو ہونے، ذہن کے اللہ تعالیٰ کی عظمت و بزرگی کے استحضار میں مشغول ہونے کا نام ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ جسم کا ہر عضو اپنے محسن کا شکر ادا کرنے میں عملی طور پر حصہ لے۔

اسی طرح کی ایک نعمت انسان کو ایسے جوڑوں (مفاصل) کا عطا ہونا بھی ہے، جو نرم ہیں اور ایسے اعضاء کا ملنا بھی جو انسان کے ہمہ وقت اطاعت گزار ہیں، جن کی بدولت انسان مختلف حالتوں میں ان کا استعمال کر سکتا ہے اور قیام (کھڑا ہونا)، قعود (بیٹھنا)، رکوع، سجود اور نماز اسی قسم کے حالات پر مشتمل ہے۔ بنابریں ہمیں حکم ہوا ہے کہ ہم ان اعضا کو مذکورہ مقصد کیلئے خاص طور پر ضرور استعمال کریں تاکہ اپنے محسنِ حقیقی کا شکر ادا ہو سکے اور اپنے محسن کا شکر ادا کرنا عقلاً و شرعاً دونوں طرح واجب ہے۔

اسی طرح ایک اور عقلی دلیل یہ ہے کہ نماز اور اسی طرح ہر عبادت اللہ عزّوجل کی خدمت ہے اور غلام پر اپنے آقا کی خدمت کرنا فرض ہوا کرتا ہے۔ اس لیے کہ غلام پر آقا کا حق محض تبرع (VOLUNTARILY) ہونا خلافِ عقل ہے۔ اس سلسلے میں عزیمت (اصل حکم کی صورت) تو یہ تھی کہ بندہ اپنی استطاعت کے مطابق ہر وقت اپنے آقا کی خدمت میں مصروف رہتا، لیکن اللہ تعالیٰ نے محض اپنے لطف و کرم سے اپنے بندے کو یہ اجازت دے دی ہے کہ وہ کچھ اوقات میں بیشک خدا تعالیٰ کی عبادت نہ کرے۔ یہاں تک کہ اگر اللہ تعالیٰ اس کا حکم فرما دیتے تو بندہ کے لیے اس کے چھوڑنے کی اجازت نہ ہوتی، کیونکہ اگر ایسا حکم دیا جاتا تو "عزیمت" پر عمل ہوتا اور رخصت کو ختم کر دیا جاتا، یوں عزیمت کا حکم پھر عود کر آتا۔ ہماری بیان کردہ اس دلیل کی مزید تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ "بندہ" (غلام) کے لیے اپنی عبودیت (بندگی) کی کوئی علامت اور نشانی اختیار کرنا ضروری ہے، تاکہ اس کا، آقا کے نافرمان اور عبادت سے خود کو بڑا خیال کرنے والے فرد سے امتیاز ہو سکے اور نماز ہی ایک ایسا عمل ہے کہ جس میں عبودیت کی علامت کا بخوبی اظہار ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ نماز میں اللہ تعالیٰ کے حضور میں بندہ قیام کرتا ہے۔ اپنی پیٹھ اس کے سامنے جھکا دیتا ہے اور پھر چہرے کو زمین پر رکھ کر خاک آلود کرتا ہے۔ اپنے گھٹنوں پر جھکتا ہے اور خدا تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کرتا ہے۔

نماز کے مشروع ہونے کی ایک اور عقلی دلیل یہ ہے کہ نماز نمازی کے لیے گناہوں کے ارتکاب سے بچاؤ کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ وہ یوں کہ انسان کا اپنے خدا کے حضور میں، دن میں پانچ مرتبہ عاجز اور متواضع ہو کر کھڑے ہونا اپنے رب تعالیٰ کی ہیبت کا شعور رکھنا اور عبادت میں ہونے والی تقصیرات کی بنا پر اس سے خائف رہنا اُسے گناہوں

سے بچانے کا سبب بن جاتا ہے اور گناہوں سے بچنا ہر شخص پر فرض ہے۔

اور ارشادِ خداوندی :

"وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ[1]

اور

اَقِمِ الصَّلٰوةَ اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ[2] — کچھ شک نہیں کہ نماز بے حیائی اور بُری باتوں سے روکتی ہے۔

میں بھی یہی مضمون بیان کیا گیا ہے۔

ایک اور دلیلِ عقلی یہ ہے کہ نماز ہر قسم کے گناہوں، ہر قسم کی خطاؤں، لغزشوں اور کوتاہیوں کی معافی اور بخشش کا ذریعہ ہے اور واقعہ یہ ہے کہ کوئی بندہ بھی دن اور رات میں گناہ، خطا، لغزش یا عبادتِ خداوندی میں کوتاہی سے محفوظ و مصئون نہیں رہتا؛ اس طرح یہ نماز شکرِ نعمت کا ذریعہ بھی ہے۔ خواہ وہ نعمتِ خداوندی بذاتِ خود کتنی ہی بڑی اور بلند رُتبہ کیوں نہ ہو اور چونکہ انسان کو خدا کی جانب سے ایسی ایسی نعمتیں اور انعامات عطا ہوئے ہیں کہ اگر بندہ اُن میں سے کسی ایک کا شکر ادا کرنا چاہے، تو نہ کر سکے، چہ جائیکہ وہ ان سب کا شکر ادا کر سکے، لہٰذا اُسے اپنی اس کوتاہی کا کفارہ ادا کرنا چاہیئے اور ایسا کرنا اس پر فرض ہے۔ اس پس منظر میں اللہ تعالٰی نے پانچ نمازیں فرض کر دی ہیں تاکہ بندہ کے گناہوں کا کفارہ ادا ہوتا رہے۔

فرض نمازوں کی تعداد

فرض نمازوں کی تعداد کا پانچ ہونا قرآن و سنہ اور اجماعِ اُمّت سے ثابت ہے۔ قرآن مجید سے پانچ نمازوں کے اثبات سے متعلق چند آیات کا ذکر اُوپر آ چکا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن مجید کی آیت :

حٰفِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى[3]

میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے، اس لئے کہ اس آیت میں نمازوں کا ذکر بصورت جمع "الصَّلَوٰت" ہے اور "الصَّلٰوۃ الوسطٰی" اس پر معطوف ہے اور عموماً معطوف اور معطوف علیہ دونوں باہم مختلف ہوتے ہیں تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ الصّلوات کو ایسی جمع مانا جائے، جس کا کوئی وسطیٰ (درمیانہ عدد) بھی ہو، اور یہ وسطیٰ اس جمع کے علاوہ ہو، اور کم سے کم ایسی جمع کہ جس کا وسطیٰ ہے اور وہ "وسطیٰ" اس جمع کے علاوہ بھی ہے، پانچ ہے، کیونکہ چار اور چھ کا کوئی درمیانہ (وسطیٰ) عدد نہیں اور اسی طرح یہ دونوں اعداد جفت بھی ہیں، اس لیے ان کا درمیانہ عدد نکالنا مشکل ہے، کیونکہ وسطیٰ وہ عدد ہے

---

[1] یونس : ۱۱۵ (ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔)

[2] العنکبوت : ۴۵

[3] البقرہ : ۲۳۸

کہ جس کے دونوں طرف ایک ہی جیسے مساوی اعداد ہوں اور یہ بات جُفت اعداد میں نہیں پائی جاسکتی۔ البتہ تین کا وسطٰی ہے، لیکن اس کا وسطٰی جمع کے اندر شامل ہے۔ جمع سے باہر نہیں۔ کیونکہ تین میں سے اگر ایک نکال دیا جائے، تو باقی دو بچتے ہیں اور دوٗ جمع کا عدد نہیں اور سات اور اس سے اُوپر کے طاق اعداد کا وسطٰی ہے، لیکن وہ کم سے کم جمع نہیں ہیں اور یہ خصوصیت مکمل طور پر پانچ میں پائی جاتی ہے، لہٰذا زیر بحث آیت میں یہی مراد ہے۔

احادیث نبویہ سے بھی فرض نمازوں کی تعداد کا پانچ ہونا ثابت ہوتا ہے، اُن میں سے کچھ احادیث کا تو سطور بالا میں ذکر ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

"ایک اعرابی کو آپؐ نے نماز پنجگانہ کی نسبت بتایا تو اس نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! مجھ پر ان نمازوں کے علاوہ بھی کوئی نماز فرض ہے، تو آپ نے فرمایا کہ نہیں، اِلّا یہ کہ تم خوشی سے کچھ پڑھو"

اور پوری اُمت مسلمہ کا اسی پر اجماع ہو چکا ہے اور اس بارے میں اُمت میں کوئی اختلاف نہیں، اسی لیے اکثر فقہا نے یہ لکھا ہے کہ نمازِ وتر سُنّت ہے، کیونکہ قرآن مجید، احادیث متواترہ اور احادیث مشہورہ سے نمازِ پنجگانہ کے علاوہ کوئی اور نماز ثابت نہیں اور وتروں کو اخبار آحاد سے استدلال کرکے فرض قرار دینا قرآن۔ سُنّت پر اضافہ ہے، کیونکہ اس طرح فرض نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی ہے اور یہ بات قرآن و سُنّت اور اجماعِ اُمت کے خلاف ہے۔

یہ اعتراض امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر وارد نہیں ہوتا، کیونکہ وہ وتروں کو فرض نہیں، بلکہ واجب قرار دیتے ہیں اور واجب اور فرض میں آسمان و زمین کا فرق ہے۔ جیسا کہ یہ بحث اپنے مقام پر آئے گی۔ واللہ اعلم!

فصل فرض نمازوں کی رکعات

فرض نمازوں کی رکعات میں کچھ تفصیل ہے۔ وہ یوں کہ اگر تو نمازی مقیم ہے تو اُسے کل سترہ رکعات پڑھنا ہوں گی؛ فجر کی دو، ظہر و عصر کی چار چار، مغرب کی تین اور چار عشاء کی۔ ہمیں فرض نمازوں کی رکعات کی یہ تفصیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے "عمل" سے معلوم ہوئی ہے۔ چنانچہ فرمانِ نبوی ہے:

"تم ویسے ہی نماز ادا کرو، جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے"

اور اس وضاحت کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کیونکہ قرآن مجید میں کہیں بھی رکعات کی تعداد مذکور نہیں، تو گویا قرآن مجید کی نصوص اس بارے میں مجمل ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کے ذریعے ہمیں اس اجمال کی تفصیل معلوم ہوئی۔ یہی حال زکوٰۃ، عُشر اور حج وغیرہ کی نصوص کا ہے۔ اور اگر نمازی مسافر ہو تو اس کے لیے نمازوں کی رکعات کل گیارہ ہوں گی یعنی مغرب کی تین باقی تمام نمازوں کی دوٗ دوٗ۔ البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسافر بھی مقیم کی طرح سترہ رکعات ادا کرے گا۔

(باب دوم)

باب فی صلوٰۃ المسافر

مسافر کی نماز کا بیان

مسافر کی نماز پر ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی :

① مسافر کی نماز کی رکعات
② سفر شرعی کی شرائط
③ مسافر کے مقیم ہونے کی شرائط اور اس کے احکام

① مسافر کی نماز کی رکعات

ہمارے مسلک کے مطابق مسافر پر چار رکعات والی فرض نماز کی فقط دو رکعات فرض ہیں۔ اس سے زیادہ نہیں، لیکن شوافع کے ہاں مسافر پر بھی مقیم کی طرح چار رکعات ہی فرض ہیں۔ ہاں البتہ اُسے اجازت ہے کہ وہ دو رکعات بھی ادا کر سکتا ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے اس مسئلے کو جو یہ عنوان دیا ہے کہ "مسافر کے لیے نماز کو قصر (دو رکعات) کر کے پڑھنا عزیمت ہے اور پوری ادا کرنا رخصت ہے" تو یہ عنوان حنفی اصولوں کے مطابق غلط ہے۔ کیونکہ حنفی اصولِ فقہ کے مطابق مسافر کا چار رکعتوں والی نماز کو دو رکعات کی صورت میں ادا کرنا، درحقیقت قصر نہیں ہے، کیونکہ قصر کے معنی فرض کی مقدار میں کمی کرنے کے ہیں، جبکہ یہاں تو مسافر پر فرض ہی کل دو رکعات ہیں۔ اس لیے مسافر کا نماز کو پوری پڑھنا، اس کے حق میں رخصت نہیں، بلکہ گناہ اور سنتِ نبوی کی مخالفت ہے؛ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا :

"جس نے سفر میں نماز کو پورا پڑھا۔ اس نے بُرا کام کیا اور سنتِ نبوی کی مخالفت کی۔"

اس کی وجہ یہ ہے کہ اصولِ فقہ میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی حکم میں تخفیف یا آسانی کے لیے کوئی تبدیلی کر دی جائے تو اُسے رخصت کہا جاتا ہے اور حکم میں تبدیلی کا یہ مفہوم زیرِ بحث صورت میں قطعاً نہیں پایا جاتا، کیونکہ فی الحقیقت مسافر اور مقیم دونوں کے لیے فقط دو رکعات ہی فرض ہوئی تھیں، بعد ازاں مقیم کے حق میں مزید دو رکعات کا اضافہ کر دیا گیا، جب کہ مسافر کے لیے نماز کی رکعات کی تعداد بدستور دو ہی رہی اور اس کے لیے شریعت کے حکم میں تبدیلی نہیں

ہوئی اور مقیم کے حق میں تبدیلی تو ہوئی، لیکن نرمی اور آسانی کے لیے نہیں، بلکہ سختی اور شدّت کے لیے اور جیسا کہ اُوپر گزرا، رخصت کی صورت میں حکم کی تبدیلی نرمی اور آسانی کے لیے ہوتی ہے، لہٰذا مقیم کے حق میں بھی یہ حکم رخصت نہیں ہے۔ بنابریں اگر اس پر کسی نے رخصت کا لفظ استعمال کیا ہے تو یہ استعمال حقیقی نہیں، بلکہ مجازی ہے کیونکہ اس میں صورتاً تبدیلی کا مفہوم موجود ہے؛ امام شافعیؒ نے قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے استشہاد کیا ہے:

وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ [1] — اور جب تم سفر کو جاؤ تو تم پر کچھ گناہ نہیں کہ نماز کو کم کر کے پڑھو۔

کہ اس آیت میں لاجناح (کوئی گناہ نہیں) کا جو جملہ استعمال کیا گیا ہے، وہ عموماً مباح اور رخصت والے کاموں میں استعمال ہوتا ہے۔ فرض اور عزیمت والے کاموں میں نہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ان اللہ تعالیٰ تصدق علیکم بشطر الصلوٰۃ الا فاقبلوا صدقتہٗ۔ — اللہ تعالیٰ نے تم پر آدھی نماز صدقہ کر دی ہے، بس تم یہ صدقہ قبول کرو۔

اور عام دنیا میں صدقہ لینے والا (متصدق علیہ = جس پر صدقہ کیا جائے) صدقہ قبول کرنے یا نہ کرنے کا مجاز و مختار ہوتا ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ قصر رخصت ہے۔ عزیمت نہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قصر کا یہ حکم کئی گنا مشقت والے سفر میں آسانی اور تخفیف پیدا کرنے کے لیے ہے اور جب بھی کسی کے لیے آسانی اور تخفیف پیدا کی جائے تو اُسے اس تخفیف کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ یہاں مختار ہے، چاہے قصر کرے اور چاہے مکمل نماز پڑھے، جیسا کہ یہی حکم رمضان المبارک کے روزوں کو افطار کرنے یا روزہ رکھنے کے بارے میں ہے۔ ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"مسافر اور جمعہ کی نماز دوٗ، دوٗ رکعتیں ہیں اور یہ دو رکعتیں مکمل نمازیں، قصر (کم) نہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مُبارکہ سے یہی حکم ملا ہے۔"

دوسری روایت میں تام (کامل) کے بجائے تمام (مکمل) کے الفاظ بھی مروی ہیں۔

اسی طرح جلیل القدر فقیہ ابواحمد العیاضی السمرقندیؒ [2] اور ابوالحسن الکرخیؒ، حضرت ابن عباس سے یہی مضمون نقل فرماتے ہیں؛ جبکہ اُم المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

"نماز مغرب کے سوا جو دن کی نمازوں کی "نمازِ وتر" ہے، ہر نماز اصل میں دو دو رکعات فرض ہوئی

---

[1] النسآء - ۱۰۱

[2] ابواحمد العیاضی السمرقندی کا نام نصر بن احمد بن عباس العیاضی تھا، اپنے زمانے کے نامور فقیہ اور معتبر عالم تھے ابوحفص البجلی نواسۂ ابوحفص کبیر کا قول ہے کہ امام عنیفہؒ کے صحیح ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ ابواحمد سا عالم ان کا پیروکار ہے، حکیم ابوالقاسم السمرقندی کہتے ہیں کہ سو برس کے زمانے میں آپ جیسا کوئی عالم فقہ اس علاقے میں نہیں آیا۔ (آپ کا زمانہ چوتھی صدی ہجری ہے، حدائق، ص ۲۱۰)۔

ہے۔ پھر حضر (حالت قیام) میں دو رکعات کا مزید اضافہ ہوگیا، مگر حالتِ سفر میں حکم بدستور رہا"

علیٰ ہٰذا القیاس حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا :

" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی کوئی سفر کیا تو آپ نے ہمیشہ مغرب کی نماز کے سوا ہر نماز کی دو دو رکعات ہی ادا فرمائیں "

غور طلب بات یہ ہے کہ اگر سفر میں نماز کو قصر کرکے پڑھنا محض رخصت اور پورا ادا کرنا " عزیمت " ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں ہمیشہ پوری نماز ادا فرماتے اور رخصت پر کبھی کبھار ہی عمل پیرا ہوتے، کیونکہ عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ افضل عمل کو اختیار فرماتے تھے اور کبھی کسی افضل عمل کو نہ چھوڑتے الاّ یہ کہ اُمت کو رخصت کی تعلیم دینے کے لیے ایک دو بار افضل عمل کے بجائے آپ رخصت پر بھی عمل فرماتے اور جہاں تک ہمیشہ کے لیے کسی افضل عمل کو چھوڑنے کا تعلق ہے، تو چونکہ اس سے ذاتِ نبوی پر فضیلت کو نظر انداز کرنے کا الزام آتا ہے، لہٰذا اس کا سیرتِ نبوی میں قطعاً احتمال نہیں ہے۔ اس کی مزید شہادت ہمیں آپ کے " سفر مکّہ " سے بھی ملتی ہے کہ جب آپ مکّہ مکرمہ تشریف لے گئے تو آپ نے اہلِ مکّہ کو دو رکعات نماز پڑھائی اور فرمایا: اے اہلِ مکّہ تم اپنی نماز مکمل کرلو، کیونکہ ہم تو مسافر ہیں (اور قصر نماز پڑھیں گے) اگر کسی مسافر کے لیے پوری نماز پڑھنے کی گنجائش ہوتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کم از کم، اس موقعہ پر تو ضرور ہی پوری نماز ادا فرماتے۔ کیونکہ ایک تو یہ " حرم " کا قصہ ہے جہاں ثواب کئی کئی گنا زیادہ ملنے کی وجہ سے آپ زیادہ عبادت کرنا اور لمبی نماز ادا کرنا پسند فرماتے تھے اور دوسرے اس بنا پر بھی کہ آپ کے پیچھے نماز پڑھنے والے زیادہ تر نومسلم مکّی تھے۔ جنہیں ابھی تعلیم و تربیت کی ضرورت تھی؛ لہٰذا وقت اور مقام کا تقاضا یہ تھا کہ آپ ان اہلِ مکّہ کو تفرّد (اپنی الگ نماز پڑھنے) سے بچانے اور انہیں پوری نماز میں اپنی امامت کی فضیلت دلانے کے لیے آپ پوری نماز ادا فرماتے اور چونکہ آپ نے اس موقعہ پر بھی ایسا نہیں کیا لہٰذا یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ہمارا مذکورہ بالا موقف ہی صحیح ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے مکّہ مکرمہ کے قریب " مقام منیٰ " میں پوری نماز پڑھی اس پر صحابہ کرام ؓ نے اعتراض کیا تو حضرت عثمان غنی ؓ نے فرمایا کہ میں نے مکّہ میں شادی کی ہے اور میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سُنا ہے کہ جس نے کسی قوم میں نکاح کیا ہو، وہ انہی کا ایک فرد بن جاتا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اس عمل کو صحابہ کرام ؓ نے ناپسند ٹھیرایا۔ جس پر حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو اپنا عذر بیان کرنا پڑا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسافر کے لیے اصل نماز دو ہی رکعات ہیں، جو کہ ہمارا مسلک ہے۔ کیونکہ اگر چار رکعات ادا کرنا عزیمت اور دو رکعت ادا کرنا رخصت ہوتا تو اس پر نہ تو صحابہ کرام ؓ معترض ہوتے اور نہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنی صفائی پیش کرنا پڑتی۔ اس لیے کہ عزیمت پر عمل کرنے والے کو نہ تو ملامت کی جاسکتی ہے اور نہ ہی اُسے اپنی صفائی پیش کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، تو صحابہ کرام ؓ کا حضرت عثمان ؓ کے اس عمل کو ناپسند کرنا اور حضرت عثمان ؓ کا اپنی صفائی پیش کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس مسئلے پر صحابہ کرام ؓ کا اجماع ہوچکا تھا، جیسا کہ ہم نے اُوپر بیان کیا؛ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر ؓ سے مروی ہے کہ ان سے سفر کی نماز کی بابت پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ :

" نمازِ سفر دو رکعتیں ہیں، جس نے سنت کی مخالفت کی، اس نے کفر کیا "

مطلب یہ ہے کہ اگراس نے عمل کے بجائے عقیدے کے طور پر اس سے انکار کیا تو یہ کفر ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس رضی سے مروی ہے کہ:

"ان کے پاس دو آدمی حاضر ہوئے، جن میں سے ایک سفر میں نماز قصر پڑھتا تھا اور دوسرا پوری نماز ادا کرتا تھا۔ انہوں نے اُن سے اس مسئلے کی بابت دریافت کیا تو حضرت ابن عباس رضی نے قصر نماز پڑھنے والے سے فرمایا کہ تم نے پوری نماز ادا کی اور جس نے پوری نماز پڑھی تھی۔ اس سے فرمایا کہ تم نے قصر کی ہے"

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ قرآنی آیت میں تو نماز کے کم پڑھنے کو قصر کہا گیا ہے، جبکہ محولہ بالا روایت میں نماز پوری پڑھنے والے کو "نماز قصر" والا قرار دیا گیا ہے تو یہ اعتراض درست نہ ہوگا، کیونکہ قرآن مجید میں جو مذکور ہے وہ محض "قصر" ہے اور قصر کی وصف اور کیفیت مذکور نہیں ہے، جبکہ قصر بعض اوقات رکعات میں کمی سے عبارت ہوتا ہے اور بعض اوقات قیام کی جگہ بیٹھ کر نماز ادا کرنے سے اور کبھی وقت دشمن کے خوف سے رکوع و سجود کی جگہ محض اشاروں سے نماز ادا کرنے سے۔ لیکن آدھی نماز چھوڑ دینا قصر نہیں ہوتا، جو ہمارے نزدیک رخصت اور مباح ہے۔ لہٰذا ان احتمالات کے ہوتے ہوئے مذکورہ بالا اعتراض درست نہیں۔ علاوہ ازیں اس آیت میں واضح طور پر ایسی علامت موجود ہے کہ جس کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں رکعات کم کرنے والی صورت (قصر) مراد نہیں ہے، کیونکہ اس آیت میں جواز قصر کو ڈر یعنی خطرے سے مشروط کیا گیا ہے اور اس سے مراد دشمن (کے حملے) کا خطرہ ہے۔ اس طرح کہ آیت میں کہا گیا ہے:

اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا[1] اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں کسی آزمائش میں ڈال دیں گے۔

جبکہ کم رکعات والی نماز قصر صرف دشمن کے خطرے تک محدود نہیں ہوتی، بلکہ یہ نمازِ قصر دشمن کے خطرے کے بغیر بھی جائز ہے؛ ہمارے موقف کی ایک مضبوط دلیل خود امام شافعیؒ کی ذکر کردہ حدیث نبوی ہے، جس میں آپ نے اُمّت کو حکم دیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس عطیے (قصر نماز) کو قبول کریں کیونکہ حضورؐ کے واضح حکم (قبول کرو) کی موجودگی میں ہمیں اس کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار نہیں رہ جاتا اس لیے کہ (صیغہ) امر وجوب کے لیے ہوتا ہے اور جہاں تک شوافع کے اس موقف کا تعلق ہے کہ حدیث میں جو نماز قصر کو صدقہ قرار دیا گیا ہے تو اس کی بنیاد پر صدقہ لینے والے شخص کو اُسے قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے، تو اس کے جواب میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ ارشاد "تصدّق علیکم" کا مفہوم یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر صدقہ کیا ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے یہ فیصلہ کیا ہے" اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے اگر ایسی اشیا صدقہ کرنے کا

---

[1] النساء - ۱۰۲

[2] زیادہ بہتر ہوتا کہ قصر کی مذکورہ بالا صورتوں میں "کم رکعات" ادا کرنے کو بھی شامل سمجھا جاتا، کیونکہ مفسرین کا اجماع الکاسانی کی مذکورہ توجیہہ سے اتفاق نہیں کرتا۔ (دیکھیے کتبِ تفسیر)۔

ذکر ہو، جنہیں دوسرے کے قبضہ اور ملک میں دینا ممکن نہ ہو، جیسے اللہ تعالےٰ کی جانب سے گناہوں کی معافی وغیرہ تو ایسی جگہ صدقہ اسقاط (کسی حکم کو ساقط کرنے) سے عبارت ہوتا ہے، علاوہ ازیں مخالفین نے اس مقام پر جس قیاس کا ذکر کیا ہے۔ وہ بالکل نامناسب ہے، کیونکہ اس جگہ نماز میں نرمی کر کے اس کے نصف حصے کو ساقط نہیں کیا گیا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ حالتِ سفر میں فقط اتنی ہی نماز مشروع کی گئی ہے۔ جیساکہ ہم اُوپر واضح دلائل ذکر کر آئے ہیں اور جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ:

"تم اس نماز کو قصر نہ کہو، کیونکہ جس خدا نے حالتِ قیام میں چار رکعتیں فرض کی ہیں، اس نے حالتِ سفر میں دو رکعات فرض کی ہیں اور بندوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ خدا تعالےٰ کی جانب سے اُن کے لیے مقرر کردہ عبادتوں میں کسی بھی قسم کی کمی بیشی کر سکیں"

جیساکہ اگر کوئی شخص مغرب کی تین رکعات کی جگہ چار رکعتیں، فجر کی (دو رکعات کی جگہ) تین ادا کرنا چاہے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ اسی طرح نماز قصر کا بھی یہی حکم ہے اور فجر اور مغرب دونوں نمازوں میں "قصر" نہیں ہے کیونکہ "قصر" نصف نماز کے ساقط ہونے کا نام ہے اور ان دونوں نمازوں میں نصف حصہ ساقط ہونے کے بعد ان کا بقیہ حصہ جائز نہیں رہتا، بخلاف چار رکعتوں والی نمازوں کے کہ وہاں ایسا نہیں ہے۔

اِسی طرح سُنتوں اور نوافل میں بھی قصر نہیں ہے، کیونکہ قصر کا حکم محض توقیفی ہے[1]، جبکہ سُنتوں اور نوافل میں ایسا کوئی توقیفی حکم نہیں ملتا۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ حالتِ سفر میں سُنتوں کو چھوڑ دینا چاہیئے، کیونکہ صحابہ کرامؓ سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اگر حالتِ سفر میں سُنت نماز مکمل پڑھنا ضروری ہوتی، تو فرض نماز کو ہی پورا نہ رہنے دیا جاتا"

ہمارے نزدیک صحابہ کرامؓ کا یہ قول ایسی حالت پر محمول ہے کہ جب شدید خطرے کے پیش نظر سنت نماز کی ادائیگی کے لیے ٹھہرنا ممکن نہ ہو، اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کوئی مسافر چار رکعات ادا کرے تو اس کی فرض نماز فقط دو رکعات ہوگی اور بقیہ دو رکعات نوافل سمجھی جائیں گی، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ چاروں کی چار رکعات فرض ہوں گی۔ چنانچہ اگر کوئی شخص حالتِ سفر میں دو رکعتوں کے بعد تشہد کے لیے نہ بیٹھے، تو چونکہ ہمارے نزدیک یہ اس کا آخری قعدہ ہے اور آخری قعدہ میں بیٹھنا فرض ہوتا ہے، لہٰذا اس کی نماز باطل ہو جائے گی، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی، کیونکہ ان کے مسلک کے مطابق یہ قعدہ آخری نہیں، بلکہ درمیان والا ہی ہے اور فرض نماز میں درمیان والا قعدہ بالاتفاق فرض نہیں ہوتا؛ اسی اصول پر ایک اور مسئلہ بھی مبنی ہے۔ وہ یہ کہ مقیم مسافر کی اقتدا نماز کے اصلی وقت میں بھی کر سکتا ہے اور وقت گزرنے کے بعد قضا وقت میں بھی چار رکعات والی نمازیں بھی کر سکتا ہے اور کم رکعات والی نمازیں بھی، لیکن ہمارے نزدیک مسافر مقیم کی اقتدا نماز کے اصلی وقت میں تو کر سکتا ہے، لیکن وقت گزرنے اور نماز قضا ہونے کے بعد نہیں کر سکتا، وجہ یہ ہے کہ مسافر کی نماز وقت گزرنے کے بعد فقط دو رکعات اس طرح مستحکم ہو جاتی ہے کہ کسی مقیم کی اقتدا میں آنے سے اب کوئی فرق نہیں پڑتا اور چونکہ

---

[1] توقیفی حکم سے مراد یہ ہے کہ اس کا علم بذریعہ وحی الٰہی ہوا ہے۔

قعدۂ اولیٰ اس کے حق میں فرض ہوگا اور مقیم کے حق میں غیر فرض، تو قعدۂ اولیٰ کی حد تک فرض نماز پڑھنے والا نفل نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرے گا اور ہمارے اصولِ فقہ کے مطابق یہ بات جائز نہیں ہے اور یہ بات نماز کے اصل وقت اور مقیم کے لیے مسافر امام کی اقتدا کر لینے کی صورت میں نہیں پائی جاتی، اگر مسافر اپنی نماز کی ابتدائی دو رکعات میں یا اُن میں سے کسی ایک میں قراءت نہ کرے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ دو رکعت والی نماز کی ہر رکعت میں قراءت فرض ہے اور اگر اُسے چھوڑ دیا جائے، تو چونکہ فرض جب چھوٹ جائے تو اس کا تدارک نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی یہاں یہی حکم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اگرچہ عزیمت چار رکعات پڑھنا ہی ہے، لیکن چونکہ ان کے نزدیک نماز کی ہر رکعت میں قراءت کرنا فرض ہے، لہٰذا ان کے نزدیک بھی زیرِ بحث صورت میں نماز باطل ہو جائے گی اور اگر مثال کے طور پر کوئی مسافر ظہر کی نماز کے لیے ظہر کے اصل یا قضا وقت میں کسی مقیم امام کا مقتدی بن گیا، مگر اس نے کسی وجہ سے اپنی نماز درمیان میں توڑ دی اور پوری نہ پڑھی، تو ہمارے نزدیک وہ دو رکعتیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک چار رکعتیں پڑھنے کا پابند ہوگا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک مسافر کے لیے عزیمت دو رکعات ہی ہیں۔ البتہ "مقیم امام" کی اقتدا میں لگنے کی وجہ سے اس کی تقلید میں اُسے پوری نماز ہی پڑھنا ہوتی ہے اور یہاں چونکہ اس کی اتباع باقی نہ رہی، لہٰذا اس کے لیے سابقہ حکم بحال ہو جائیگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ عزیمت چار رکعتیں اور رخصت دو رکعتیں ہیں اور جب کوئی مسافر کسی مقیم کی اقتداء میں آ جاتا ہے تو خواہ وہ اپنی نماز پوری کر سکے یا نہیں، بہر حال اس کے لیے عزیمت والی صورت متعین ہو گئی، لہٰذا اس کے لیے اس نماز کو قصر ادا کرنے کی کوئی گنجائش نہ ہو گی۔

ہمارے نزدیک نماز قصر کے لیے سفر کی کوئی خاص قسم مخصوص نہیں ہے، چنانچہ خواہ سفرِ اطاعت ہو، مثلاً حج، جہاد، حصولِ علم کا سفر یا سفرِ مباح ہو، مثلاً تجارت وغیرہ کا سفر یا سفرِ معصیت (گناہ) ہو، مثلاً ڈاکہ مارنے یا بغاوت اور فساد کرنے کا سفر، ہر صورت میں نماز کو قصر کرنے کا حکم ہے، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گناہ کے سفر میں نماز کی قصر ثابت نہیں، کیونکہ ان کے خیال میں قصر کی اجازت آسانی اور نرمی کے لیے ہے اور کوئی مجرم کسی قسم کی نرمی یا رعایت کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ جب کہ ہمارا موقف یہ ہے کہ چونکہ ہم نے اُوپر جو دلائل بیان کئے ہیں۔ ان میں کسی قسم کے سفر کی کوئی تخصیص یا قید مذکور نہیں ہے، لہٰذا شریعت کے اس حکم کو اسکی اصلی صورت میں عموم و اطلاق پر ہی محمول رکھنا چاہیئے۔

نماز کی جو رکعات اُوپر بیان ہوئی ہیں۔ وہ حالت امن اور حالت خوف (خطرہ) دونوں کے لیے ہیں، کیونکہ حالتِ خوف سے نماز کی رکعات میں کمی بیشی نہیں ہوتی ______ اس کے بجائے حالتِ خوف میں بعض احکام ساقط ہو جاتے ہیں، مثال کے طور پر عام نماز میں چلنے پھرنے کی اجازت نہیں ہے اور اگر کوئی ایسا کرے تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے، مگر حالتِ خوف میں۔ جیسا کہ ہم "خوف کی حالت میں نماز پڑھنے" کے عنوان کے تحت تفصیل بیان کریں گے، اس کی اجازت ہے۔

فصل مقیم کا مسافر ہونا، سفر شرعی کی شرائط

مقیم دو باتوں سے مسافر بنتا ہے: اوّل: سفر کا ارادہ کرنا۔ دوم: سفر کا ارادہ کر کے شہر کی حدود سے باہر

نکل جانا۔ لہٰذا یہاں پر تین باتوں کا جاننا ضروری ہے:

۱۔ مقدارِ سفر شرعی طور پر مسافر بننے کے لیے جو سب سے پہلی چیز ضروری ہے، وہ مقدارِ سفر ہے۔ اصحابِ ظواہر کے نزدیک اس کی کوئی کم از کم مقدار مقرر نہیں ہے، لیکن باقی تمام اہلِ مسالک کے ہاں اس کی کم از کم مقدار مقرر ہے۔ تاہم اس کم از کم مقدار میں اہلِ مسالک کے مابین اختلاف ہے: ہمارے (حنفی) مسلک کی ظاہر روایات کے مطابق اس کی کم از کم مقدار پیدل اور اُونٹ کی سواری سے تین دن کا سفر ہے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ سے اس کی مقدار میں دو پورے دن اور تیسرے کا اکثر حصہ مروی ہے۔ یہی قول الحسن (بن زیاد) نے امام ابو حنیفہؒ سے اور یہی ابن سماعہ نے امام محمد الشیبانیؒ سے روایت کیا ہے۔ آگے ہمارے بعض مشائخ نے اس کا اندازہ ۱۵ فرسخ کیا ہے۔ فی یوم ۵ فرسخ[1] جبکہ بعض بزرگوں سے "تین منزلوں" کی روایت ہے۔ امام مالک سے چار برید کا قول مروی ہے اور ہر برید ۱۲ میل پر مشتمل ہے۔ (یوں کل میزان ۴۸ میل بنا) امام شافعیؒ سے اس بارے میں مختلف اقوال مروی ہیں، مثلاً ۴۶ میل، ان کا یہ قول ہمارے مشائخ کے اقوال کے نسبتہً زیادہ قریب ہے، کیونکہ قافلہ ایک دن میں ۵ فرسخ سے زیادہ نہیں چل سکتا (یوں ہر فرسخ تین میل پر مشتمل ہونے کی بنا پر کل فاصلہ ۴۵ میل ہوگا) اور جنہوں نے تین منزلوں کا قول کیا ہے۔ ہمارا قول ان کے بھی قریب تر ہے۔ امام شافعیؒ کے دوسرے قول کے مطابق اس کی مدت کم از کم دو دن ہے۔ اصحابِ ظواہر کا استدلال قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت کے اطلاق سے ہے کہ قرآن مجید کی آیت:

وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ۔[2]

میں مطلق چلنے اور سفر کرنے کا ذکر ہے، جبکہ تین یا دو دنوں کی قید لگانا قرآن مجید کے اطلاق پر اضافہ ہے، جس کے لیے کسی معتبر دلیل کی ضرورت ہے۔ ہمارا استدلال چند روایات سے ہے، مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مقیم اپنے موزوں پر ایک دن اور ایک رات مسح کرے اور مسافر تین دن اور تین راتیں۔"

کہ اس حدیث مبارکہ میں آپ نے مسافر کو کم از کم تین دن اور تین راتوں تک موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بات سوچی بھی نہیں جا سکتی کہ کوئی مسافر تین دن اور تین راتیں مسح کرے، مگر اس کا سفر اس سے بھی کم ہو، اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

"اللہ تعالیٰ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھنے والی کسی مسلمان عورت کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ تین دن کا سفر محرم (قریبی رشتہ دار) یا خاوند کے بغیر کرے۔"

اگر سفر کی شرعی مدت تین دن مقرر نہ ہوتی، تو یہاں بھی تین دن کا ذکر بے محل نظر آتا ہے اور دونوں روایتیں محدثین کے ہاں متداول بھی ہیں اور مشہور بھی، لہٰذا اگر کسی مطلق حکم کے اطلاق کو مقید کرنے سے نسخ لازم آتا بھی ہو، تو تب بھی ان احادیثِ مشہورہ سے اس کا امکان موجود ہے، جبکہ اہلِ ظواہر کا مذکورہ آیت سے استدلال بھی محلِ نظر ہے

---

[1] فرسخ فارسی لفظ فرسنگ کا معرب ہے۔ عربی فرسخ تین عربی میلوں کے مساوی ہوتا ہے۔ یوں ۱۵ فرسخ کا فاصلہ ۴۵ عربی میلوں کے اور پانچ فرسخوں کا ۱۵ میلوں کے مساوی ہوتا ہے۔

[2] النساء: ۱۰۱ ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔

کیونکہ آیت میں مذکورہ جملے "ضرب فی الارض" کا مفہوم زمین پر مطلق چلنا نہیں، بلکہ مسافر بن کر چلنا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ "ضرب فی الارض" یعنی وہ زمین پر مسافر بن کر چلا، لہٰذا "ضرب فی الارض" سے ایسا چلنا پھرنا مراد ہے، کہ جس سے انسان مسافر بن جائے۔ مطلق چلنا پھرنا نہیں اور یہاں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ آیا انسان مطلق چلنے پھرنے سے بغیر وقت اور مدّت کی قید کے مسافر بن جاتا ہے یا نہیں اور یہ کہ آیا "ضرب فی الارض" کا استعمال اس چلنے پھرنے پر ہوتا ہے۔ جسے سفر کہا جاتا ہے یا نہیں، لہٰذا اصل جھگڑا شرعی سفر کی مدّت طے کرنے کا ہے، جس کا زیر نظر آیت میں کوئی ذکر نہیں ہے اور چونکہ مذکورہ بالا دونوں احادیث میں سفر کی مدّت کا ذکر آچکا ہے، لہٰذا آیت کی تشریح کے طور پر ان احادیث کو قبول کرنا اور ان پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ واللہ الموفق۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اس حدیث مبارکہ سے ہے جس میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ سے فرمایا تھا:

"اے اہل مکّہ۔ اگر تمہارا سفر عُسفان سے کم ہو تو نماز قصر مت کیا کرو۔"

اور مکّہ سے عُسفان کا فاصلہ ۴ برید کا ہے؛ ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ روایت سند کے لحاظ سے غریب ہے، لہٰذا اس کے ذریعے مشہور حدیث کا معارضہ نہیں کیا جا سکتا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"سفر میں قصر کی رخصت محض اس لیے ہے کہ اس میں مسافروں کو ایسی تکالیف اور مشقتیں برداشت کرنا پڑتی ہیں، جو انہیں کے ساتھ مخصوص ہیں اور یہ مشقتیں بوجھ اُٹھانے، سفر کرنے، کوچ کرنے اور پڑاؤ کرنے کی ہیں۔ لہٰذا مسافر کو پہلے تو گھر سے سامان اُٹھانے کی اور پھر گھر سے باہر اُتارنے اور پڑاؤ کرنے اور سفر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اس طرح یہ ساری تکالیف دو دن کے سفر میں اُسے پیش آجاتی ہیں۔ کیونکہ پہلے روز تو وہ گھر سے باہر پڑاؤ اور دوسرے دن وہاں سے کوچ کرے گا اور ان دو دنوں میں اسے چلنا بھی پڑتا ہے؛ بخلاف ایک دن کے سفر کے، کیونکہ ایک دن کے سفر میں تو انسان اپنے گھر سے روانہ ہو کر دوبارہ اپنے گھر میں واپس آسکتا ہے، لہٰذا اس میں سفر کی کوئی مشقت نہیں ہوسکتی۔ بنا بریں دو دن کا اندازہ کیا گیا ہے۔ ہمارا استدلال مذکورہ بالا دو احادیث سے ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقیم کے لیے پوری نماز ادا کرنا قطعی دلیل سے ثابت ہے، لہٰذا اس حکم میں تبدیلی (قصر نماز پڑھنے کی اجازت) بھی کسی اُسی جیسی قطعی دلیل سے ثابت کی جاسکتی ہے۔ جبکہ صورت حال یہ ہے کہ تین دن سے کم کا سفر مختلف فیہ ہے، البتہ تین دن کے سفر پر تمام اہل مسالک کا اتفاق ہے لہٰذا تین دن سے کم مدّت کے سفر میں پوری نماز پڑھنے کے حکم کی تبدیلی جائز نہ ہوگی اور جہاں تک ان کے مذکورہ استدلال کا تعلق ہے تو وہ بذاتِ خود ناقص ہے کیونکہ انکا یہ کلیہ اس صورت میں باطل قرار پاتا ہے کہ جب کوئی شخص گھر سے واپسی کے ارادے سے روانہ ہو اور شام کو گھر لوٹ آئے کیونکہ کوچ کرنے، پڑاؤ ڈالنے اور سفر کرنے کی مشقت تو اُسے بھی اُٹھانا پڑتی ہے۔ بایں ہمہ

ایک دن کا مسافر اُن کے نزدیک بھی قصر نماز نہیں پڑھتا جس سے واضح ہوتا ہے کہ سفر کی تکالیف اور مشقتوں کے حاصل ہونے کا شافعی کلیہ بھی اگر مدِ نظر رکھا جائے تو وہ بھی تین دنوں کے سفر سے پورا ہوتا ہے۔ کیونکہ اُسے دوسرے دن ہی گھر کے باہر سے سامان اُٹھانے، چلنے اور گھر کے باہر پڑاؤ کرنے کی مشقت لاحق ہوتی ہے۔ اور یہ جو ہم نے تین دن کے سفر میں اُونٹ اور پیدل سفر کو پیشِ نظر رکھا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر سست رفتار سواری کو مدِ نظر رکھا جائے تو یہ سواری خچر کی بھی ہو سکتی ہے جبکہ تیز رفتار سواری گھوڑے اور برید کی ہوتی ہے، لہٰذا ان دونوں کی اوسط صورت اُونٹ کی سواری اور پیدل سفر ہے"

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مُبارک ہے:

خیر الامور اوسطہا۔ سب سے بہترین کام، ان میں کا اوسط (درمیانہ) ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی اوسط صورت کو اختیار کیا گیا ہے، کیونکہ اقل (MINIMUM) اور اکثر (MAXIMUM) صورتیں دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لہٰذا درمیانی صورت ہی باقی رہ جاتی ہے۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ:

"اگر کوئی شخص سمندر میں ایک دن میں اتنا چل لے جو خشکی کے تین دن کی مسافت کے مساوی ہو تو وہ نماز کو قصر کرے گا کیونکہ اصل اہمیت فاصلے کو حاصل ہے، تیز رفتاری کو نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص خشکی پر ایک یا دو دن میں اتنی مسافت طے کرلے جو اُونٹ کی سواری اور پیدل سفر کے تین دن کے برابر ہو تو وہ بھی نماز کو قصر کر کے پڑھے گا، کیونکہ اس صورت میں بھی عام چلنے کا اعتبار ہو گا تیز رفتاری سے چلنے کا نہیں[1]۔

اسی طرح اگر کوئی شخص پہاڑوں اور گھاٹیوں میں سفر کرے تو وہاں بھی اس کے پہاڑی سفر کے تین دن مراد ہوں گے، میدانی سفر کے نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ سفر خواہ میدانی ہو۔ پہاڑی ہو یا خشکی یا سمندر کا ہو۔ بہر صورت تین دن کا عمومی سفر یا تین منزلوں کا اعتبار ہو گا۔ پھر اس ضمن میں عام عادت کا سفر مراد ہوتا ہے جو عوام الناس میں بخوبی متعارف ہے، لہٰذا اشتباہ یا اشکال کی صورت میں مقامی لوگوں کی بات کا اعتبار ہو گا۔ اسی بنا پر سفر شرعی کے لیے فرسخوں کی تعداد مقرر کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ راستے کی تبدیلی سے فرسخوں کی تعداد میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

اسی لیے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"اگر کوئی شخص ایک راستے سے کسی شہر میں تین دن کے سفر کے بعد پہنچا ہو، جبکہ دوسرے راستے سے اسی شہر میں ایک دن میں پہنچنا ممکن ہو تو وہ اس کے باوجود قصر کرے گا"

جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"اگر اس نے تین دن کی مسافت والا یہ راستہ کسی صحیح مقصد کے لیے اختیار کیا ہو تو وہ قصر کر سکتا ہے

---

[1] ہمارے اس دور میں بھی یہی حکم ہے۔

لیکن اگر کسی غرض صحیح کے بغیر اس نے یہ راستہ اختیار کیا ہو تو وہ قصر نہیں کرے گا اور اس کی حالت "سفر معصیت" والے شخص کی سی ہوگی"۔ ان میں سے ہمارا موقف زیادہ صحیح ہے، کیونکہ قصر کرنے کا حکم محض سفر کے ساتھ مشروط ہے، لہٰذا ارادۂ سفر کر کے تین دن کا سفر کرنا معتبر ہوگا، جو کہ یہاں موجود ہے۔

۲ ارادۂ سفر

دوسری چیز جو سفر شرعی کے لیے ضروری ہے۔ وہ مسافر کا "ارادۂ سفر" ہے، کیونکہ بعض اوقات انسان کا چلنا با قاعدہ سفر ہوتا ہے اور کسی وقت نہیں مثال کے طور پر بعض اوقات انسان اپنے کسی کام کاج کے لیے کسی قریبی گاؤں یا کسی مقام میں جاتا ہے۔ جو زیادہ دُور نہیں ہوتا تو وہاں سے اُسے ساتھ والے گاؤں میں کوئی کام یاد آجاتا ہے اور اس کے بعد بھی یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ تین دن کے سفر کی نیت کیے بغیر، تین دن سے زیادہ کا سفر طے کر لیتا ہے، لیکن چونکہ اس سفر میں اس کا ارادہ تین دن کے سفر کا نہیں ہوتا، لہٰذا وہ شرعی طور پر مسافر شمار نہ ہوگا۔ بنا بریں دونوں میں فرق کرنے کے لیے نیت اور ارادہ ضروری ہے پھر نیت اور ارادے میں اصل اعتبار متبوع یا سربراہ کے ارادے کا ہوتا ہے، تابع یا خادم کے ارادے کا نہیں، چنانچہ غلام اپنے آقا کے اور بیوی اپنے خاوند کے ارادۂ سفر سے مسافر بن جائے گی اور یہی حکم ہر اس شخص کا ہے کہ جس کی دوسروں پر اطاعت ضروری ہو، مثلاً سلطانِ وقت، سپہ سالار وغیرہ۔ کیونکہ یہاں پر تابع کا حکم وہی ہے جو متبوع کا حکم ہے، لیکن اگر مقروض صاحب دین کے ساتھ ہو تو اس میں کچھ تفصیل ہے:

"اگر تو مقروض صاحب استطاعت ہو تو اس کی اپنی نیت کا اعتبار ہوگا کیونکہ "صاحب استطاعت" ہونے کی بنا پر وہ کسی بھی وقت قرض ادا کر کے اس کے تسلط سے باہر ہو سکتا ہے اور اگر مقروض مفلس ہو تو اس صورت میں قرض خواہ کی نیت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ افلاس کی بنا پر وہ قرض ادا کرنے اور اس کے قبضے سے رہائی پانے کی استطاعت نہیں رکھتا، لہٰذا وہ اس کے سامنے بمنزلہ خادم اور تابع کے ہوگا"[1]

۳ شہر سے خروج

تیسری چیز جو شرعی سفر کے لیے ضروری ہے وہ شہر کے مضافات سے باہر نکلنا ہے، اسی بنا پر کوئی شخص بھی محض نیت اور ارادے سے مسافر نہیں ہو جاتا، تاوقتیکہ وہ نیت اور ارادہ کر کے شہر کے مضافات سے باہر نہ نکل جائے۔ اس حکم کی بنیاد اس روایت پر ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

"وہ ایک مرتبہ کوفہ جانے کے ارادے سے بصرہ سے باہر نکلے تو انہوں نے ظہر کی نماز کے چار فرض ادا کیے، پھر انہوں نے اپنے سامنے کی ایک جھونپڑی کو دیکھا اور فرمایا کہ اگر ہم اس جھونپڑی سے آگے چلے جاتے تو چار کے بجائے دو رکعتیں ادا کرتے"۔

علاوہ ازیں نیت اس وقت معتبر ہوتی ہے، جب وہ کسی عمل سے متصل (پہلے) کی جائے، یوں محض عزم یا ارادہ

---

[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں قرض خواہ کو اپنے مقروض کو اپنے زیر قبضہ رکھنے کی اجازت حاصل تھی جبکہ فی الوقت یہ حق مملکت (STATE) کا سمجھا جاتا ہے، لہٰذا یہ قاعدہ ہمارے دَور کے لیے قابل عمل نہ ہوگا۔

کوئی حیثیت نہیں رکھتا اور سفر کا عمل اس وقت تک پایۂ تحقیق کو نہیں پہنچتا، جب تک کہ انسان سفر کا ارادہ کر کے شہر سے باہر نہ نکل جائے اور جب تک کہ سفر کا عمل ثابت نہیں ہوتا، اس وقت تک عمل سے متصل نیت کا وجود بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا وہ جب تک شہر سے باہر نہ نکلے، مسافر نہیں ہوتا، البتہ اگر کوئی مسافر کسی اقامت کے لیے موزوں جگہ میں "اقامت" (ٹھہرنے۔ قیام کرنے STAY) کی نیت کرے تو وہ محض ارادہ کرنے سے ہی مسافر سے مقیم بن جائے گا، وجہ یہ ہے کہ یہاں اقامت کی نیت سفر ختم کرنے کے عمل سے متصل پائی گئی ہے، کیونکہ کسی عمل کو چھوڑ دینا بھی ایک عمل ہے۔ بخلاف مذکورہ صورت کے اور مسافر کے شہر سے باہر نکلنے کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، وہ خواہ نماز کے اوّل وقت میں باہر نکلے یا اس کے درمیان میں یا اس کے آخر میں یہاں تک کہ اگر مسافر اس وقت شہر کی حدود سے باہر نکلا، جب نماز کا وقت اتنا تنگ تھا کہ بمشکل دو رکعات پڑھی جا سکتی تھیں، تو ہمارے ائمہ کرامؒ کے ظاہر قول کے مطابق وہ قصر کرے گا، جبکہ امام محمد بن شجاع البلخی اور ابراہیم النخعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم فرماتے ہیں کہ:

"اگر وہ زوال سے پہلے شہر سے باہر نکل آیا ہو تو ظہر کو قصر کر کے پڑھے گا اور اگر زوال کے بعد نکلا تو وہ ظہر کو پورا پڑھے گا اور عصر کو قصر کر کے ادا کرے گا۔"

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ:

"اگر وہ اس وقت شہر کی حدود سے باہر نکلا کہ جب اس وقت کی نماز کا چار رکعات کے برابر وقت گزر گیا تھا تو ایسی صورت میں اس کی قصر کے بجائے پوری نماز ادا کرنا ضروری ہوگی اور اگر وہ اس وقت باہر نکلا جب نماز کا وقت اس سے کم گزرا ہو تو اس کے متعلق شوافعؒ کے مختلف اقوال مروی ہیں۔

اور اگر وہ ایسے وقت میں شہر سے باہر نکلا، جب وہ فقط ایک رکعت ادا کر سکتا تھا یا فقط تکبیر تحریمہ کہہ سکتا تھا تو ہمارے نزدیک وہ نماز کو قصر کر کے ادا کرے گا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک وہ مکمل نماز پڑھے گا۔

ان میں سے پہلے مسئلے کی مزید تفصیل یہ ہے کہ اس اختلاف کا مدار مسئلے کی اس تحقیق پر ہے کہ آیا نماز اوّل وقت میں ادا کرنا ضروری ہے یا آخر وقت میں شوافعؒ کے نزدیک نماز اوّل وقت میں واجب الادا ہوتی ہے، لہٰذا جب نماز کا اوّل یا چار رکعات ادا کرنے کا وقت گزر جائے تو اب اس پر پوری نماز ادا کرنا ضروری ہوگی اور محض سفر کرنے کی بنا پر اس سے نصف نماز ساقط نہ ہوگی، جس طرح اگر ---------- کسی پر قرض واجب ہو جائے تو قرض کا کوئی حصہ محض سفر کرنے سے ساقط نہیں ہو سکتا، اسی طرح زیر نظر صورت میں بھی مکمل نماز پڑھنا ضروری ہوگی، جبکہ ہمارے ائمہ محققین کے نزدیک نماز تعیین کے ساتھ اوّل وقت میں واجب الادا نہیں ہوتی، بلکہ بلاتعیین وقت کے کسی حصے میں فرض ہوتی ہے اور وقت کی تعیین کا اختیار عملاً نمازی کو حاصل ہوتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص نماز کو ابتدائی وقت میں پڑھنا شروع کر دے تو وہی وقت واجب ہو جائے گی، اسی طرح اگر وہ وقت کے وسط میں یا آخر میں اُسے پڑھے تو وہ اُسی وقت واجب الادا ہوگی۔ لہٰذا جب اس نے نماز ادا کرنے کے لیے عملی طور پر وقت کا کوئی حصہ بھی مخصوص نہ کیا اور وقت اتنا تنگ رہ گیا کہ اس میں محض چار رکعات ادا کی جا سکتی ہوں تو مقیم ہونے کی صورت میں اس پر ضروری ہوگا کہ وہ اس آخری

وقت کو نماز ادا کرنے کے لیے متعین کرے۔ لیکن اگر وہ اس کے باوجود بھی نماز نہ پڑھے تو گو اس کا وقت از خود ادائیگی کے لیے متعین نہ بھی ہو، تب بھی وہ نماز کے لیے وقت کو متعین نہ کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ چنانچہ اگر وہ اس آخری وقت میں وقت کی نماز پڑھنے کے بجائے نفل ادا کرنے لگ جائے تو یہ نوافل درست ہوں گے۔ بنا بریں جب شروع کرنے سے پہلے اس پر چار رکعت ادا کرنا فرض نہ تھا اور پھر جب وہ اس آخری وقت میں سفر کی نیت کرکے شہر کی حدود سے باہر چلا گیا تو اب اُس پر مسافروں والی نماز ادا کرنا ضروری ہوگا۔ پھر اگر اس کے پاس فاضل وقت بچ رہا تو اس پر وقت کے کسی غیر متعین حصے میں دو رکعت نماز ادا کرنا ضروری ہوگا، جس کا تعین نمازی اپنے عمل سے کرے گا اور اگر وہ یہ تعین نہیں کرتا، یہاں تک کہ نماز کا آخری وقت رہ جاتا ہے تو اندریں صورت اس پر اسی آخری وقت میں نماز ادا کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اس پر اسی وقت میں نماز کی ادائیگی کا عملاً تعین ضروری تھا۔ اسی طرح اگر وقت اتنا تنگ رہ گیا ہو کہ اس میں بمشکل دو رکعات ہی ادا کی جاسکتی تھیں، تو اس پر دو رکعات کا ادا کرنا ہی ضروری ہو جائیگا (گویا حنفی مسلک میں اوّل وقت کے بجائے آخری وقت کا اعتبار ہوتا ہے)۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر وقت اتنا تنگ رہ گیا کہ اس میں بمشکل فرض نماز ہی ادا کی جاسکتی ہو (غسل وغیرہ نہ کیا جاسکتا ہو) اور اس آخری وقت میں کسی عورت کو ایام (حیض) شروع ہو جائیں یا بچہ پیدا ہونے کا خون (نفاس) شروع ہو جائے یا کوئی عقل مند دیوانہ ہو جائے یا اس پر غشی طاری ہو جائے یا کوئی مسلمان العیاذ باللہ اسلام سے مرتد ہو جائے تو ہمارے ائمہؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں نماز کی فرضیت ساقط ہو جائے گی۔ وجہ یہ کہ ہمارے نزدیک اگر اس نے پہلے اوقات میں نماز ادا نہ کی ہو تو نماز کے وجوب کا تعین آخری وقت میں ہو جاتا ہے تو اُسی آخری وقت میں وجوب کی اہلیت دیکھی جاتی ہے۔ کیونکہ غیر اہل پر تو وجوب کا تعین نہیں ہوسکتا اور یہاں یہ صورت یعنی اہلیّت کی موجودگی آخری وقت میں مفقود ہے، لہٰذا فرضیّت ساقط ہو جائے گی، جبکہ شوافعؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں پوری نماز ادا کرنا فرض ہوگا، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز کی ادائیگی اول وقت میں ضروری ہے اور چونکہ یہاں اوّل وقت میں فرض کی اہلیت موجود ہے، لہٰذا اس پر نماز ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اس اصول کے دلائل و شواہد بر اصول فقہ کی کتابوں میں پوری بحث کی گئی ہے۔ اسی طرح اگر کسی بچے نے نماز اوّل وقت میں ادا کرلی پھر وہ اسی وقت کے اندر اندر بالغ ہوگیا تو ہمارے نزدیک اس کے لیے نماز کا لوٹانا اور اعادہ کرنا ضروری ہوگا امام شافعیؒ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔

اسی طرح اگر بچے نے حج کا احرام باندھا، پھر وہ وقوف عرفہ سے قبل بالغ ہوگیا تو اب ہمارے نزدیک اس کا یہ حج اس سے فریضہ حج کے ساقط ہونے کا باعث نہیں ہوگا، امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حج کا واجب نہ ہونا بچے کے لیے آسانی اور شفقت کے پیش نظر تھا، جبکہ زیر نظر صورت میں شفقت اور بچے کی سہولت اس میں ہے کہ اس حج کو مقبول خیال کیا جائے تاکہ اس پر اعادہ ضروری نہ ہو، یوں یہ صورت بچے کی وصیّت کے مشابہ ہوگی کہ محض بچے کی آسانی کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی وصیّت درست مانی گئی ہے اور یہ بلحاظ حصولِ ثواب کے ضمن میں ہے اور اس کی وصیت سے اسے کوئی نقصان بھی نہیں پہنچتا۔ کیونکہ اگر وہ وصیّت نہ بھی کرے گا۔ تب بھی اس کی ملکیت وراثت کی بنا پر از خود ختم ہو جائے گی۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ بچے پر اگر حج (یا کسی بھی

رکن) کو فرض قرار دیا جائے تو اس میں بچے کے لیے ضرر کا پہلو ہے، لہٰذا بچے کے لیے اس کا وجوب اسی طرح ثابت نہ ہوگا، جس طرح اگر وہ اس وقت بالغ نہ ہوتا تو اس وقت ایسا ہوتا، جبکہ یہاں اتفاقاً نفع اور فائدے کا پہلو پیدا ہو گیا ہے کہ بچہ بالغ ہو گیا اور چونکہ یہ صورت نادر الوجود ہے، لہٰذا وقوفِ عرفہ سے قبل بالغ ہونے کے باوجود اس پر عدمِ وجوب کی صورت باقی رہے گی، کیونکہ اصولاً اس پر عدمِ وجوب ہی میں اس کا فائدہ ہے۔

اگر کسی مسلمان نے نماز پڑھی پھر العیاذ باللہ وہ مرتد ہو گیا، بعد ازاں وہ اسی وقت مسلمان ہو گیا، تو ہمارے نزدیک وہ نماز کو لوٹائے گا، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی سابقہ نماز ہی کافی ہوگی۔ اسی طرح حج کا بھی یہی حکم ہے۔ امام شافعیؒ کا استدلال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے ہے کہ:

وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَاُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِى الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ[1]

اور جو کوئی تم میں سے اپنے دین سے پھر کر کافر ہو جائے گا، اور کافر ہی مرے گا، تو ایسے ہی لوگوں کے اعمال دنیا و آخرت میں برباد ہو جائیں گے۔

کہ اس آیت میں مرتد کے اعمال کے ضائع اور برباد ہونے کو موت کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے، نہ کہ محض ارتداد سے، جبکہ یہاں ارتداد عبادت سے فارغ ہونے کے بعد پیش آیا ہے لہٰذا یہ ارتداد اس کی نماز کے عمل کو باطل نہ کرے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کوئی شخص تیمم کرے، پھر مرتد ہو جائے اور پھر مسلمان ہو جائے تو اس سے اس کا تیمم باطل نہ ہوگا۔

ہمارا استدلال حسب ذیل دو آیات مبارکہ سے ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ[2]

اور جو شخص ایمان سے منکر ہوا، اس کے عمل ضائع ہو گئے

اور فرمایا:

وَلَوْ اَشْرَكُوْا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ۔[3]

اور اگر وہ شرک کرتے تو جو عمل وہ کرتے تھے، سب ضائع ہو جاتے۔

کہ ان دونوں آیات میں ایمان کے بعد محض شرک یا کفر کرنے سے اعمال کے ضائع اور برباد ہونے کو مشروط کیا گیا ہے جہاں تک امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا محولہ بالا آیت سے استدلال، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے کسی معاملے کو دو شرطوں کے ساتھ مشروط ٹھیرایا ہو تو وہ معاملہ یا حکم دو شرائط میں سے کسی ایک کی موجودگی سے ثابت ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ "جب جمعرات کا دن آئے گا تو تو آزاد ہو جائیگا" پھر اس کے بعد اس نے کہا کہ "جب جمعہ کا دن آئیگا تو تو آزاد ہو جائے گا" تو ان میں سے کوئی ایک شرط یا تعلیق باطل نہ ہوگی اور جب جمعرات کا دن آئیگا تو غلام از خود آزاد ہو جائے اور اگر اس نے اسے جمعرات کا دن آنے سے قبل فروخت کر

---

[1] البقرہ۔ ۲۱۷
[2] المائدہ۔ ۵
[3] الانعام۔ ۸۸

دیا اور پھر جمعہ کا دن آنے سے قبل خرید لیا تو اب جمعہ آنے سے جو دوسری تعلیق ہے وہ غلام از خود آزاد ہو جائے گا۔ رہا تیمم کے باقی رہنے کا مسئلہ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تیمم عبادت نہیں ہے، بلکہ وہ تو محض پاکی کا نام ہے اور مذکورہ بالا قرآنی آیات کے مطابق مرتد ہونے کے نتیجے میں عبادات باطل ہو جاتی ہیں اور تیمم تو محض ایک پاکی ہے، اِلّا یہ کہ حالتِ کفر میں چونکہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی، لہٰذا کافر کا تیمم درست نہیں ہوتا۔ جبکہ حالتِ اسلام میں اس کی ضرورت پیش آتی ہے، بنا بریں ارتداد کی بنا پر یہ پاکی ختم نہ ہوگی اور جیسا کہ ہم تیمم کی فصل میں تفصیل بیان کریں گے، تیمم باقی رہے گا، لیکن اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اب رہا دوسرا مسئلہ تو اس کی بنیاد ہمارے آئمہ میں آخری وقت کی اس مقدار کے متعلق اختلاف پر ہے کہ جس کی بنا پر پوری نماز فرض ہوتی ہے یا نماز قصر ضروری قرار پاتی ہے۔ امام الکرخی رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے اکثر محقق آئمہ فرماتے ہیں کہ نماز کا وجوب متعین طور پر آخری وقت کی اتنی مقدار میں ہوتا ہے کہ جس میں محض تکبیر تحریمہ کہی جا سکتی ہے۔ جبکہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور القدوری رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ نماز کا وجوب آخری وقت کی اتنی مقدار میں ہوتا ہے کہ جس میں اس وقت کی فرض نماز (دو یا تین یا چار رکعات) ادا کی جا سکتی ہو، اسی اختلاف پر کسی حائضہ عورت کا آخری وقت میں پاک ہونا، بچے کا بالغ یا کافر کا مسلمان ہو جانا، مجنوں یا بے ہوش شخص کا ہوش میں آنا اور مسافر کا مقیم بن جانا یا مقیم کا مسافر ہو جانا وغیرہ مبنی ہے۔ کہ امام زفر رضی اللہ عنہ اور اُن کے ہم خیال فقہا کے نزدیک اگر تو یہ واقعات ایسے وقت میں پیش آئے کہ جب وقت کی پوری فرض نماز پڑھی جا سکتی ہو، تو ان تمام صورتوں میں نماز کی فرضیت کا حکم بھی ثابت ہوگا اور حکم میں تبدیلی (مقیم سے مسافر، مسافر سے مقیم) بھی واقع ہو سکے گی اور اگر اس سے کم وقت رہا تو نہ نماز فرض ہوگی اور نہ ہی حکم کی تبدیلی واقع ہوگی، جبکہ مختار قول کے مطابق ان تمام صورتوں میں نماز کی فرضیت بھی ثابت ہوگی اور حکم کی تبدیلی بھی عمل میں آسکے گی، خواہ محض تکبیر تحریمہ کی مقدار میں نماز کا وقت بچا ہو۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ:

> کسی نماز کے فرض ہونے کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس وقت میں نماز ادا کر سکتا ہو اور نہایت قلیل وقت میں فرض نماز کی ادائیگی ممکن نہیں، لہٰذا اس وقت میں اُس کا وجوب بھی ناممکن ہے۔ جبکہ ہمارا استدلال یہ ہے، جیسا کہ ہم نے اُوپر تفصیل کے ساتھ بیان کیا کہ نماز کا آخری وقت ہی عملاً ہر نماز کی فرضیت کے لیے متعین ہوتا ہے۔ اگر نماز کا اتنا وقت رہتا ہے کہ جس میں انسان پوری فرض نماز ادا کر سکتا ہو تو نمازی پر عملی طور پر نماز کو ادا کرتے ہوئے اس وقت کو ادائیگی نماز کے لیے متعین کرنا ضروری ہوگا اور اگر پوری نماز کے بجائے، نماز کے کچھ حصے کی ادائیگی کا وقت بچتا ہو تو عملی ادا کی صورت میں نماز کے کچھ حصے کی تعیین کرنا بھی ضروری ہوگا، کیونکہ ضرورۃً پورے وقت کا پوری نماز کے لیے متعین ہونا، وقت کے بعض اجزاء کا، نماز کے بعض اجزاء کے لیے متعین ہونا ہی ہے اور اس میں یعنی نماز کے کچھ وقت (جز) میں، نماز کے کچھ حصے (جز) کی تعیین میں ایک فائدہ بھی ہے اور وہ یہ کہ نماز کو ہم مختلف حصوں میں تقسیم نہیں کر سکتے، لہٰذا جب نماز کا کچھ حصہ (جز) واجب ہوا تو اگر اس کے بعد مکروہ وقت نہ ہو تو نماز کو متصل وقت میں ادا کرنا ضروری ہوگا اور اگر مکروہ وقت شروع ہو رہا ہو، تو

اس صورت میں اس نماز کو کسی دوسرے وقت میں مکمل ادا کرنا ضروری ہوگا، بنابریں اگر وقت محض اتنا رہا ہو کہ جس میں مشکل تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہو تو اس پر تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز کو شروع کرنا ضروری ہوگا اور چونکہ تکبیر تحریمہ کو نماز سے الگ نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا فجر کی نماز کے سوا باقی نمازوں میں ضروری ہوگا کہ اس نماز کو متصل وقت میں مکمل کیا جائے، جبکہ نماز فجر کسی اور وقت میں قضا کی جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ نماز کی فرضیت تدریجی طور پر منتقل ہوتی ہوتی آخری لمحات تک پہنچتی ہے جیسا کہ ہم اوپر تفصیل بیان کر آئے ہیں اور چونکہ اس نے پہلے اوقات میں نماز ادا نہیں کی، لہٰذا نماز کا آخری وقت اس کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جائے گا۔

بخلاف اس صورت کے کہ اگر کوئی کافر رمضان المبارک میں طلوع فجر کے بعد مسلمان ہوا ہو، تو اس پر اس دن کا روزہ فرض نہ ہوگا، کیونکہ وہاں پورا دن روزے کا موقع ادا (معیار) ہے اور وقت کا کچھ حصہ (جز) عبادت (روزے) کے ابتدائی حصے کی ادائیگی کی صلاحیت نہیں رکھتا، بلکہ اس کے بجائے وقت کا ابتدائی حصے کے لیے، دوسرا حصہ دوسرے حصے کے لیے اور تیسرا حصہ روزے کے تیسرے حصے کے لیے شرعی طور پر متعین ہے، لہٰذا روزے کے ابتدائی حصے کی ادائیگی، وقت کے دوسرے یا پانچویں حصے میں نہیں کی جاسکتی اور نہ ہی روزے کا پانچواں حصہ وقت کے پچھلے حصے میں ادا کیا جاسکتا ہے۔ بنابریں جب کسی سے عدم اہلیت کی بنا پر وقت کا ابتدائی حصہ فوت ہوگیا تو اس پر اس عبادت کا ابتدائی حصہ ہی واجب نہ ہوگا، کیونکہ یہاں وجوب کی صورت میں "غیر اہل" پر عبادت کا وجوب لازم آتا ہے، جو ناممکن ہے اور اگر کوئی شخص روزے کا ابتدائی حصہ گزرنے کے بعد دوسرے یا مثلاً دسویں حصے میں مسلمان ہوا، تو اب وہ روزے کا حصۂ (جز) اوّل اس وقت ادا نہیں کرسکتا کیونکہ وہ اس وقت وجوب کا اہل نہیں تھا، نیز اس لیے بھی کہ روزے کے ہر حصے کا وجوب اس کے مماثل وقت میں ہوتا ہے اور وہی وقت اس کی ادائیگی کا اصل مقام ہے، لہٰذا دن کا دوسرا حصہ روزے کے ابتدائی حصے کے لیے "محل" ثابت نہیں ہوسکتا تو چونکہ مذکورہ بالا صورت میں عبادت کا ابتدائی حصہ ہی واجب نہ تھا، لہٰذا اس پر روزے کا اختتامی حصہ بھی واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ روزے کو وجوب اور ادائیگی کے لحاظ سے حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف نماز کے کہ چونکہ یہاں وقت کا کوئی بھی حصہ نماز کے ابتدائی حصے کے وجوب کا موزوں مقام (محل) بن سکتا ہے اور چونکہ تکبیر تحریمہ نماز کا حصہ ہے، لہٰذا اس کا یہ حصہ وقت کے اس حصے میں بھی ادا کرنا ممکن ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نماز کا وقت، نماز کی ادائیگی کا "معیار" نہیں ہے تو ان دونوں میں یہ بنیادی فرق ہے، واللہ الموفق۔

اُوپر جو ہم نے حائضہ پر خون بند ہونے کی صورت میں وجوب نماز کا قول ذکر کیا ہے تو یہ اس صورت میں ہے کہ جب اس کے "ایام" مکمل دس دنوں کے بعد اختتام پذیر ہوں اور اگر اس کے "ایام" اس سے کم دنوں میں ختم ہوجائیں تو ایسی صورت میں حائضہ پر نماز اس وقت ضروری ہوگی کہ جب وہ ناپاکی سے پاک ہو اور نماز کے وقت میں اس کے غسل کرنے اور تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش موجود ہو، لیکن اگر اتنا وقت نہ بچا ہو کہ جس میں وہ غسل کرسکے یا غسل کرنے کے بعد تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو ایسی صورت میں اس پر وہ نماز فرض ہوگی اور نہ اس کی قضا ضروری ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ جب "حیض" دس سے کم دنوں میں ختم ہو تو محض خون بند ہوجانے سے خون کے انقطاع

کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس کے لیے لازمی ہے کہ وہ غسل کرے یا اس کے انقطاع پر ایک کامل نماز کا وقت گزر جائے، جو اس پر قضا بھی جائے گی اور اگر " حیض " مکمل دس دنوں کے بعد اختتام پذیر ہو، تو اس صورت میں محض خون کے بند ہونے سے حیض کے ختم ہونے کا فیصلہ کر لیا جاتا ہے؛ چنانچہ اس دوسری صورت میں اگر اُسے وقت کا تھوڑا سا حصہ بھی مل گیا تو اس پر نماز فرض ہو جائے گی، خواہ اس وقت میں اس کے غسل کرنے کی گنجائش ہو یا نہ ہو، اور اس کے لیے اس کی قضا لازم ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ " حیض " مقررہ وقت میں خون کے جاری ہونے کا نام ہے تو جب خون آنا بند ہو جائے تو مناسب تو یہ ہے کہ اسی وقت حیض کے بند ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے، کیونکہ جو چیز حقیقت میں ختم ہو جائے، تو حکم میں بھی اسے ختم ہی سمجھنا چاہیئے، لیکن حیض کے دس دن سے کم مدت میں ختم ہونے کی صورت میں اجماعِ صحابہ کرامؓ کی بنا پر " حیض " کے ختم ہو جانے کا اس وقت تک فیصلہ نہیں کیا جاتا، جب تک عورت باقاعدہ غسل نہ کر لے۔ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے اُنیس صحابہ کرامؓ نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ:

" جب تک عورت طلاق رجعی کی صورت میں تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے، خاوند اس سے رجوع کرنے کا حقدار رہتا ہے "

تو اس روایت کا مفہوم یہ ہے کہ محض خون کا بند ہو جانا اس کی طہارت کی دلیل نہیں، کیونکہ اکثر اوقات حیض رُک رُک کے بھی آتا ہے۔

اس صورت میں ثبوتِ حکم کے لیے یا وجوب نماز کی ایک اضافی شرط عورت کے غسل کا اضافہ کر دیا گیا۔ کیونکہ یہ شرط اس کی طہارت کے احکام میں شامل ہے۔ اس کے برعکس اگر حیض پورے دس دِنوں کے بعد ختم ہو تو وہاں غسل کے بغیر بھی حیض کا انقطاع درست ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک تو وہاں اجماع ہے اور دوسرے وہاں سابقہ دونوں قیاسات مذکورہ غیر موجود ہیں، مزید براں اس لیے بھی کہ یہ بات دلائل سے ثابت ہے کہ حیض کسی صورت میں دس دنوں سے متجاوز نہیں ہوتا۔ اس مسئلے کی پوری تفصیل " باب الحیض " میں بیان کی جا چکی ہے۔

اگر عورت کا حیض پورے دس دنوں کے بعد اختتام پذیر ہو تو آیا اس کا خاوند غسل سے پہلے اس کے ساتھ مباشرت کر سکتا ہے یا نہیں؟

ہمارے تین آئمہ کرامؒ اس کے جواز کے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ، تاوقتیکہ وہ غسل نہ کرے، اس کے عدم جواز کے قائل ہیں اور اگر " حیض " دس دن سے کم مدت میں ختم ہو تو بالاتفاق قبل از غسل اس قسم کے تعلق کی اجازت نہیں ہے۔ تاہم اگر عورت نے غسل نہ کیا اور حیض کے ختم ہونے پر ایک نماز کا وقت گزر گیا تو ہمارے نزدیک بغیر غسل کے خاوند کو مباشرت کی اجازت ہے، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ حسب سابق عدم جواز کے قائل ہیں۔ اس مسئلے کی تفصیل بھی (باب) الحیض میں بیان کی جا چکی ہے۔

(فصل سوم) مسافر کے مقیم ہونے کی شرائط اور اُسکے احکام

مسافر جب مقیم بن جائے تو اس کا سفر ختم ہو جاتا ہے اور اس کی اقامت (STAY) ثابت ہو جاتی ہے۔ البتہ اس کی اقامت کے اثبات کے لیے چار چیزیں ضروری ہیں:

① اقامت کی صریح نیت

پہلی شرط یہ ہے کہ مسافر صراحت سے اقامت (STAY) کی نیت کرے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ وہ کسی ایسے مقام پر، جو ٹھیرنے اور اقامت اختیار کرنے کے قابل ہو، کم از کم پندرہ دن قیام کرنے کی نیت کرے۔ بنا بریں اس شرط کی تکمیل کے لیے حسب ذیل چار باتیں ضروری ہوں گی۔

اولاً: اقامت (ٹھیرنے) کی نیت کرنا۔

ثانیاً: اقامت کی مدّت کی نیت کرنا۔

ثالثاً: اس مدت میں مقامِ اقامت کا ایک ہونا۔

رابعاً: اس جگہ کا ٹھیرنے کے قابل ہونا۔

اُب ان چاروں اشیا کی قدرے تفصیل بیان کی جاتی ہے:

اولاً: اقامت (ٹھیرنے) کی نیت کرنا

اقامت ٹھیرنے کی نیت کرنا ہمارے نزدیک بہت ضروری ہے چنانچہ اگر کوئی شخص کسی شہر میں داخل ہو اور قافلہ کے انتظار یا کسی اور ضرورت سے ایک مہینہ یا اس سے بھی زیادہ مدت ٹھیرا رہے، لیکن وہ ہر روز ارادہ کرتا ہو کہ آج نکل جاؤں گا، یا کل چلا جاؤں گا اور یوں وہ اقامت کی نیت کیے بغیر ایک ماہ یا اس سے بھی زیادہ عرصہ گزار دے تو وہ بدستور مسافر ہی رہے گا۔ امام شافعیؒ سے اس مسئلے میں دو اقوال مروی ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ:

"اگر وہ وہاں اس سے زیادہ عرصہ ٹھیرا۔ جتنا عرصہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک کے سفر میں مقامِ تبوک پر ٹھیرے تھے، تو وہ مقیم ہو جائیگا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام تبوک میں قیام فرمانے کی مدت انیس یا بیس دن ہے۔"

ان کے دوسرے قول کے مطابق:

"جب کوئی مسافر کسی ایک جگہ چار روز قیام کرے تو وہ مقیم بن جائے گا اور مسافر نہ رہے گا، لہٰذا اس کے لیے قصر کرنا جائز نہ ہوگا۔"

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے پہلے قول کی دلیل میں وہ فرماتے ہیں کہ:

"جب بھی کسی جگہ حقیقۃً قیام پایا جائیگا تو وہ مقیم بن جائیگا اور اس کے لیے نماز کو قصر کر کے پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اقامت اور سفر باہم متضاد (OPPOSITE) اشیا ہیں اور جب کسی شی کی کوئی ضد پائی جائے تو وہ شی از خود ختم ہو جاتی ہے مگر چونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں اُنیس دن قیام فرمایا اور قصر نماز ادا فرمائی تھی، لہٰذا اتنے ایام کے قیام کے متعلق نص (حدیث) کے مقابلے میں ہم نے (مذکورہ) قیاس کو چھوڑ دیا، البتہ اگر قیام اس سے زیادہ مدت رہے تو ہم قیاس پر عمل کریں گے۔"

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے قول کی بنیاد اس استدلال پر ہے جیسا کہ اُوپر بیان ہوا ہے کہ:

"قیاس کے مطابق سفر اور اقامت باہم متضاد اشیا ہیں۔ لہٰذا اگر اثنائے سفر میں تھوڑا قیام بھی پایا گیا تو سفر ختم ہو جائے گا اور اقامت شروع ہو جائے گی، کیونکہ اقامت ٹھہرنے کا اور سفر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کا نام ہے اور متضاد اشیا ایک دوسری کی موجودگی میں از خود معدوم ہو جاتی ہیں۔ البتہ بہت تھوڑے قیام کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ کیونکہ عموماً مسافر (PASSENGER) تھوڑا بہت قیام کرنے کے عادی ہوتے ہیں۔ بنا بریں تھوڑے قیام کو بوجہ ضرورت اس حکم سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، مگر زیادہ قیام میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اور چار دن کا قیام کثیر قیام کے زمرے میں آتا ہے، کیونکہ "کثیر" کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ جمع ہو اور "تین" کا عدد اگرچہ جمع کے زمرے میں تو آتا ہے، لیکن چونکہ وہ جمع کا سب سے کم درجہ ہے، لہٰذا وہ اس پہلو سے "قلت" کی حدِ قلت میں شامل ہے۔ یوں اُسے "مطلق کثرت" حاصل نہیں ہوتی، لیکن جب عدد چار کی حد کو پہنچا تو اب چونکہ اس میں ہر پہلو سے کثرت کا مفہوم پیدا ہو گیا ہے۔ اس لیے یہ عدد کثرت کے زمرے میں آتا ہے۔ بنا بریں اگر کوئی شخص کسی جگہ چار دن قیام پذیر رہا تو وہ مقیم بن جائے گا۔"

ہمارا استدلال اجماعِ صحابہؓ سے ہے کیونکہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کے متعلق مروی ہے کہ:

"وہ نیشاپور کے ایک نواحی قصبے میں دو ماہ تک قیام پذیر رہے اور اس دوران میں نماز کو بدستور قصر فرماتے رہے۔"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ:

"وہ آذربیجان میں پورا ایک مہینہ قیام پذیر رہے اور اس مدت میں بدستور دو رکعات ادا فرماتے رہے۔"

اسی طرح علقمہ تابعی رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ:

"وہ خوارزم میں پورے دو سال ٹھیرے رہے اور اس پورے عرصے میں نماز قصر ادا فرماتے رہے۔"

اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ صحابی سے روایت ہے کہ:

"انہوں نے فرمایا کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فتح مکہ میں شریک تھا۔ اس موقعہ پر آپ وہاں اٹھارہ راتوں تک قیام پذیر رہے۔ جب نماز کا وقت ہوتا تو آپ دوگانہ ادا فرماتے اور پھر اہلِ مکہ سے ارشاد فرماتے کہ تم لوگ اپنی نماز مکمل کرلو، ہم لوگ مسافر ہیں۔"

اور نص صریح اور اجماع کے مقابلے میں قیاس سے کام لینا باطل ہے۔

ثانیاً: مدّتِ اقامت جہاں تک کم ازکم مدّتِ اقامت کا تعلق ہے تو اس کی مقدار ہمارے نزدیک پندرہ یوم ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں کے نزدیک اس کی کم ازکم مقدار چار دن ہے۔ ان دونوں کا استدلال اُوپر بیان، ہو چکا ہے، نیز ایک روایت میں ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین کو مناسکِ حج ادا کرنے کے بعد مکّہ مکرمہ میں تین دن ٹھہرنے کی اجازت عطا فرمائی تھی"

اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ تین دن سے زیادہ کا قیام مسافر کو مقیم بنا دیتا ہے۔ جبکہ ہماری دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"جب تو کسی شہر میں حالتِ سفر میں داخل ہو اور وہاں داخل ہو کر تیرا ارادہ ہو کہ تو وہاں (کم ازکم) پندرہ روز قیام کرے گا، تو تو نماز کو پوری ادا کر اور اگر تجھے معلوم نہ ہو کہ تجھے کب وہاں سے روانہ ہونا ہے تو نماز کو قصر ادا کر"

اور چونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں محض عقل و قیاس سے ایسی بات نہیں کہی جاسکتی، اس لیے کہ اس کا تعلق "مقدار" سے ہے اور مقدار کے متعلق کوئی شخص بھی پورے وثوق کے ساتھ اپنی جانب سے کچھ نہیں کہہ سکتا، اس لیے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں حضرات نے جو کچھ فرمایا ہے وہ انہوں نے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہوگا: اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکّہ مکرمہ میں اپنے صحابہ کرامؓ کے ساتھ ذوالحجہ کی ۴ تاریخ کی صبح کو داخل ہوئے پھر آپ نے وہاں پانچویں، چھٹی اور ساتویں تاریخ تک قیام فرمایا۔ پھر آٹھویں تاریخ کی صبح کو، جو یوم الترویہ کہلاتا ہے، آپ منیٰ تشریف لے گئے۔ اس دوران میں آپؐ صحابہ کرامؓ کے ساتھ دو رکعات ہی ادا فرماتے رہے"

حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کے ساتھ مکّہ مکرمہ میں پورے چار روز قیام پذیر رہے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ چار دن قیام کی مدت مقرر کرنا درست نہیں ہے اور جو روایت اُنہوں نے پیش کی ہے۔ اس میں ایسا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا کہ جس سے قیام کی ادنیٰ مدّت کی تعیین ہوتی ہو، ممکن ہے کہ آپ نے یہ خیال فرمایا ہو کہ مکّہ میں تین دن ٹھہرنے سے ان کا مسئلہ حل ہو جائیگا، لہٰذا آپ نے تین دن کے قیام کی اجازت اس لیے مرحمت فرمائی تھی۔ مدّتِ اقامت کی تعیین کی بنا پر نہیں۔

ثالثاً: اِتحادِ مکان مسافر کے مقیم بننے کی تیسری شرط یہ ہے کہ وہ پندرہ دن ایک ہی جگہ قیام کرنے کی نیت کرے، تب وہ مقیم ہوگا، کیونکہ اقامت کا مفہوم ایک جگہ ٹکنا ہے، جبکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ آنا جانا اس کی ضد ہے اور آنے جانے کے لیے لازماً دو مقامات کی ضرورت ہو گی تو جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ:

"اگر مسافر نے دو مقامات پر پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کی تو اگر یہ دونوں جگہیں ایک ہی شہر یا ایک ہی گاؤں میں ہوں تو وہ مقیم بن جائیگا، کیونکہ یہ دونوں جگہیں ایک ہی شہر یا گاؤں میں واقع

ہونے کی بنا پر حکم میں ایک ہی خیال کی جائیں گی"۔

اسی بنا پر اگر وہ ان میں سے ایک جگہ سے دوسری جگہ سفر کرکے جاتا تو وہ نماز کو قصر نہ کرتا، لہٰذا جب یہ شرط یعنی ایک ہی جگہ میں مدت اقامت تک ٹھہرنے کا ارادہ پایا گیا تو وہ مقیم بن جائیگا اور اگر وہ دو جگہیں دو مختلف شہروں میں واقع ہوں، جیسے مثلاً مکہ مکرمہ اور منیٰ یا کوفہ اور حیرہ[1] میں یا دو ایسی بستیاں ہوں کہ ان میں سے ایک شہر اور دوسری دیہات میں سے ہو، تو اس صورت میں وہ مقیم نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں جگہیں حقیقت اور حکم دونوں کے لحاظ سے دو مختلف جگہیں ہیں؛ اسی بنا پر اگر وہ ان دو مقامات میں سے ایک مقام سے دوسرے مقام کا سفر کرتا تو وہ قصر کرتا، لہٰذا چونکہ ایک مقام پر پندرہ دن قیام کرنے کی شرط نہیں پائی گئی، اس لیے وہ مقیم نہ ہوگا اور اگر کسی نے یہ نیت کی کہ وہ ایک جگہ رات کو قیام کیا کرے گا اور دوسرے مقام پر دن گزارا کرے گا تو اگر وہ پہلے اس مقام میں داخل ہوا ہو، جہاں اس نے دن گزارنے ہیں تو اب وہ اس قیام کے دوران میں مسافر ہی رہے گا اور مقیم نہ ہو گا، لیکن اگر وہ پہلے اس مقام میں آگیا۔ جہاں اس نے راتوں کو قیام کرنا تھا، پھر وہاں سے روانہ ہوکر دوسری جگہ گیا تو اب وہ مقیم بن جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ انسان کے ٹھہرنے کی جگہ وہی ہے۔ جہاں وہ رات کو قیام کرتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی بازار کے دکاندار سے پوچھا جائے تو کہاں رہتا ہے تو وہ بتائے گا کہ وہ فلاں محلے میں رہائش پذیر ہے گو دن کو وہ ہمیشہ بازار ہی میں رہتا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب المناسک (مناسک حج) میں بیان کیا ہے کہ:

"اگر کوئی حاجی مکہ مکرمہ میں ذوالحجہ کے ابتدائی عشرے میں آئے اور پھر پندرہ دن قیام کرنے کی نیت کرے یا وہ ذوالحجہ سے پہلے ہی مکہ مکرمہ چلا آئے اور مکہ میں ۸ ذوالحجہ یعنی یوم الترویہ تک مقیم رہے لیکن اس کا یہ قیام پندرہ دنوں سے کم ہو تو ان دونوں صورتوں میں وہ مقیم نہ ہو گا، کیونکہ اُسے بہرحال یوم الترویہ ۸ ذوالحجہ کو عرفات کے لیے روانہ ہونا پڑے گا۔ لہٰذا اس کی پندرہ دنوں تک قیام کرنے کی نیت پوری نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا یہ درست نہ ہوگی۔ مشہور فقیہ عیسیٰ بن ابان[1] اسی مسئلے کی بنا پر محدث سے فقیہ بن گئے۔ وہ یوں کہ وہ حدیث پڑھنے میں مشغول تھے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں اپنے ایک دوست کے ساتھ ذوالحجہ کی ابتدائی تاریخوں میں مکہ مکرمہ آیا اور میں نے یہ پختہ ارادہ کر لیا کہ میں مکہ مکرمہ میں پورا ایک مہینہ قیام کروں گا، لہٰذا میں نے پوری نماز پڑھنا شروع کر دی۔ اس دوران میری ملاقات امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ایک شاگرد کے ساتھ ہوئی، اس نے مجھے کہا کہ تو نے غلطی کی ہے، کیونکہ تجھے مقررہ تاریخوں میں لازماً منیٰ اور عرفات میں جانا ہو گا۔ پھر جب میں عرفات وغیرہ سے واپس آگیا اور میں نے مکہ مکرمہ میں رہنا شروع کر دیا تو اچانک میرے دوست کو کوئی کام پڑ گیا اور اس نے مکہ مکرمہ سے روانگی کا ارادہ کر لیا، میں نے بھی اس کا ساتھ دینے کی نیت کر لی اور اس کے ساتھ ہی دوبارہ نماز کو قصر کرنا شروع کر دیا، تو اس پر مجھے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اسی شاگرد نے کہا کہ تو نے غلطی کی ہے کہ نماز قصر شروع

---

[1] متن میں دیئے گئے دونوں مقامات کے مابین فاصلہ چند کیلومیٹر سے زیادہ نہیں۔

کردی ہے کیونکہ تو مکہ مکرمہ میں مقیم تھا اور جب تک تو اس سے باہر نہیں نکلے گا، مسافر نہیں بنے گا اس پر میں نے عرض کیا کہ میں نے ایک ہی مسئلے میں دو جگہوں پر غلطی کی ہے، چنانچہ مجھے اپنی کم علمی کا احساس ہوگیا اور یوں میں امام محمدؒ کے حلقے میں داخل ہوگیا اور فقہ سیکھنے میں پوری طرح مشغول ہوگیا۔"

یہ واقعہ ہم نے اس لیے بیان کیا ہے، تاکہ "علم فقہ" کی قدر و قیمت کا کچھ اندازہ ہوسکے اور طالب علموں کے لئے تشویق علمی کا باعث بن سکے۔

رابعاً: اقامت کے لیے موزوں جگہ اس سلسلے کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اقامت کسی ایسی جگہ اختیار کی جائے، جو عادۃً ٹھہرنے اور قیام کرنے کے لیے موزوں ہو، مثلاً شہر، دیہات اور بستیاں وغیرہ۔ جبکہ جنگلات جزیرے[2] اور کشتی وغیرہ اقامت کے لیے موزوں جگہیں نہیں ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی شخص ان مقامات پر پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کرے گا تو وہ مقیم نہ بنے گا، یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے؛ جبکہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"عرب کے بدو، ایران کے کُرد اور ترکمان یعنی خانہ بدوش قبائل اگر کسی بستی کے قریب خیمہ زن ہو کر پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کرلیں تو وہ مقیم بن جائیں گے۔ اسی طرح اگر ان کے ہاں جاکر کوئی مسافر پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کرے تو جس طرح کسی گاؤں میں یہ نیت معتبر ہوتی ہے، اسی طرح یہاں پر بھی ہوگی اور مسافر اس نیت سے مقیم بن جائے گا۔"

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ ہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ:

"یہ خانہ بدوش لوگ مذکورہ بالا صورت میں بھی مقیم نہیں بنتے اور اگر کوئی مسافر ان کے ہاں پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کرے تو وہ بھی مقیم نہ ہوگا۔"

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہ دونوں اقوال العیون میں نقل کئے گئے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جنگل اور بیابان میں کوئی شخص مقیم نہیں بن سکتا۔ خواہ وہاں پر لوگوں نے خیمے اور قناتیں نصب کرکے اقامت اختیار کر رکھی ہو، جبکہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دونوں اقوال مروی ہیں۔

اسی طرح اگر امام (حکمران وقت) دار الحرب میں اپنے لاؤلشکر اور خیموں کے ساتھ داخل ہو اور وہاں جنگل میں خیمہ زن ہوکر پندرہ روزہ قیام کی نیت کرے تو اس میں بھی حسب بالا اختلاف ہے۔

ان میں سے (ہمارے خیال میں) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک زیادہ صحیح ہے کیونکہ ٹھہرنے کی جگہ تو ٹکنے

---

[1] عیسیٰ بن ابان حدیث و فقہ کے ایک ممتاز عالم اور امام محمدؒ کے اجل تلامذہ میں سے تھے، پہلے قاضی یحییٰ بن اکثم کی جگہ قاضی عسکر بنے اور پھر قاضی بصرہ بنا دیئے گئے۔ اُن کی وفات ۲۲۱ھ میں ہوئی۔ "کتاب الحج" ان کی ایک علمی یادگار ہے۔ (حدائق ص ۱۷۲)

[2] اس سے مراد ایسے جزیرے ہیں۔ جہاں انسانی آبادی نہ ہو۔

اور قرار پکڑنے کی جگہ ہوتی ہے۔ جبکہ جنگل تو ٹھہرنے کے لیے موزوں مقام ہے ہی نہیں۔ لہٰذا وہاں قیام کرنے کی نیت لغو ہو گی۔ اسی طرح اگر مسلمانوں نے دشمن کے کسی شہر کا محاصرہ کر لیا ہو اور انہوں نے وہاں پندرہ دنوں تک قیام پذیر رہنے کی نیت کر لی ہو تو ان کی یہ نیت بھی درست نہ ہو گی اور وہ بدستور قصر کرتے رہیں گے اور اسی طرح اگر انہوں نے کوئی شہر تو فتح کر لیا ہو۔ لیکن وہاں کے قلعے کا محاصرہ کر رکھا ہو تو اس صورت میں بھی ان کی اقامت کی نیت درست نہ ہو گی۔ البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"اگر مسلمانوں کا لشکر شہر سے باہر خیموں میں مقیم ہو تو اس صورت میں تو بیشک یہی حکم ہے کہ نیتِ اقامت درست نہ ہو گی، لیکن اگر وہ شہر کے اندر باقاعدہ مکانوں میں مقیم ہوں تو ان کی اقامت کی نیت کو درست تسلیم کیا جائے گا۔"

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا دونوں صورتوں میں مسلک یہ ہے کہ اگر تو مجموعی طور پر مسلمانوں کو غلبہ اور برتری حاصل ہو تو اقامت کی نیت درست ہو گی اور اگر غلبہ اور برتری دشمن کو حاصل ہو تو یہ نیت معتبر نہ ہو گی۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مجموعی طور پر مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہو تو دشمن کے اچانک حملہ کرنے اور ان کو نکال باہر کرنے سے انہیں تحفظ حاصل ہو گا۔ لہٰذا بظاہر ان کا وہاں پر قیام ان کی حسب منشا رہے گا، بنابریں وہاں اقامت کی نیت موزوں جگہ پر قیام کرنے کی بنا پر درست ہو گی اور معتبر سمجھی جائے گی؛ جبکہ امام ابو یوسف کا استدلال یہ ہے کہ مکانات ٹھہرنے اور قیام کرنے کے مقامات ہیں۔ لہٰذا وہاں اقامت اور ٹھہرنے کی نیت درست ہو گی، بخلاف صحرا کے۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

"ایک شخص نے ان سے سوال کیا کہ میں جنگی علاقے میں کافی عرصے تک ٹھہرتا ہوں، میرے لیے کیا حکم ہے؛ انہوں نے فرمایا کہ تم گھر واپس آنے تک بدستور دو رکعات ہی ادا کرتے رہو گے" علاوہ ازیں اقامت کی نیت کا مطلب ہے، وہاں ٹکنا اور قرار پکڑنا، لہٰذا یہ نیت وہیں درست ہو گی جو اقامت کے لیے موزوں جگہ ہو اور جنگی علاقہ مسلمان سپاہیوں اور مجاہدوں کے قیام کیلئے موزوں جگہ نہیں ہے، کیونکہ دشمن اپنی جنگی طاقت کے ذریعے کسی بھی گھڑی حملہ کر کے ان کے پاؤں اکھیڑ سکتا ہے اور جنگ تو ایک ڈول ہے؛ نیز چونکہ جنگ تو ایک خدعہ (جنگی چال STRATEGY) ہے۔ لہٰذا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خود مسلمانوں کو جنگی حکمت عملی کے تحت یہ علاقہ واگذار کرنا پڑ جائے۔ یوں یہ نیت موزوں مقام پر نہ ہونے کی بنا پر لغو ہو گی۔ مزید براں اس لیے بھی کہ دشمن کے علاقے میں قیام کا مقصد محض قلعہ فتح کرنا ہے نہ کہ وہاں قیام کرنا اور قلعہ کسی بھی گھڑی فتح ہو سکتا ہے، لہٰذا ان کی پندرہ روز تک قیام پذیر رہنے کی نیت ثابت نہ ہو گی؛ اس طرح امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کا جواب ہو چکا اور اگر اہل عدل (نیک لوگ) دار الاسلام (اسلامی مملکت) میں باغیوں سے

---

۱ مدرک باجماعت نماز میں ابتدائے نماز سے امام کے ساتھ شامل ہونے والے اور مسبوق بعد میں امام کے ساتھ آکر شامل ہونے والے مقتدی کو کہتے ہیں۔

بر سرپیکار ہوں اور وہ اس وقت شہر سے باہر ہوں یا انہوں نے ان کے کسی مقام کا محاصرہ کر رکھا ہو، اور وہ وہاں پندرہ دن قیام پذیر ہونے کی نیت کریں تو اس صورت میں بھی ان کے متعلق مذکورہ بالا حکم ہوگا۔

وہ بدّو، کُرد اور ترکمان جو بالوں یا اُون کے بنے ہوئے خیموں میں رہتے ہیں، انکی بابت متاخر فقہائے احناف کے مابین اختلاف ہے۔ بعض فقہا کا خیال ہے کہ وہ اقامت کی نیت کرنے کے باوجود کبھی بھی مقیم نہ ہوں گے، اس لیے کہ صحرا ٹھہرنے اور قیام کرنے کے لیے موزوں جگہ نہیں ہے۔ لیکن صحیح مسلک یہ ہے کہ انہیں اس صورت میں مقیم سمجھنا چاہیئے، کیونکہ وہ عادۃً شہروں اور بستیوں کے بجائے جنگلوں اور صحراؤں میں اقامت پذیر رہتے ہیں اور اُن کے لیے یہ صحرا وہی حیثیت رکھتے ہیں جو شہریوں کے لیے شہروں کی اور دیہاتیوں کے لیے دیہاتوں کی ہے۔ علاوہ ازیں انسان کی اقامت کی حالت اصلی اور سفر کی حالت عارضی اور وقتی ہوتی ہے، چنانچہ بنظر غائر دیکھا جائے تو یہ لوگ نیت کر کے سفر نہیں کرتے، بلکہ محض ایک چشمے سے دوسرے چشمے کی طرف اور ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ تک نقل مکانی کرتے ہیں اور اگر واقعی اپنے گھروں سے کوچ کریں اور کسی ایسی جگہ جانے کا ارادہ کریں کہ جس جگہ اور ان کے گھروں کے درمیان "مدتِ سفر" کا فاصلہ ہو تو تب وہ راستے میں واقعی مسافر ہوں گے۔

پھر جس طرح کوئی مسافر اگر نماز سے باہر اقامت کے لیے کسی موزوں جگہ میں پندرہ یا اس سے زیادہ دن قیام کی نیت کر کے مسافر سے مقیم بن جاتا ہے تو اس طرح اگر عین حالتِ نماز میں اس نے اپنی نیت تبدیل کر لی اور حسب بالا پندرہ روز ٹھہرنے کا ارادہ کر لیا تو اس کی نماز میں فوراً ہی تبدیلی واقع ہو جائے گی اور اسے دو رکعات کے بجائے پوری نماز ادا کرنا ہوگی، خواہ وہ نماز کے شروع میں مذکورہ نیت کرے یا وسط میں یا آخر میں، البتہ یہ ضروری ہے کہ اس گھڑی میں نماز کا وقت، خواہ تھوڑا ہی ہو، باقی ہو اور خواہ نمازی منفرد (اکیلا نماز پڑھنے والا) ہو، مسبوق یا مدرک[1] میں سے کسی ایک قسم کا مقتدی ہو، البتہ اگر مدرک کا وضو باطل ہو جائے یا وہ امام کے پیچھے سو جائے اور وہ وضو کر کے اس وقت آیا یا نیند سے بیدار ہوا، جب امام اپنی نماز مکمل کر چکا تھا اور اب وہ اپنی نماز مکمل کر رہا ہو اور اس دوران میں وہ قیام کی نیت کرے تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک اس کی فرض نماز میں کوئی تبدیلی نہ ہو گی۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ:

> اقامت کی نیت دراصل رُکنے اور ٹھہرنے کی نیت ہے، جو نماز کے منافی نہیں ہے، لہٰذا نماز میں اقامت کی نیت کرنا درست ہے؛ پھر چونکہ ابھی نماز کا وقت باقی ہے اور فرض نماز بھی جو کہ ابھی مکمل نہیں ہوئی، تبدیلی یا تغیر کا احتمال رکھتی ہے اور اس میں مغیّر (تبدیلی لانے والا عمل، یعنی اقامت کا ارادہ) پایا گیا ہے، لہٰذا اس میں تبدیلی واقع ہو جائے گی، لیکن اگر نماز کا وقت نکل جائے یا اس نے فرض نماز ادا کر لی ہو، تو اب اُس نماز میں چونکہ تبدیلی کا احتمال نہیں رہا، لہٰذا اب مُغیّر کی موجودگی اس پر اثر انداز نہیں ہو سکتی، اور مدرک اگر وضو باطل ہونے کے بعد وضو کرنے کے لیے گیا ہو یا اس کی آنکھ لگ گئی ہو اور وہ ان دونوں صورتوں

---

[1] وہ مقتدی جس کا وضو ٹوٹ جائے اور وہ وضو کے بعد آ کر امام کے ساتھ شامل ہو جائے تو اُسے لاحق کہتے ہیں۔

میں اس کے ملنے یا ہوشیار ہونے سے پہلے امام اپنی نماز مکمل کر چکا ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کو حکماً امام ہی کے پیچھے سمجھا جائے گا، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مدرک نہ تو قرأت کرتا ہے اور نہ ہی سہو ہو جانے کی صورت میں سجدۂ سہو کرتا ہے، بنا بریں جب امام نماز سے فارغ ہو گیا تو اب اس کی نماز کی فرضیت بھی اقتدا کی بنا پر مستحکم ہو گئی۔ لہٰذا اب اس کے حق میں کسی تبدیلی کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔ اسی طرح لاحق کی نماز کا بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف مسبوق کے اس لیے کہ ابھی اس کی نماز مکمل نہیں ہوئی اور اس میں تبدیلی کی گنجائش موجود ہے۔"

جب یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی مسافر نے ایک رکعت پڑھی ہو، پھر وہ اقامت کی نیت کرے تو اس کے فرض کی حالت بدل جائے گی۔ جیسا کہ اُوپر بیان کر آئے ہیں کہ فرض نماز جو وقت پر ادا کی جا رہی ہو تبدیلی کو قبول کرنے کی گنجائش رکھتی ہے۔

یہی حکم اُس صورت میں بھی ہے کہ اگر کسی مسافر نے ایک رکعت پڑھکر اقامت کی نیت کر لی ہو اور پھر نماز کا وقت جا رہا ہو کہ وہ اب نماز پوری ادا کرے گا تاہم اگر اس نے ایک رکعت ادا کی ہو کہ نماز کا وقت نکل جائے اور پھر وہ اقامت کی نیت کرے تو اب اس کی فرض نماز میں تبدیلی کی بالکل گنجائش نہ ہو گی اور اگر اس نے مثلاً ظہر کی نماز شروع کی اور قعدۂ اولیٰ میں بیٹھنے کے بعد تیسری رکعت میں اُٹھ کر اقامت کی نیت کی تو اگر اس نے نیت کرنے تک تیسری رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، تو اس کی فرض نماز میں تبدیلی ہو جائے گی۔ کیونکہ ابھی تک وہ فرض نماز سے فارغ نہیں ہوا۔ البتہ وہ قیام اور رکوع کا اعادہ کرے گا کیونکہ نیت کرنے سے پہلے تیسری رکعت کے یہ افعال محض نفل تھے، جبکہ اب اُسے چار فرض ادا کرنا ہیں، اور نفل نماز فرض نماز کے قائمقام نہیں بن سکتی، اسی طرح اب اُسے اس آخری دو رکعت کے حصے (شفعہ ثانیہ) میں اختیار ہو گا کہ چاہے وہ قیام میں قرأت کرے یا تسبیح پڑھے اور چاہے وہ خاموش کھڑا رہے، ظاہر روایت میں اسی طرح منقول ہے، البتہ اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو تو اب اس کی فرض نماز میں تبدیلی واقع نہ ہو گی، کیونکہ تیسری رکعت کا سجدہ کر کے اب وہ فرض نماز سے خارج ہو گیا ہے اور یوں اس کی فرض نماز کی صورت متعین ہو گئی، لہٰذا اب اس میں نیت کرنے سے تبدیلی واقع نہ ہو گی، تاہم اُسے مزید ایک رکعت ملا کر اپنی نماز کو مکمل چار رکعت کرنا ہو گا تاکہ دو رکعت فرض ہو جائیں اور دو رکعت نفل ہو جائیں، کیونکہ عبادت کے لیے نماز بتراء (ایک رکعت) جائز نہیں ہے اور اگر اس نے اُس رکعت کو باطل کر دیا تو اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑے گا کیونکہ اب اس کی نماز مکمل ہو چکی ہے اور ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک اس پر آخری دو رکعات کی قضا بھی لازم نہ ہو گی، تاہم امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اس کے مخالف ہیں، ان کا یہ موقف اُنکے اصولی موقف پر مبنی ہے؛ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب وہ دو رکعت کے بعد تشہد میں التحیات پڑھنے کی مقدار میں بیٹھا ہو اور اگر وہ اس قعدۂ اولیٰ میں نہیں بیٹھا اور تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا، اب اگر اس نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کی فرض نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے گی، جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر یہ دیکھنا چاہیئے کہ تیسری رکعت کے لیے اُٹھتے ہوئے اس کی کمر سیدھی ہو گئی ہے یا نہیں؟ اگر کمر سیدھی نہیں ہوئی تو وہ دوسرے قعدے میں بیٹھ سکتا ہے، لیکن اگر اس کی کمر سیدھی ہو گئی ہو تو پھر اُسے بیٹھنا نہیں چاہیئے، بلکہ اس طرح کھڑے ہو جانا چاہیئے، جس طرح مقیم تیسری رکعت سے چوتھی رکعت کے لیے کھڑا ہوتا ہے اور اب اسے آخری دو رکعات میں قرأت پڑھنے کے متعلق بھی اختیار ہے، چاہے وہ پہلی دو رکعت

میں قرأت کرے اور چاہے آخری شفع (دو رکعات) کو اس کے لیے مختص کرے۔

اسی طرح اگر وہ تیسری رکعت کے لیے اُٹھ گیا ہو، مگر ابھی اس نے تیسری رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، اور اس دوران میں اس نے اقامت کی نیت کر لی ہو تو تب بھی اس کی فرض نماز میں تبدیلی ہو جائے گی، تاہم جیسا کہ اُوپر بیان ہوا، اُسے تیسری رکعت کا قیام اور رکوع دہرانا ہو گا اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو، پھر اقامت کی نیت کی ہو، تو اَب اس کی نیت اس نماز کے متعلق مؤثر نہیں رہے گی، کیونکہ تیسری رکعت کا سجدہ کرتے ہی اس کی فرض نماز بالاجماع باطل ہو گئی اور اس کی نفل نماز شروع ہو گئی اور نفل نماز کا آغاز یا تو تکبیر تحریمہ سے ہوتا ہے یا پھر کوئی ایسا عمل کرنے سے جس سے پچھلی نماز مکمل ہوتی ہو اور چونکہ فرض نماز کی تکمیل تیسری رکعت کا سجدہ کرنے سے ہو گئی، اس لیے کہ کوئی نماز سجدہ کے بغیر نماز نہیں کہلاتی، لہٰذا جب اس نے نفل نماز شروع کر دی تو اَب وہ ضرورۃً فرض نماز سے خارج ہو گیا؛ تاہم امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی سابق تحریمہ[1] ہی باقی رہے گی اور اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ ایک اور رکعت پڑھ کر چار رکعت نفل پورے۔ کیونکہ نفلوں میں تین رکعتیں جائز نہیں ہوتیں اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی تحریمہ بھی باطل ہو جائے گی، کیونکہ جب اس کی فرض نماز باطل ہو گئی تو اس کے ساتھ ہی اس کے لیے کہی گئی تکبیر تحریمہ بھی باطل قرار پائے گی، لہٰذا اَب اس نماز کو نفل نہ بنایا جا سکے گا۔

اگر کسی مسافر نے ظہر کی دو رکعات پڑھیں اور اس کی دونوں یا ایک رکعت میں قرأت نہ کی اور وہ دوسری رکعت کے بعد التحیات پڑھنے کی مقدار میں قعدہ میں بیٹھا بھی ہو، بعد ازاں وہ تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہو تو اب اگر اس نے تیسری رکعت میں اقامت کی نیت کر لی تو امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز میں تبدیلی ہو جائے گی، اور وہ قرأت پہلی دو رکعات کی جگہ آخری رکعات میں قضا کر سکے گا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز بالکل باطل ہو جائے گی اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو، پھر اُس نے اقامت (ٹھہرنے) کی نیت کی ہو تو بالاجماع اس کی فرض نماز باطل ہو جائے گی اور اَب اسے امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اپنی دو رکعات کو نفل بنانے کے لیے مزید ایک رکعت پڑھنا ہو گی، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ تفصیل اُوپر گزر چکی ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ:

"مسافر کی نمازِ ظہر مقیم کی نمازِ فجر کی طرح ہے اور فجر کے متعلق یہ حکم مسلّمہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس کی دونوں رکعات میں یا کسی ایک رکعت میں قراءت نہ کرے، تو چونکہ سوائے از سرِ نو پڑھنے کے اَب اُس چھوڑے ہوئے فرض کی تلافی کرنا ممکن نہیں، لہٰذا اس کی فرض نماز باطل ہو جائے گی تو اسی طرح مسافر نماز ظہر کا بھی یہی حکم ہو گا، کیونکہ اَب اقامت کی نیت نماز میں واقع شدہ فساد کی اصلاح کرنے میں مؤثر نہیں ہو سکتی۔ جبکہ شیخین (امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسف) کا استدلال یہ ہے کہ فساد والا

---

[1] تحریمہ کا لفظ البدائع میں بکثرت استعمال ہوا ہے، اس سے مراد نماز کی حالت ہے یعنی ایسی حالت کہ جس میں عام افعال حرام ہوتے ہیں۔

عمل ابھی نماز میں مستحکم نہیں ہوا، کیونکہ نماز کا فاسد ہونا دونوں رکعات میں قرأت نہ کرنے کی بنا پر ہے جسے اس لیے ابھی مستحکم نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ عین ممکن ہے کہ وہ اقامت کی نیت کرلے جس سے اس کی نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے، جبکہ مقیم کے حق میں نماز فجر کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے، کیونکہ وہاں اس نوع کی تبدیلی کا قطعاً کوئی امکان نہیں ہے، لہٰذا اس نماز میں مفسد عمل پائے جانے کی بنا پر اس کا فاسد ہو جانا یقینی ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے تیسری رکعت کا سجدہ کرلیا ہو اور اُس نے پہلی دو رکعات میں قرأت بھی کی ہو اور وہ قعدۂ اولیٰ میں بھی تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھا ہو، مگر اس پر سجدۂ سہو ہو، پھر وہ سلام پھیر دے اور اقامت کی نیت کرلے تو امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوگی، مگر امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز دو رکعات کی جگہ چار رکعات میں بدل جائے گی اور وہ اپنی نماز کے اختتام پر سجدۂ سہو کرے گا۔ اس اختلاف کا ذکر "نوادرِ ابی سلیمان" میں ملتا ہے اور اگر اس نے ایک سجدۂ سہو کیا یا دونوں ہی سجدے کرلیے اور پھر اُس نے اقامت کی نیت کرلی تو وہ بالاتفاق چار رکعات ہی ادا کرے گا اور سہو کے ان دونوں سجدوں کا نماز کے اختتام پر اعادہ کرے گا اور یہی حکم اس صورت کا ہے کہ اگر وہ پہلی سلام پھیرنے سے قبل "اقامت" کی نیت کرلے۔

یہ اختلاف دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر مبنی ہے، وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی شخص پر سجدۂ سہو ہو تو وہ سلام پھیرنے سے نماز سے موقوف طور پر خارج ہوتا ہے، پھر وہ سلام کے بعد سجدۂ سہو کرلے اور اس کا سجدۂ سہو کی طرف رجوع کرنا درست بھی ہو تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ وہ اس سلام سے نماز سے خارج نہیں ہوا تھا اور اگر وہ سجدۂ سہو نہ کرے تو اس سے ظاہر ہوگا کہ وہ نماز سے باہر ہو چکا ہے۔ چنانچہ اگر وہ سجدۂ سہو کرنے سے قبل اور سلام پھیرنے کے بعد قہقہہ مار کر ہنس دے تو امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کا وضو باطل نہ ہوگا۔ جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ سلام سہو کی بنا پر نماز سے قطعاً خارج نہیں ہوتا، چنانچہ اگر وہ سجدۂ سہو سے قبل اور سلام کے بعد قہقہہ مار کر ہنس پڑے تو اس سے اس کا وضو جاتا رہے گا۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ:

> "شریعت نے اس شخص کی سلام کے عمل کو باطل قرار دیا ہے کہ جس پر ابھی سجدۂ سہو واجب ہو، کیونکہ سجدۂ سہو نماز کی تحریمہ میں ادا کیا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ نماز کے نقصان کی تلافی کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور نقصان کی تلافی اسی صورت میں ممکن ہو سکتی ہے کہ جب اس کو عین حالتِ نماز میں ادا کیا جائے۔ اسی بنا پر سجدۂ سہو کے بعد التحیات میں بیٹھنے کے بعد[1] اگر کوئی ایسا عمل سرزد ہو جائے جو نماز کے منافی ہو تو سجدۂ سہو ساقط ہو جاتا ہے اور سجدۂ سہو کے نماز میں ہونے کا تصور اُسی وقت ممکن ہے، جب اس سے قبل کہی جانے والی سلام کا عمل باطل قرار دیا جائے، لہٰذا اس حالت میں سلام کا وجود و عدم یکساں ہوگا تو جس طرح سلام اگر حقیقتہً نہ پھیری جائے تو نماز کے باقی رہنے پر سب کا اتفاق ہے تو اسی طرح

ف[1] یہاں بھی سہو کاتب ہے، قعد کو عقد لکھا گیا ہے۔

اگر سلام کو حکماً معدوم گمان کر لیا جائے، تو اس صورت میں بھی نماز برقرار رہے گی:

امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ دونوں کا موقف یہ ہے کہ " السلام " کا لفظ نماز کا محلّل (نماز کی حرمت کو ختم کرنے والا) ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے:

و تحلیلہا التسلیم۔ اور نماز کی حرمت کو ختم کرنے والی شئی (محلل) سلام ہے

اور تحلیل اس شئی کا نام ہے کہ جس سے تحلّل (حرمت سے خلاصی) حاصل ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ " السلام علیکم " براہِ راست لوگوں سے خطاب ہے۔ بنا بریں یہ ایک ایسی گفتگو ہے، جو نماز کے منافی ہے، البتہ شریعت نے نمازی کے لیے تلافی نقصان کے لیے اس کے اس عمل کو سجدۂ سہو کرنے کی صورت میں بوجہ ضرورت معطل قرار دیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی حالت میں جو کوتاہی ہوئی، اس کی تلافی فقط اسی صورت میں ممکن ہے۔ جب اس کی تلافی کرنے والا عمل بھی اسی نماز کے اندر شامل ہو۔ اسی لیے ہم نماز کی تحریمہ کو ضرورت کے تحت باوجود اس کے منافی عمل پائے جانے کے برقرار رکھتے ہیں، لہٰذا اگر تو وہ شخص سلام پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو ادا کرنے میں مصروف ہو گیا اور اس کا یہ عمل درست بھی ہو تو تب تو نماز کی تحریمہ کو باقی رکھنے کی ضرورت ثابت ہو جائے گی، جس کی بنا پر تحریمہ برقرار رہے گی اور اگر اس نے سجدۂ سہو نہ کیا تو اب اس کی ضرورت ثابت نہ ہوگی۔ لہٰذا سلام کے عمل کے ذریعے نماز ختم ہو جائے گی اور نماز کی تحریمہ باطل ہو جائے گی۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ چونکہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک نماز کی تحریمہ ابھی (یعنی سجدۂ سہو کے لیے سلام پھیرنے کے باوجود) باقی ہے اور اس وقت اقامت کی نیت پائی گئی ہے، لہٰذا اس کی فرض نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے گی۔ یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کسی نے سلام پھیرنے سے قبل نیتِ اقامت کر لی ہو یا سجدۂ سہو کے لیے لوٹنے کے بعد نیت کی ہو، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زیرِ نظر صورت میں اقامت کی نیت اس وقت پائی گئی ہے کہ جب نماز کی تحریمہ ختم ہو چکی تھی، کیونکہ " تحریمہ " کو اس کے منافی عمل (سلام) کے باوجود محض سجدۂ سہو کے لیے بوجہ ضرورت برقرار رہنے دیا جاتا ہے، حالانکہ یہاں اس کا سجدۂ سہو کے لئے لوٹنا درست نہیں تھا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کا لوٹنا درست ہوتا تو اس سے واضح ہوتا کہ اس کی تحریمہ ابھی باقی تھی تو اس سے واضح ہوا کہ اس کی فرض نماز دو سے تبدیل ہو کر چار ہو جائے گی اور پھر چونکہ یہ قعدہ " وسطِ نماز " میں واقع ہو گیا ہے، حالانکہ وسطِ نماز میں سجدۂ سہو ادا کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ سجدۂ سہو کا اصل مقام تو نماز کا اختتامی حصہ ہے اور یہاں نماز کی تحریمہ کو موقوف ٹھیرانے کا کوئی فائدہ نہیں، لہٰذا اس حالت میں نماز کی تحریمہ موقوف نہیں ہوگی بخلاف اس کے کہ:

" کوئی شخص اس کی اسی حالت میں اقتدا کرے اس کی یہ اقتدا بہر حال موقوف رہے گی۔ اگر تو اس نے سجدۂ سہو کر لیا تو واضح ہو جائے گا کہ اس کی اقتدا درست تھی اور اگر اس نے سجدۂ سہو نہ کیا تو واضح ہوگا کہ اس کی اقتدا باطل تھی۔ وجہ یہ ہے کہ وہاں پر سلام کے عمل کو موقوف رکھنے میں ایک فائدہ ہے۔ وہ یہ کہ نمازی کا سجدۂ سہو ادا کرنا درست قرار پائے۔ اسی صورت کے تحت نماز کے منافی عمل کو ساقط قرار دیا گیا ہے، مگر یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے۔"

بخلاف اس صورت کے کہ:

"اگر کسی نے سہو کے لئے دو سجدوں کی جگہ محض ایک سجدہ کیا اور پھر اس نے اقامت کی نیت کرلی یا اس نے دونوں سجدے کرلیے کہ اس صورت میں اس کی نیت درست ہوگی، گو اس کے نتیجے میں سہو کے یہ دونوں سجدے غیر معتبر ہوں گے، کیونکہ انہیں نماز کے وسط میں ادا کیا گیا ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ وہاں نمازی کا سجدۂ سہو ادا کرنا درست تھا، جس سے پتہ چلا کہ نماز کی تحریمہ ابھی باقی ہے۔ بنابریں اقامت کی نیت اس وقت پائی گئی ہے، جب کہ ابھی نماز کی تحریمہ باقی ہے، لہٰذا اس کی نماز تبدیل ہوکر چار رکعت ہوجائے گی اور جب فرض نماز تبدیل ہوکر چار ہوگئی تو واضح ہوا کہ سجدۂ سہو نماز کے وسط میں ادا کیا گیا ہے، لہٰذا ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن اس سے یہ ظاہر نہیں ہوگا کہ جب ان کو ادا کیا گیا تھا۔ وہ اسی وقت غیر معتبر تھے، بلکہ وہ اس کے بعد اسوقت غیر معتبر ہوئے ہیں، جب اس نے اقامت کی نیت کرلی تھی۔ جبکہ زیر بحث صورت میں معاملہ اس کے برعکس ہے اور کسی ایسے عمل میں جو ابتدا میں صحیح واقع ہوا ہو، پھر کسی اور قابل فسخ عمل کی وجہ سے غیر معتبر قرار پایا ہو اور ایسے عمل میں جو ابتدا سے ہی درست واقع نہ ہوا ہو، بڑا فرق ہے کیونکہ اول الذکر صورت میں جب عمل کیا گیا تھا، وہ اس وقت بالکل درست تھا، مگر بعد میں کسی قابل فسخ عمل کے باعث اُسے غیر معتبر ٹھیرایا گیا۔ جبکہ دوسری صورت میں سرے سے عمل ہی وقوع میں نہیں آتا۔"

ان دونوں کے مابین فرق کی مثال اس طرح بھی جاسکتی ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکان خریدا اور پھر اس میں اسے کوئی عیب نظر آگیا تو اس نے عدالتی فیصلے کے ذریعے اس مکان کو واپس کردیا اور اس طرح بیع کا یہ معاملہ منسوخ ہوگیا۔ لیکن اس سے اس شفع کرنے والے کا حق شفعہ ختم نہیں ہوتا، جو اس معاملۂ بیع کی بنا پر ثابت ہوا تھا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مکان کے بدلے میں معاوضے کے طور پر جو غلام دیا گیا تھا، وہ غلام نہیں، بلکہ آزاد شخص تھا، تو اس سے حق شفعہ بالکل ثابت نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں سرے سے ہی بیع وقوع میں نہیں آتی، لیکن اول الذکر یعنی بیع فسخ ہونے کی صورت میں یہ بات واضح نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

پھر ہمارے نزدیک مذکورہ بالا صورت میں نماز کے اختتام پر سہو کے دونوں سجدوں کا اعادہ کیا جائے گا، لیکن امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اس بارے میں ہمارا قول ہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ سجدۂ سہو کا حکم محض تلافی مافات کے لیے ہے اور اسی لیے یہ اسی وقت اپنے اس مقصد کو پورا کرتا ہے۔ جب اسے سلام کے بعد ادا کیا جائے، حتیٰ کہ سلام سے قبل ادا کیا جانے والا سجدۂ سہو بھی اپنا مقصد پورا نہیں کرسکتا تو وسط نماز میں کیا جانے والا سجدۂ سہو تو بدرجۂ اولیٰ یہ مقصد پورا نہ کرسکے گا لہٰذا اپنے مقصد اصلی کے پیش نظر مذکورہ صورت میں سجدۂ سہو کا اعادہ کیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ پہلی سلام سے قبل نیت کرے کہ اس موقع پر نیت کرنا درست ہوگا، وجہ یہ ہے کہ ابھی بالیقین نماز کی تحریمہ باقی ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے مذکورہ مسئلے کو یوں بھی بیان کیا ہے کہ:

"امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک سجدہ سہو کے لیے کہی جانے والی سلام کے ذریعہ نماز سے خارج ہونا موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے نمازی بالیقین نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔ توقف تو نماز کی تحریمہ کے دوبارہ لوٹ آنے میں ہے کہ اگر نمازی سجدۂ سہو کرنے کی طرف متوجہ ہوا تو تحریمہ نماز دوبارہ عود کر آئے گی اور اگر متوجہ نہ ہوا تو عود نہ کرے گی۔ مشائخ کا یہ انداز بیان تخریج مسائل کے نقطۂ نظر سے بہت عام فہم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ہمارا سابقہ بیان، کہ تحریمہ کا باقی رہنا یا اس کا ختم ہونا موقوف ہوتا ہے، زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ سلام سے پہلے اور سلام کے بعد میں نماز کی تحریمہ تو ایک ہی ہے اگر وہ باطل قرار پائے تو جب تک اس کا اعادہ نہ کیا جائے گا۔ وہ کیسے عود کر سکتی ہے۔ (واللہ اعلم)۔

۲ تابع کا مقیم ہونا

اس سلسلے کی دوسری شرط تابع ہونے کی حیثیت سے اقامت کا اثبات ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ اگر متبوع (آقا، حاکم، خاوند وغیرہ) مقیم ہو جائے تو اس کے تابع افراد بھی اپنے اصل کی نیت کی بنا پر مقیم بن جاتے ہیں جیسے غلام اپنے آقا، عورت اپنے خاوند اور لشکر اپنے سپہ سالار کی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے، وغیرہ ذالک۔

وجہ یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں متبوع (امیر، حاکم، آقا) کی اقامت کا حکم ان کے تابع افراد میں بھی ثابت ہو جاتا ہے اور ان صورتوں میں تابع افراد کی نیت کا علیحدہ اعتبار اس لیے نہیں کیا جا سکتا کہ اس سے تابع افراد کا خود مختار یا متبوع ہونا لازم آتا ہے، جو خلافِ حقیقت ہے اور جہاں تک مقروض کے قرض خواہ کے ساتھ سفر کرنے کا تعلق ہے تو جیسا کہ ہم اوپر "سفر" کی بحث میں بتفصیل بیان کر آئے ہیں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں، اگر تو مقروض صاحب حیثیت ہو تو اس صورت میں قرض خواہ کے بجائے اس کی اپنی نیت کا اعتبار ہوگا اور اُسے قرض خواہ کا تابع نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ کسی وقت بھی قرض ادا کر کے اپنے آپ کو اس کے قبضے سے چھڑا سکتا ہے اور اگر مقروض مفلس ہو تو اس صورت میں قرض خواہ کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ وہ مقروض ہونے کی بنا پر اس کے ہمراہ رہنے کا پابند ہے اور مفلس ہونے کی بنا پر وہ اس کا حق ادا کر کے اس سے علیحدہ ہونے کی طاقت بھی نہیں رکھتا۔ لہٰذا اس کی نیت بے فائدہ ہونے کی بنا پر لغو ہوگی۔

ان تمام صورتوں میں تابع اسی وقت اپنے متبوع (قائد) کی نیت کی بنا پر مسافر سے مقیم بنے گا اور اس کی نماز دو کی جگہ چار رکعت ہوگی کہ جس وقت اُسے اپنے متبوع کی نیت کے متعلق علم ہو اور اگر اُسے یہ علم نہ ہو تو اس صورت میں وہ بدستور مسافر ہی رہے گا۔ چنانچہ اگر کسی تابع نے اپنے متبوع کی نیت معلوم ہونے سے قبل کوئی نماز ادا کر لی تو اس کی نماز درست ہوگی اور اس پر اس نماز کا اعادہ واجب نہ ہوگا، اس سلسلے میں یہ جو ہمارے بعض مشائخ سے منقول ہے کہ اس پر اس نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہے تو یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے علم کے بغیر اس پر کوئی شئی لازم قرار دینا اس کے لیے تکلیف کا باعث بھی ہے اور اس کے لیے حرج کا ذریعہ بھی، چنانچہ اسی بنا پر کسی وکیل کو اس کو اطلاع دیے بغیر "وکالت" سے ہٹانا درست نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اسی اصول پر مسافر کا مقیم کی اقتدا میں آنے کا مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک جب کوئی مسافر مقیم کی اقتدا میں آ جاتا ہے تو اس سے اس کی فرض نماز تبدیل ہو کر چار رکعت بن جاتی ہے۔ جبکہ چند ایک علما اس کے مخالف بھی

ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے مسافر کی نماز تبدیل نہیں ہوتی۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

"اگر تو مسافر مقتدی کو مقیم امام کے ساتھ ایک رکعت یا اس سے زیادہ مل گئی تو اس صورت میں اس کی نماز تبدیل ہو جائے گی اور اگر اسے جماعت کے ساتھ ایک رکعت سے بھی کم نماز ملی، مثلاً آخری قعدہ یا آخری رکعت کے سجدے وغیرہ تو اس سے اس کی نماز تبدیل نہ ہوگی۔ اس ضمن میں علماء کی اکثریت کا قول ہی زیادہ صحیح ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جب مسافر نے کسی مقیم کی اقتداء کر لی تو وہ اس کا تابع ہو گیا"

کیونکہ فرمانِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے :

انما جعل الامام لیؤتم به فلا تختلفوا علیه۔ — امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے پس تم اس سے اختلاف نہ کرو۔

اور چونکہ نماز کو جب اس کے صحیح وقت میں ادا کیا جا رہا ہو تو اس میں کسی تبدیل کرنے والے عمل کی بنا پر تبدیلی کی گنجائش رہتی ہے، جیسے اگر کوئی شخص نماز کے وقت میں اقامت کی نیت کر لے تو اس سے اس کی فرض نماز تبدیل ہو کر دو سے چار رکعت بن جاتی ہے اور یہاں پر بھی تبدیلی کا ایک سبب موجود ہے اور وہ مقیم کی اتباع ہے لہٰذا اس کی فرض نماز بدل کر چار رکعت ہو جائے گی اور اس کی نماز تبدیل ہو کر اس کے امام جیسی ہو جائے گی، اسی لیے اس کا مقیم امام کی اقتدا کرنا بھی درست ہوتا ہے۔

لیکن اگر مسافر کسی مقیم امام کی اس وقت اقتدا کرے کہ جب نماز کا اصل وقت نکل گیا ہو (اور امام اس نماز کی قضا پڑھ رہا ہو) تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی۔ کیونکہ وقت گزرنے کے بعد نماز ادا کرنا، یہ نماز کو قضا کرنا ہے اور یہ قضا ادا کے قائم مقام ہوتی ہے اور چونکہ اصل نماز (ادا) کسی متغیّر کی عدم موجودگی کی بنا پر تبدیل نہیں ہوئی لہٰذا اُس کی قضا نماز بھی تبدیل نہ ہوگی، جیسا کہ اگر کوئی مسافر کسی نماز کا وقت گزرنے کے بعد اقامت کی نیت کرلے تو اس کی گزشتہ وقت کی نماز اس کی اس نیت سے تبدیل نہیں ہوتی اور جب وقت گزرنے کی صورت میں مقیم کی اقتداء کرنے کے باوجود، مسافر کی قضا نماز میں تبدیلی واقع نہ ہوگی تو اب صورت یہ ہوگی کہ مسافر پر فقط دو رکعتیں فرض ہوں گی (جب کہ مقیم امام چار رکعات ادا کرے گا) اور درمیانہ قعدہ مسافر کے حق میں فرض، لیکن مقیم امام کے حق میں نفل ہوگا تو اگر اس کی اقتداء کو درست قرار دیا جائے تو یہ قعدہ کی حد تک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرنا ہوگا اور جس طرح پوری نماز کے متعلق یہ حکم ہے کہ مفترض (فرض نماز والے) کی اقتداء نفل نماز والے کے پیچھے جائز نہیں ہوتی تو اس طرح نماز کے کسی ایک رکن میں بھی اس قسم کی اقتداء جائز نہ ہوگی اور جس قیاس کا امام مالکؒ نے ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں، کیونکہ نماز کو کئی حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا اگر کوئی تبدیلی لانے والا عنصر کسی

ایک جزو میں پایا جائے گا تو وہ پوری نماز میں تبدیلی کا موجب بن سکے گا اور اگر کسی مقیم نے دو رکعات، قرأت کے ساتھ ادا کیں، پھر وہ تیسری رکعت کے لیے اُٹھ کھڑا ہوا اور اس تیسری رکعت میں کوئی مسافر اس کی اقتداء میں اس وقت آیا، جب نماز کا وقت گزر چکا تھا تو اس صورت میں بھی اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ وقت نکلنے کے بعد مسافر کی دو رکعتیں مستحکم ہو جاتی ہیں اور اس کے لیے اپنی ان دونوں رکعات میں قرات کرنا فرض ہوتا ہے، جبکہ مقیم کے لیے فرض نماز کی آخری دو رکعات میں قرأت کرنا مستحب (نفل) ہے۔ لہٰذا اس صورت میں بھی قرأت کی حد تک مفترض (فرض پڑھنے والے) کا متنفل (نفل پڑھنے والے) کے پیچھے اقتدا کرنا لازم آئے گا اور اگر امام نے اپنی پہلی دو رکعات میں قرأت نہ کی ہو اور پھر حسب بالا طریقے پر کوئی مسافر آخری دو رکعات میں اس کی اقتداء میں آجائے تو اس کے متعلق دونوں روایتیں ہیں۔

جہاں تک مسافر امام کے پیچھے مقیم کی اقتدا کرنے کا تعلق ہے تو یہ اقتداء وقت کے اندر بھی درست ہے اور وقت گزرنے کے بعد بھی، کیونکہ مسافر کی نماز دونوں حالتوں (ادا و قضا) میں یکساں رہتی ہے اور درمیان والا قعدہ اس کے حق میں فرض ہے۔ لیکن مقیم کے حق میں نفل ہے اور چونکہ متنفل (نفل نماز والے) کا مفترض (فرض نماز والے) کے پیچھے نماز پڑھنا، بہر صورت جائز ہے، لہٰذا کسی ایک رکن کی حد تک بھی اس کی اجازت ہے، تو ان دونوں صورتوں میں یہی فرق ہے تو پھر جب مسافر امام دو رکعت کے بعد سلام پھیرے گا تو مقیم سلام نہیں پھیرے گا، کیونکہ ابھی اس کی نصف نماز باقی ہے اور اگر اس نے سلام پھیر دی تو اس سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور وہ اُٹھ کر اپنی چار رکعتیں مکمل کرے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ سے یہ فرمایا تھا:

"اے اہل مکہ تم اپنی نمازوں کو مکمل کر لو۔ کیونکہ ہم تو مسافر ہیں"

اور مسافر امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ سلام پھیرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں مقیم مقتدیوں سے یہی جملہ کہے کہ:

"تم لوگ اپنی نمازیں مکمل کر لو، ہم تو مسافر لوگ ہیں"

بعد ازاں جو مقیم مقتدی دو رکعتیں پڑھے گا تو اگر وہ مدرک (پوری نماز امام کے ساتھ ادا کرنے والا) ہے، تو اس پر بقیہ دو رکعات میں قرات کرنا ضروری نہیں۔ کیونکہ اس کے حق میں یہ دو رکعتیں آخری شفع (دو رکعتیں) ہیں؛ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ:

"الاصل" میں ایسی عبارت نقل کی گئی ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس صورت میں آخری دو رکعات میں مقتدی پر قرأت کرنا ضروری ہے"

کیونکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ:

"اگر اسے ان آخری دو رکعات میں سہو پیش آجائے تو اس پر سجدۂ سہو ادا کرنا ضروری ہے"

لہٰذا اس پر قرأت بھی ضروری ہوگی؛ جبکہ (ہمارے خیال میں) اس عبارت سے تو اس کے برعکس حکم ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ انہوں نے سجدۂ سہو کے متعلق اسے منفرد گمان کیا ہے، لہٰذا وہ قرأت کے حق میں بھی منفرد کی طرح ہوگا اور

منفرد آخری دو رکعات میں قرأت نہیں کرتا۔

مسافر امام کی نماز مکمل ہونے کے بعد مقیم مقتدی اپنی بقیہ نماز اکیلے اکیلے پڑھیں گے، لیکن اگر انہوں نے اپنے میں سے کسی ایک کی اقتداء شروع کر دی تو امام کی نماز تو درست، لیکن مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس وقت اقتداء شروع کی ہے، جب ان پر اکیلے اکیلے نماز پڑھنا لازم تھا اور اگر کوئی مقیم اپنی بقیہ نماز پوری کرنے کے لیے تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا۔ پھر امام نے سلام پھیرنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی۔ اب یہ دیکھا جائے گا کہ مقیم مقتدی نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہے یا نہیں، اگر اس نے ابھی تیسری رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو اب وہ اپنی علیحدہ نماز پڑھنا چھوڑ دے اور دوبارہ اپنے امام کی اِقتدا کر لے اور اگر اس نے اپنی علیحدہ نماز پڑھنا جاری رکھی اور تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا تو اس کی یہ نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ امام کی نیت میں تبدیلی کرتے ہی مقتدی پر لازم ہو گیا تھا کہ وہ اپنے امام کی چاروں رکعات میں اقتدا کرے اور چونکہ مقتدی جب تک تیسری رکعت کا سجدہ نہیں کرتا۔ اس وقت تک وہ اپنے امام کی اتباع سے خارج نہیں ہوتا، لہٰذا اس کا علیحدہ ادا کیا ہوا قیام یا رکوع محض نفل ہو گا اور یہ نفل فرض کے قائم مقام نہیں بن سکتا اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا، پھر امام نے اقامت کی نیت کی، تو اب مقتدی اپنی نماز مکمل کرے گا اور وہ امام کی اقتداء نہیں کرے گا اور اگر اس نے علیحدہ نماز پڑھنا چھوڑ کر امام کی اقتدا کر لی تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسے وقت امام کی اقتداء کی ہے، جب اس پر علیحدہ نماز پڑھنا لازم تھا (واللہ اعلم)۔

اسی طرح اگر کسی مسافر نے مقیم امام کے پیچھے نماز کے اصل وقت میں اقتداء کی، لیکن نماز مکمل کرنے سے پہلے نماز کا اصل وقت جاتا رہا تو اس صورت میں بھی نہ تو اس کی نماز باطل ہو گی اور نہ ہی اس کی اقتدا پر کوئی اثر پڑے گا، کیونکہ مسافر مقتدی کے لیے نماز کا وقت گزرنے کے بعد اقتدا کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اس کے لیے اتمام کی کوئی ممانعت نہیں تو جب اس کی اقتدا درست ہو گئی تو اب وہ مقیم امام کا تابع ہو گیا اور اب اس کا حکم دوسرے مقیم مقتدیوں جیسا ہی ہو گا۔ جبکہ مسافر کے لیے دو رکعات اس وقت مستحکم ہوتی ہیں، جب نماز کا پورا وقت نکل جائے اور اب تو وہ اس کی اتباع کی بنا پر مقیم بن چکا ہے اور مقیم کے حق میں وقت نکل جانے سے بھی نماز دو رکعتیں نہیں ہوتی، جیسے اگر مسافر بذاتِ خود اقامت کی نیت کرے تو تب بھی اس کی نماز تبدیل ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر وہ مقیم امام کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے سو گیا، پھر جب وہ بیدار ہوا تو نماز کا وقت گزر چکا تھا تو اس صورت میں بھی وہ چار رکعتیں ہی پوری ادا کرے گا کیونکہ اگر کوئی مدرک (ابتدا سے اقتداء کرنے والا مقتدی) نماز میں سو جائے تو وہ بیدار ہو کر اپنی فوت شدہ نماز ہی پڑھنے کا پابند ہوتا ہے، گویا کہ وہ امام ہی کے پیچھے ہے اور چونکہ اتباع کی بنا پر اس کی نماز چار رکعات میں تبدیل ہو چکی ہے اور اتباع کا یہ حکم وقت گزرنے کے باوجود بھی باقی ہے، جیسا کہ اُوپر بیان ہوا وہ ابھی بھی مقیم امام کا مقتدی ہے۔

لیکن اگر اس نے وقت نکلنے سے قبل یا اس کے بعد مذکورہ بالا صورت میں نماز کے دوران میں کسی سے کوئی بات چیت کر لی تو وہ ہمارے نزدیک محض دو رکعات ہی قضا کرے گا۔ یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو جیسا کہ اُوپر بیان ہو چکا ہے، اس سے اختلاف ہے۔

اگر کسی مسافر امام نے مقیم اور مسافر لوگوں کو نماز پڑھانا شروع کی، پھر اُسے دورانِ نماز حدث لاحق ہوگیا اور اس نے اپنی جگہ کسی مقیم کو امامت کے لیے کھڑا کر دیا تو اس کی جانشینی درست ہوگی اور ہمارے تین ائمہ کے نزدیک اس تبدیلی سے مسافر مقتدیوں کی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس تبدیلی سے ان کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعت ہو جائے گی۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ :

"وہ (مسافر) مقیم امام کے مقتدی بن چکے ہیں اور ان کی نماز صحت اور فساد دونوں صورتوں میں اسی امام کی نماز کے ساتھ متعلق ہوگئی ہے اور مسافر جب بھی کسی مقتدی امام کی اقتداء اختیار کرتا ہے، تو اس کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعت بن جاتی ہے تو جس طرح اگر ابتداءً مسافر مقیم امام کی اقتدا کرے تو اس کے لیے یہ حکم ثابت ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ثابت ہوگا"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر مسافر کی نماز تبدیل نہیں ہوگی تو اس کے لیے مقیم امام کی اقتدا کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں قعدہ اُولیٰ مسافر کے حق میں فرض اور مقیم کے حق میں نفل ہوگا، اور چونکہ اس صورت میں قعدہ کی حد تک متنفّل (نفل پڑھنے والے) کے پیچھے مفترض (فرض نماز والے) کا اقتداء کرنا لازم آتا ہے لہٰذا اقتدا درست نہ ہوگی، چنانچہ اسی بنا پر نماز کا وقت گزرنے کے بعد مسافر کے لیے مقیم امام کی اقتداء کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ زیر بحث صورت میں مقیم محض ضرورت کے تحت مسافر امام کا جانشین ہوا ہے، کیونکہ (وضو خطا ہو جانے کے باعث) مسافر بذاتِ خود نماز مکمل نہیں کرا سکتا، لہٰذا وہ تعداد رکعات کے معاملے میں اپنے پیش رَو کا قائمقام ہوگا۔ کیونکہ کسی کا جانشین اسی کا کام ہی انجام دیتا ہے، گویا کہ وہ وہی ہے، تو چونکہ یہ تمام لوگ معنوی طور پر مسافر امام ہی کے مقتدی ہوں گے، لہٰذا اُن کی نماز بھی دو سے چار رکعات میں تبدیل نہ ہوگی اور چونکہ وہ اپنے اصل کا قائم مقام ہے اور اسی کی نماز کی تکمیل کر رہا ہے، لہٰذا قعدۂ اولیٰ اس پر بھی اصل امام کی طرح فرض ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی مسافر کسی امام کا جانشین بنے اور پھر آگے کھڑے ہو کر اقامت کی نیت کرے، تو جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں، یہاں بھی مسافروں کی نماز میں تبدیلی واقع نہ ہوگی، پھر جب اصولاً مقیم کے لیے مسافر امام کا قائمقام بننا جائز ٹھیرا تو اُسے چاہیئے کہ دو رکعتیں پڑھا کر امام کی نماز کو مکمل کرے۔ پھر تشہد پڑھنے کی مقدار میں قعدۂ اولیٰ میں بیٹھے لیکن سلام نہ پھیرے۔ اس لیے کہ وہ مقیم ہے اور ابھی اس نے مزید نصف نماز ادا کرنا ہے اور اگر اس نے سلام پھیر دی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لہٰذا اب وہ اپنی جگہ کسی مسافر شخص کو کھڑا کرے گا جو مسافر مقتدیوں کو سلام پھر لے۔ بعد ازاں وہ امام اور دیگر مقیم مقتدی کھڑے ہو کر اکیلے اکیلے اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کریں، کیونکہ باقی نماز پڑھنے میں وہ " لاحق " کی مانند ہیں اور اگر انہوں نے اپنے میں سے کسی ایک شخص کی اقتداء شروع کر دی تو اُن کے امام کی نماز مکمل ہو جائے گی کیونکہ وہ فی نفسہٖ منفرد ہے، لیکن اس کی اقتدا کرنے والوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس حالت میں انہوں نے اکیلے اکیلے نماز پڑھنے کے فرض کو چھوڑ دیا ہے۔

اگر کسی مسافر نے مسافروں کو نماز کے اصلی وقت میں ایک رکعت پڑھائی۔ پھر اُس نے اقامت کی نیت کرلی تو اُس صورت میں وہ چار رکعات ہی پڑھائے گا۔ کیونکہ یہاں یہ امام اصل ہے اور اس کی نماز کسی متغیّر

(تبدیلی پیدا کرنے والے عمل) یعنی اقامت کی نیت پائے جانے کی وجہ سے تبدیل ہو گئی ہے، لہٰذا تابع ہونے کی بنا پر اس کے مقتدیوں کی نماز میں بھی تبدیلی ہو جائے گی۔ بخلاف مذکورہ بالا صورت کے، کیونکہ وہاں امام اپنے "پیش رو" کا محض قائم مقام ہے اور جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں، اسی کی نماز کو مکمل کرنے والا ہے، لہٰذا وہاں تبدیلی نہ ہوگی۔

اگر کسی مسافر نے مقیم اور مسافر دونوں طرح کے لوگوں کو دو رکعات پڑھائیں، پھر جب وہ تشہد کے لیے بیٹھا تو سلام پھیرنے سے قبل مسافر نمازیوں میں سے کسی نے کوئی بات کر لی یا وہ اُٹھ کر کھڑا ہو کر ایک طرف کو چل دیا اور اُس کے بعد مسافر امام نے اقامت کی نیت کر لی تو اس صورت میں اس کی اور اس کے ان مسافر مقتدیوں کی نماز، جنہوں نے کوئی بات چیت نہیں کی۔ تبدیل ہو کر چار رکعات بن جائے گی، کیونکہ مغیّر (تبدیلی پیدا کرنے والا عمل) صحیح مقام پر پایا گیا ہے اور جنہوں نے کوئی بات چیت کر لی ہو، اُن کی نماز مکمل ہو جائے گی، کیونکہ انہوں نے ایسے وقت میں بات چیت کی ہے کہ اگر اُس وقت اُن کا امام بات چیت کر لیتا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوتی۔ اسی طرح جب مقتدی نے بھی اسی وقت بات چیت کی ہے تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا۔[1]

اگر مقتدی نے امام کی نیت میں تبدیلی ہو جانے کے بعد بات چیت کی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ امام کی اتباع میں اَب اس کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعات ہو چکی تھی۔ بنابریں اس کے قعدۂ اولیٰ کے اختتام پر گفتگو کرنے سے اس کا نماز کے درمیان میں گفتگو کرنا لازم آتا ہے۔ اس لیے اس کی نماز کا فاسد ہونا ضروری ٹھیرا، لیکن اس پر اعادے کی صورت میں ہمارے نزدیک فقط مسافر کی نماز یعنی دو رکعات ہی پڑھنا لازم ہوگا، وجہ یہ ہے کہ وہ مقیم محض مقیم امام کی اتباع کی بنا پر قرار پایا تھا، جبکہ نماز ٹوٹنے سے اتباع ختم ہو گئی، لہٰذا اس کے حق میں دوبارہ مسافر کی نماز ادا کرنے کا حکم عود کر آئے گا۔

③ وطن میں داخل ہونا

مسافر کی حالت سفر کے ختم ہونے کا تیسرا سبب اس کا اپنے وطن میں داخل ہو جانا بھی ہے۔ جب بھی کوئی مسافر اپنے وطن میں داخل ہو جائے تو وہ مقیم بن جاتا ہے، خواہ وہ اپنے وطن میں اقامت کے لیے داخل ہوا ہو یا کچھ سامان وغیرہ لینے کے لیے اور یا اپنی کسی اور ضرورت کے لیے اور وہ اس کے بعد پھر وہاں سے نکلنا چاہتا ہو، اس لیے روایت ہے کہ:

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوات کے لیے مسافر بن کر نکلا کرتے تھے۔ پھر آپؐ مدینہ منوّرہ لوٹ آتے اور دوبارہ اقامت کی نئے سرے سے نیت نہ فرماتے تھے۔"

---

[1] یہاں نماز کی تکمیل اور عدم فساد کا ذکر فرائض کے اعتبار سے ہے، جہاں تک واجبات کا تعلق ہے تو یہ نماز مکمل نہیں کہی جاسکتی، کیونکہ اس کی تکمیل السلام علیکم کہنے پر موقوف ہوتی ہے، لہٰذا یہاں اعادے کا حکم بہرحال برقرار رہے گا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مسافر کا شہر اس کی اقامت کے لیے پہلے سے متعین ہے، لہٰذا نیت اور ارادے کے ذریعے اس کے تعین کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر کوئی مسافر ابھی اپنے شہر کے قریب پہنچا ہو کہ نماز کا وقت ہو جائے تو جب تک وہ پوری طرح اپنے شہر میں داخل نہ ہوگا۔ اس وقت تک وہ مسافر ہی رہے گا۔ اسی لیے کہ مروی ہے کہ:

"حضرت علی رضی اللہ عنہ جب بصرے سے کوفہ تشریف لائے تو انہوں نے کوفہ کے نزدیک پہنچ کر بھی سفر کی نماز ادا فرمائی، حالانکہ وہاں سے کوفہ کے مکانات سامنے دکھائی دے رہے تھے۔"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے مسافر سے فرمایا:

"تو اس وقت تک دو رکعتیں ادا کرتا رہ، جب تک کہ اپنے گھر میں داخل نہیں ہو جاتا۔"

علاوہ ازیں شہر سے خارج یہ وہ جگہ ہے کہ اگر کوئی شخص سفر کی نیت سے سفر کرتا تو یہاں پہنچ کر مسافر بن جاتا، لہٰذا واپسی کے سفر میں بھی اس کا مسافر رہنا زیادہ قرین صواب ہے۔

العیون میں مذکور ہے کہ:

"اگر چھوٹا بچہ اور کافر سفر کے لیے روانہ ہوں اور جب منزل تک انہیں پہنچنے میں "مدت سفر" سے بھی کم فاصلہ رہ گیا تو کافر مسلمان اور بچہ بالغ ہو گیا تو اس صورت میں نومسلم تو دو رکعات ادا کرے گا، لیکن بچہ پوری نماز پڑھے گا؛ دونوں میں فرق یہ ہے کہ کافر کی جانب سے سفر کا ارادہ کرنا بالکل صحیح ہے، لیکن چونکہ وہ اپنے کفر کی وجہ سے نماز ادا نہیں کرتا، لہٰذا اس کے قصد و ارادے کا اعتبار نہیں کیا جاتا، لیکن اگر وہ مسلمان ہو جائے تو یہ رکاوٹ دور ہو جائے گی، جبکہ بچے کی عدم بلوغت کے باعث اس کا ارادۂ سفر ہی سرے سے درست نہیں، اور چونکہ جب وہ بلوغ کی اس حد تک پہنچا ہے تو اب منزل تک پہنچنے میں مدت سفر سے کم کا فاصلہ رہ گیا ہے، لہٰذا وہ ابتداءً مسافر نہیں ہوگا۔"

اور نوادر الصلوٰۃ میں مذکور ہے کہ:

"اگر کوئی شخص سفر سے واپس آتے ہوئے اپنے شہر کے قریب پہنچے اور اندر داخل ہونے سے پہلے نماز شروع کر لے۔ پھر دوران نماز اس کا وضو ساقط ہو جائے، مگر اُسے پانی نہ ملے اور وہ وضو کے ارادے سے پانی کی تلاش میں اپنے شہر میں داخل ہو جائے تو خواہ یہ شخص منفرد ہو یا امام، وہ جیسے ہی اپنے شہر کے مکانات تک پہنچے گا، مقیم بن جائے گا، لیکن اگر وہ شخص مدرک (پوری نماز ساتھ ادا کرنے والا) ہو تو پھر اگر امام اس وقت تک اپنی نماز سے فارغ نہ ہوا ہو تو وہ مقیم ہونے کے باوجود دو رکعات ہی ادا کرے گا، گویا کہ وہ امام کے پیچھے ہے اور لاحق اگر امام کی فراغت سے قبل اقامت کی نیت کر لے تو وہ مقیم بن جاتا ہے، لہٰذا شہر میں داخل ہونے کی صورت میں تو وہ بدرجۂ اولیٰ مقیم ہو جائے گا اور اگر وہ جب شہر کے مکانات کے قریب پہنچا تو امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا، تو اب اس کی اقامت کی نیت

لے یہاں سہو کاتب سے مغیّر کو معیّر لکھا گیا ہے۔

درست نہ ہوگی اور وہ ہمارے تین ائمہ کرامؒ کے نزدیک بدستور دوٌ رکعات ہی ادا کرے گا، البتہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ جیسے ہی شہر کے مکانات میں داخل ہوا تو مقیم بن جائیگا، جیسے ان کے نزدیک اس وقت اقامت کی نیت کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔"

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے کہ چونکہ اس موقع پر مغیرؔ (تبدیلی پیدا کرنے والا عمل) وقت کے اندر اس طریقے سے پایا گیا ہے کہ موقع محل اس تبدیلی کو قبول کرنے والا ہے، لہٰذا نماز تبدیل ہو کر دو کی چار رکعات ہو جائے گی۔

علاوہ اس لیے بھی کہ اگر اس کو امام کے مقتدیوں پر قیاس کیا جائے تو تب بھی نماز تبدیل ہو جاتی ہے اور اگر اس کو مسبوق پر قیاس کیا جائے، تب بھی نماز تبدیل ہو جاتی ہے۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ لاحق منفرد نہیں ہوتا، چنانچہ اس پر نہ قرأت کرنا ضروری ہے اور نہ ہی اس پر سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، اس کے بجائے وہ اپنی نماز ویسے ہی مکمل کرتا ہے، جیسے گویا وہ امام ہی کے پیچھے ہو کیونکہ اس نے خود پر نماز امام کے ساتھ ادا کرنا لازم کیا تھا اور چونکہ امام کی فراغت سے اس کے ساتھ نماز پڑھنا چھوٹ گیا، لہٰذا اس پر قضا لازم ہوگی اور قضا میں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ قضا تو اصل نماز کے قائم مقام ہوتی ہے اور یہاں اصل نماز امام کی ہے اور چونکہ یہ اصل نماز مکمل ہونے کی وجہ سے تغیرؔ و تبدل سے محفوظ ہو گئی ہے۔ لہٰذا اَب وہ مقیم تو ہے، لیکن اس پر مقررہ شرعی فریضہ مسافر والا ہی رہے گا، کیونکہ اگر یہاں قائم مقام کی نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے تو یہ تبدیلی اصل کی نماز میں بھی لازم آتی ہے۔ جو قطعاً غلط ہے۔ بخلاف اس شخص کے جو امام کے پیچھے ہو، کیونکہ اس نے امام کے ساتھ پوری نماز ادا کی ہے تو اس کی نماز بر وقت ادا ہونے کی بنا پر قضا نہ ہوگی، لہٰذا کوئی مغیرؔ پائے جانے سے اس کی نماز تبدیل ہو جائے گی اور بخلاف مسبوق کے کیونکہ وہ اپنی سابقہ چھوڑی ہوئی نماز کو ادا کر رہا ہے۔ اس لیے کہ اس نے امام کے ساتھ پوری نماز ادا کرنے کا التزام نہیں کیا تھا اور پھر چونکہ ابھی وقت بھی باقی ہے، لہٰذا اس کی فرض نماز تبدیل ہو جائے گی۔

پھر یہاں یہ بھی ذہن نشین رہے کہ مقیم ہونے کی بنا پر تبدیلی اس وقت ہوتی ہے جب وہ نماز کے اصلی وقت میں شہر میں داخل ہو جائے اور اگر وہ نماز کا اصلی وقت گزرنے کے بعد شہر میں داخل ہوا ہو تو تب اس کی فرض نماز قطعاً تبدیل نہ ہوگی، کیونکہ وقت گزرنے کے باعث اَب اس پر دوٌ رکعت نماز پڑھنا مقرر ہو گیا ہے۔ لہٰذا اَب شہر میں داخلے سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ جیسا کہ وقت گزرنے کے بعد اگر وہ صریح الفاظ میں اس موقع پر اقامت نیت کرے یا بطریق تبعیت اس کی نیت میں تبدیلی واقع ہو جائے تو تب بھی نماز میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

وطنوں کی اقسام

پھر یاد رہے کہ وطن کی تین اقسام ہیں:

① وطن اصلی: یہ انسان کا وہ وطن ہے، جہاں انسان کا پیدائشی شہر ہو یا پھر انسان نے وہاں پر گھر بنا لیا ہو

یا پھر اپنی بیوی اور بچوں کے ساتھ وہاں سکونت اختیار کر لی ہو اور وہ وہاں سے کوچ کرنے کا کوئی ارادہ نہ رکھتا ہو، بلکہ مستقل طور پر رہنے کا متمنی ہو۔

(۲) وطنِ اقامت : وطنِ اقامت سے مراد وہ جگہ ہے، جہاں انسان پندرہ دن یا اس سے زیادہ دنوں تک سکونت اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ بشرطیکہ یہ جگہ رہائش کے موزوں اور مناسب بھی ہو۔

(۳) وطنِ سکنیٰ : وطنِ سکنیٰ سے مراد انسان کی وہ عارضی سکونت گاہ ہے کہ جہاں وہ پندرہ دن سے کم رہائش اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔

ایک جلیل القدر فقیہ ابو احمد العیاضی نے وطن کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے :

انہوں نے ایک کا نام " وطنِ قرار " رکھا ہے، جبکہ دوسری قسم کو " وطنِ مستعار " قرار دیا ہے۔

(۱) وطنِ اصلی

وطنِ اصلی فقط وطنِ اصلی (کی تبدیلی) سے ہی ختم ہو سکتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسان اس شہر کو چھوڑ کر کسی اور شہر میں سکونت اختیار کرے اور اپنے بال بچوں کو وہ اسی جگہ لے جائے، اس طرح پہلی جگہ وطنِ اصلی ہونے سے خارج ہو جائے گی، اور پھر اگر وہ اپنے اس پرانے شہر میں کبھی داخل ہو گا تو اس کی نماز دو رکعات ہی رہے گی اور بدل کر چار نہیں ہو گی۔ اس حکم کی بنیاد اس واقعہ پر ہے کہ:

" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجر صحابہ کرامؓ مکہ کے رہنے والے تھے اور مکہ اُن کا وطنِ اصلی تھا۔ پھر جب انہوں نے وہاں سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ کو اپنا وطن بنا لیا اور وہاں رہنے کے لیے مکانات بنالیے تو اُن کا سابقہ وطن مکہ وطنِ اصلی نہ رہا۔ چنانچہ جب یہ حضرات مکہ مکرمہ تشریف لاتے تھے تو قصر ادا فرماتے تھے۔"

بس ایسے ہی موقعہ پر جب آپ نے اہلِ مکہ کو نماز پڑھائی تو آپ نے یہ اعلان فرمایا :

" اے اہلِ مکہ اپنی اپنی نمازیں مکمل کر لو، کیونکہ ہم تو مسافر لوگ ہیں۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کوئی بھی شئی اپنی ہم مثل شئی سے منسوخ ہو سکتی ہے۔

پھر وطنِ اصلی ایک بھی ہو سکتا ہے اور متعدد بھی وہ اس طرح کہ اس کے اپنے مکانات اور بال بچے دو یا اس سے زیادہ شہروں میں رہائش پذیر ہوں اور اس کے اہل وعیال وہاں سے نقل مکانی کا بھی ارادہ نہ رکھتے ہوں اور وہ خود اپنے بال بچوں کے پاس سال بھر آتا جاتا رہتا ہو، چنانچہ اگر وہ اپنے بال بچوں والے کسی دوسرے شہر میں بطور مسافر کے جائے تو وہاں پہنچتے ہی وہ اقامت کی نیت کئے بغیر ہی مقیم ہو جائے گا۔ اور یہ وطنِ اصلی نہ تو وطنِ اقامت سے ختم ہوتا ہے اور نہ ہی وطنِ سکنیٰ سے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں قسم کی سکونت گاہیں " وطنِ اصلی " سے کم تر ہیں اور کوئی چیز اپنے سے کم تر درجے کی چیز سے منسوخ نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ وطنِ اصلی وہاں سے سفر کرنے کی نیت اور باہر نکل جانے سے بھی ختم نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ وہاں واپس پہنچتے ہی نیتِ اقامت کیے بغیر ہی مقیم ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں کہ :

" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ سے مسافر بن کر دوسرے علاقوں میں جاتے رہتے تھے اور پھر واپس آتے ہی بغیر کسی تجدیدِ نیت کے مقیم بن جاتے تھے۔"

② وطنِ اقامت | اور وطن اقامت وطن اصلی سے جو اس سے بلند تر ہے اور وطن اقامت سے ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ (وطن) وطن اقامت کے ہم مثل ہے اور کوئی بھی شئی اپنی ہم مثل شئی سے ختم ہو سکتی ہے۔ اسی طرح وہاں سے سفر کرنے سے بھی یہ وطن کالعدم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہاں رہائش اختیار کرنے کی وجہ مستقل رہائش نہیں تھی بلکہ یہاں اُسے کوئی کام درپیش تھا تو جب مسافر یہاں سے نکل کر چل دے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہاں اس کا کام پورا ہو چکا ہے۔ لہٰذا وہ یہاں اُسے رہائش اختیار کرنے سے اعتراض پر محمول کیا جائے گا اور یوں وہ دلالۃً اُس وطن کو ختم کرنے والا قرار پائے گا، تاہم وطنِ اقامت وطنِ سکنیٰ سے کالعدم نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ اس سے فرد تر ہے۔

③ وطنِ سُکنیٰ | وطنِ سُکنیٰ، وطن اصلی، وطن اقامت اور وطنِ سُکنیٰ تینوں سے کالعدم ہو جاتا ہے۔ اوّل الذکر دونوں سے اس لیے کہ وہ اس سے بلند تر ہیں۔ جبکہ موخر الذکر سے اس لیے کہ وہ اس کا ہم مثل ہے، جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں۔

پھر یہ ذہن نشین رہے کہ اُوپر ہم نے وطن اقامت کی جو تشریح بیان کی ہے۔ وہ ظاہر الروایۃ کے حوالے سے ہے۔ جبکہ الکرخی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی جامع میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں نقل کی ہیں۔ ایک روایت کی رُو سے "وطنِ اقامت" کی دو شرطیں ہیں:

"اوّل یہ کہ وہ سفر کا ارادہ کر کے وہاں جانا چاہتا ہو، دوم یہ کہ اس وطنِ اقامت میں اور اس کے وطن اصلی میں کم از کم تین دن یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو۔ اس قول کے مطابق ان دونوں شرائط کی عدم موجودگی سے خواہ اسنے کسی اقامت کے لیے موزوں جگہ میں پندرہ یوم قیام کرنے کی نیت کر لی ہو، پھر بھی وہ مسافر نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص سفر کا ارادہ کیے بغیر قریبی دیہات میں سے کسی ایک میں جا پہنچے اور وہاں پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کر لے تو باوجود اس بات کے کہ اس جگہ اور اس کے شہر کے مابین تین دن کی مسافت کا فاصلہ ہو، وہ مسافر نہیں ہو گا، کیونکہ یہاں تک آنا اس کے ارادۂ سفر کا باعث نہیں تھا۔ اسی طرح اگر اس نے سفر کا ارادہ کیا اور سفر کرتے کرتے کسی ایسے شہر میں پہنچ کر پندرہ دن یا اس سے زیادہ کے لیے رہائش پذیر ہو گیا کہ جس کے اور اس کے شہر کے مابین تین دن سے کم کی مسافت کا فاصلہ ہے تب بھی وہ مسافر نہیں ہو گا اور نہ اس کی یہ سکونت گاہ اس کا "وطن اقامت" بنے گی۔"

اور ابن سماعہ کی ان سے دوسری روایت ہے کہ:

"وہ ان دونوں شرائط کے بغیر بھی مقیم بن جاتا ہے، جیسا کہ ہم اُوپر "ظاہر روایت" کے حوالے سے تفصیل بیان کر آئے ہیں۔"

جب یہ اصولی بحث ذہن نشین ہو گئی تو اب اس پر بعض مسائل استخراج کر کے دکھائے جاتے ہیں تاکہ اُن

---

[۱] حیرۃ عراق میں قدیم لخمی سلطنت کا پائے تخت تھا، اس کا فاصلہ کوفہ سے ۵ کیلو میٹر ہے (المنجد، ص ۱۸۰)

کی مثال سامنے رکھ کر دیگر مسائل و احکام کا استنباط آسان ہو سکے :

اگر خراسان کا رہنے والا کوئی شخص کوفہ آیا اور وہاں وہ ایک ماہ تک ٹھیرا رہا۔ پھر وہ وہاں سے روانہ ہو کر حیرہ[1] چلا گیا، جہاں اس نے پندرہ دنوں تک سکونت اختیار کی۔ بعد ازاں وہ واپس خراسان جانے کے ارادے سے حیرہ سے روانہ ہوا، اور راستہ میں دوبارہ کوفہ سے گزرا تو وہ یہاں اَب دو رکعات ہی ادا کرے گا، کیونکہ کوفہ اس کا "وطنِ اقامۃ" تھا، جو "حیرہ" کے وطنِ اقامت سے کالعدم ہو چکا ہے اور ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ "وطنِ اقامۃ" اپنے ہم مثل وطنِ اقامۃ سے کالعدم ہو جاتا ہے، تو جیسے ہی وہ حیرہ سے خراسان جانے کے ارادے سے روانہ ہوا، وہ مسافر بن گیا اور چونکہ کسی جگہ اس کا کوئی وطن (وطنِ اصلی یا وطنِ اقامۃ) نہیں ہے۔ اس لیے جب تک کہ وہ خراسان شہر میں داخل نہ ہو جائے۔ وہ بدستور دو رکعات ہی ادا کرتا رہے گا اور اگر اس نے حیرہ میں پندرہ دن قیام کی نیت نہ کی ہو تو وہ کوفہ میں چار رکعات ادا کرے گا، کیونکہ وہ اس کا وطنِ اقامۃ ہے، جو محض حیرہ جانے سے کالعدم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ حیرہ اس وطنِ اقامۃ کے ہم مثل نہیں ہے اور محض سفر سے وہ منسوخ نہیں ہوتا لہٰذا کوفہ بدستور اس کا وطنِ اقامت رہے گا۔

اگر کوئی خراسانی کوفہ میں آیا اور اس نے وہاں پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کر لی، پھر وہ مکہ مکرمہ کے ارادے سے وہاں سے رخصت ہو گیا، پھر تین دن کا سفر کرنے سے قبل ہی کوفہ میں اسے کوئی کام یاد آ گیا اور وہ لوٹ کر پھر کوفہ چلا آیا تو وہ کوفے میں دو رکعات ہی ادا کرے گا، کیونکہ کوفے کا "وطنِ اقامۃ" ہونا، اس کے وہاں سے سفر کر جانے سے کالعدم ہو گیا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی "کوفی" قادسیہ[1] گیا، پھر وہاں سے حیرہ چلا گیا۔ پھر وہ حیرہ سے شام جانے کے ارادے سے واپس لوٹ آیا اور واپسی کے اس سفر میں "قادسیہ" سے اس کا گزر ہوا تو اب وہ قادسیہ میں قصر ہی کرے گا۔ وجہ یہ ہے کہ "حیرہ" اور قادسیہ دونوں میں اس کی اقامت ایک جیسی ہے، لہٰذا ایک وطنِ سکونت سے دوسرا وطنِ سکونت باطل ہو جائے گا اور اگر حیرہ پہنچنے سے قبل ہی اُسے قادسیہ کا سفر پڑ گیا اور وہ وہیں سے واپس لوٹ آیا اور پھر شام کو روانہ ہوا تو اَب وہ قادسیہ میں چار رکعتیں ہی ادا کرے گا۔ وجہ یہ ہے کہ قادسیہ میں جو اس کا وطنِ اقامت تھا۔ وہ کسی اپنے ہی جیسے وطنِ اقامت سے کالعدم ہو گا۔ محض سفر سے نہیں۔ اسی اصول پر الزیادات میں متعدد مسائل مستنبط کیے گئے ہیں۔

④ وطن واپسی کا ارادہ

اگر وطن واپسی کا ارادہ ہو تو اس سے بھی سفر ختم ہو جاتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً کوئی شخص کسی جگہ

---

[1] قادسیہ عراق کا ایک مشہور تاریخی شہر ہے۔ یہاں عہد فاروقی میں اسلام اور کفر کا ایک مشہور معرکہ پیش آیا جس میں مسلمانوں کو فتح کامل اور ایرانیوں کو شکستِ فاش ہوئی۔ قدیم عرب مؤرخین کے مطابق اس کا کوفہ سے مکہ مکرمہ جانے والی شاہراہ پر فاصلہ ایک منزل یعنی ۱۵ عربی میل ہے۔

(اردو دائرۂ معارف اسلامیہ ۲/۱۶ : ۱۹)

جانے کے ارادے سے روانہ ہوا، مگر ابھی راستے ہی میں تھا کہ اس نے واپسی کا ارادہ کر لیا تو اگر وہ جس مقام میں پہنچ چکا ہو، اس کے اور اس کے شہر کے درمیان تین دن کی مسافت سے کم فاصلہ ہو تو جیسے ہی وہ وطن واپسی کا ارادہ کرے گا، وہ مقیم ہو جائے گا، اس لیے یہاں وطن واپسی کا ارادہ اور ترک سفر کرنا، اس کی نیت "اقامة" کے قائم مقام سمجھا جائے گا، لہٰذا اس کا یہ ارادہ درست ہو گا۔

لیکن اگر وہ ایسی جگہ پہنچ گیا ہو کہ جو اس کے شہر سے تین دن کی مسافت پر واقع ہو تو ایسی صورت میں وہ بدستور مسافر رہے گا اور مقیم نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ یہاں ایک پہلو سے واپسی کا ارادہ بمنزلہ ترک سفر کرنے کے اور اُس کا ارادۂ سفر دوسرے پہلو سے بمنزلہ سفر کے ہے تو چونکہ دونوں میں تعارض ہے، لہٰذا وہ بدستور مسافر رہے گا۔

النوادر میں، نماز کی بحث میں یہ لکھا گیا ہے کہ :

"اگر کوئی شخص اپنے شہر سے سفر کے ارادے سے واپس باہر نکل گیا، یا پھر نماز کا وقت ہو گیا۔ اُس نے نماز پڑھنا شروع کر دی، مگر نماز مکمل ہونے سے پہلے اُسے "حدث" لاحق ہو گیا۔ اس جگہ اُسے پانی نہ ملا اور اُس نے پانی کی تلاش میں دوبارہ اپنے شہر میں جو قریب ہی تھا، آنے کا ارادہ کیا تو جیسے ہی اُس نے ارادہ کیا وہ فوراً ہی مقیم بن جائے گا، خواہ وہ شہر میں داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں، اس کا اپنے وطن میں داخل ہونے کا ارادہ کرنا "ترکِ سفر" ہے اور چونکہ اس مقام پر عمل سے متصل نیتِ عود پائی گئی ہے، لہٰذا یہ نیت درست ہو گی، پھر اگر وہ شہر میں داخل ہو جائے تو وہ چار رکعات ہی ادا کرے گا۔ کیونکہ اَب یہ اس کی نماز مقیم کی نماز ہے، مسافر کی نہیں اور اگر شہر میں داخل ہونے سے قبل اُسے پتہ چلا کہ پانی تو اُس کے آگے ہے تو وہ وہاں چل کر گیا اور اُس نے اس پانی سے وضو کیا، تب بھی وہ چار رکعات ہی ادا کرے گا، کیونکہ وہ واپسی کا ارادہ کرتے ہی مقیم بن گیا، تو اس کے بعد نماز کے دوران میں اپنی اگلی جانب چل کر جانے سے بھی باوجود اس بات کے کہ اس کی نیت سفر حقیقتہً سفر کے عمل کے دوران میں پائی گئی ہے، وہ مسافر نہیں ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا اگلی جانب چل کر جانا سفر نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر اُسے حقیقتاً مسافر سمجھا جائے تو اُس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ سفر تو ایک عمل ہے۔ اور نماز کی حرمت مانع صلوٰة عمل کے ارتکاب سے مانع ہے۔ بخلاف اقامت کی نیت کے۔ کیونکہ اقامت کی نیت کرنا درحقیقت "ترکِ سفر" کی نیت ہے اور نماز کی حرمت ایسی کسی نیت سے مانع نہیں ہے اور اگر جب اُسے اپنے سامنے پانی کا پتہ چلا تو وہ بول پڑا یا دانستہ طور پر اس نے وضو خطا کر دیا کہ جس سے اس کی نماز باطل ہو گئی، پھر اُسے وہیں سے وضو کے لیے پانی مل گیا تو وہ اس کے باوجود چار رکعات ہی ادا کرے گا، اس لیے کہ اب وہ مقیم ہو چکا ہے اور اگر اُسے چند قدم آگے چل کر وضو کے لیے پانی حاصل ہوا تو اَب وہ اپنی نماز کی دو رکعات ہی ادا کرے گا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ نماز سے باہر پانی کے لیے ارادۂ سفر سے چلا ہے۔ یوں وہ دوبارہ مسافر بن جائے گا، لہٰذا وہ مسافروں والی نماز ہی ادا کرے گا، بخلاف نماز کے دوران میں چلنے کے کہ نماز کی حرمت اُس کے سفر ہونے کے منافی ہے۔" (واللہ اعلم) ○

باب سوم

(باب) فی ارکان الصلوٰۃ

نماز کے ارکان کا بیان

تمہید

ہر وہ شئی جو کئی مختلف اشیاء (معانی) سے مرکب ہو اور ان تمام اشیاء (معانی) کے فراہم (جمع) ہونے پر ہی، اس پر اُسکے مرکب نام کا اطلاق کیا جا سکتا ہو، تو ان میں سے ہر ایک شئی اس مرکب کا ایک رکن ہوگی، جیسے محسوسات کی دنیا میں مکان کے ستون اس کے ارکان ہیں یا مشروعات میں خرید و فروخت کے ارکان ایجاب و قبول ہیں اور ہر وہ شئی کہ جس سے وہ مرکب شئی تبدیل ہو جائے اور اس پر اس کا مرکب نام نہ بولا جا سکے تو اُسے شرط کہا جاتا ہے، جیسے "نکاح" کے باب میں گواہوں کا ہونا تو یہ حد بندی (تحدید) کے طور پر رکن اور شرط کی تعریف ہے اور جہاں تک ان دونوں کی علامتوں کے ساتھ تعریف کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ:

"ہر وہ شئی جو نماز کی ابتداء سے انتہا تک بدستور رہے، وہ شرط ہے اور ہر وہ شئی جو گزر جائے اور اس کے بعد کوئی اور شئی آجائے تو وہ رکن نماز ہے۔"

① رکن اوّل قیام

اس روشنی میں نماز کے افعال میں سے پہلا رکن قیام ہے۔ کیونکہ قیام میں رکن کی تعریف اور علامت دونوں موجود ہیں، اس لیے کہ جب قیام دوسرے ارکان نماز مثلاً قرأت، رکوع اور سجدہ کے ساتھ مل کر پایا جائے تو اس پر لفظ نماز کا اطلاق درست ہوتا ہے۔ اسی طرح نماز کا یہ رکن اوّل سے لے کر نماز کے آخر تک برقرار بھی نہیں رہتا، بلکہ جلد گزر جاتا ہے اور اس کے بعد دوسرا رکن آجاتا ہے، لہٰذا یہ رکن ہوگا۔

قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ [1] — اور خدا کے آگے ادب سے کھڑے رہا کرو۔

اس سے مراد نماز میں قیام کرنا ہے۔

---

[1] البقرہ - ۲۳۸

② رکن دوم رکوع اور ③ رکن سوم سجدہ

کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں رکن کی تعریف اور علامت پائی جاتی ہے۔ اللہ تعالٰی ارشاد فرماتے ہیں:
یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا[1] اے ایمان والو! رکوع کرتے اور سجدہ کرتے رہا کرو۔
فریضۂ رکوع کی مقررہ شرعی مقدار (جھکنا) اور نیچے کی جانب مائل ہونا ہے، جبکہ فریضۂ سجدہ کی مقدار پیشانی زمین پر ٹکانا ہے اور ان میں طمانیت پیدا کرنا امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، جبکہ ابو یوسفؒ کے ہاں یہ فرض ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا بھی مسلک ہے۔ اس مسئلے کا اصل عنوان "تعدیل ارکان" ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض ہے۔ ہم اس مسئلے کی تفصیل نماز کے واجبات و سنن کے ضمن میں بیان کریں گے (انشاء اللہ تعالٰی)

مقام "فریضۂ سجود" کے متعلق اختلاف ہے۔ ہمارے تین ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ:
چہرے کے کچھ حصے کا زمین پر رکھنا فرض ادا کرنے کے لیے کافی ہے۔"

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ:
"جسم کے سات اعضاء، یعنی چہرے، دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں کے ساتھ سجدہ کرنا ضروری ہے۔"

ان کا استدلال اُس حدیث نبوی سے ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ:
"مجھے حکم ملا ہے کہ میں ہڈیوں اور دوسری روایت کے مطابق سات جوڑوں پر سجدہ کروں، یعنی چہرے، دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں پاؤں پر۔"

ہمارا استدلال یہ ہے کہ:
"قرآن مجید میں کسی عضو کی تخصیص کے بغیر مطلقاً سجدے کا ذکر آتا ہے، پھر چونکہ چہرے کے کچھ حصے کی تعیین پر اجماع ہو چکا ہے، لہٰذا کسی اور کی تعیین کا کوئی جواز نہیں اور قرآن مجید کے کسی مطلق حکم پر "خبر واحد" کے ساتھ اضافہ کرنا اصولِ فقہ کی رُو سے درست نہیں۔"
بنابریں ہم اُسے مسنون عمل پر محمول کرتے ہیں تاکہ دونوں نصوص پر عمل ہو سکے۔

بعد ازاں ہمارے تین ائمہ کے مابین چہرے کے اس "کچھ حصے" کی تعیین میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے مراد بغیر کسی تعیین کے پیشانی یا ناک ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے حالتِ اختیار میں، دونوں میں سے کسی ایک کو زمین پر رکھ دیا تو سجدے کے لیے کافی ہوگا۔ البتہ اگر اس نے اکیلی پیشانی کو رکھا تو بغیر کراہت کے اور محض ناک کو رکھا تو کراہت کے ساتھ نماز جائز ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس سے مراد تعیین کے ساتھ پیشانی ہی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص بلا کسی عذر کے اس پر سجدہ نہ کرے تو اس کا سجدہ جائز نہ ہوگا۔ البتہ ان تینوں ائمہ کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ عام حالات میں ان دونوں پر سجدہ کرنا مستحب ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

---
[1] الحج - ۷۷

سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

مکن جبھتك وانفك علی الارض۔ اپنی پیشانی اور ناک کو اچھی طرح زمین پر جمائے۔

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو بیک وقت زمین پر رکھنے کا حکم دیا ہے، لیکن اگر وہ ان دونوں میں سے محض پیشانی کو رکھے گا تو اس کے سجدے کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ اس بارے میں پیشانی ہی اصل ہے اور ناک تو اس کے تابع ہے اور جب اصل پایا جائے تو تابع کی عدم موجودگی سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ علاوہ ازیں وہ ان دونوں میں کا اکثر حصہ ہے۔ اور شئی کا اکثر حصہ کل شئی کے حکم میں ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے کہ:

"قرآن مجید میں "مامور بہ" (دیا گیا حکم) بغیر تعیین کے سجدہ ہے، پھر ہمارے اجماع سے یہ متعین ہو گیا ہے کہ اس سے مراد بغیر تعیین کے چہرے کا کچھ حصہ ہے، وہ اس طرح کہ اس پر ہمارا اجماع ہو چکا ہے کہ اس سے چہرے کے علاوہ اور چہرے میں بھی ان دو اعضاء کے علاوہ کوئی اور حصہ جسم مراد نہیں ہے اور ناک بھی پیشانی کی طرح چہرے ہی کے کچھ حصہ میں شامل ہے۔ جبکہ محض پیشانی کی تعیین پر کوئی اجماع نہیں، لہٰذا اس کے متعین کرنے کی کوئی وجہ نہیں اور قرآن مجید کے مطلق حکم کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ خبر واحد کسی قرآن حکیم کو منسوخ کرنے کا باعث نہیں بن سکتی، لہٰذا ہم مذکورہ حدیث کو مسنون عمل پر محمول کریں گے، تاکہ اس حدیث کو ترک کرنا بھی لازم نہ آئے۔"

(واللہ اعلم)

معذور کی نماز کا حکم

پیشانی یا ناک پر سجدہ کرنے کی یہ بحث اس صورت میں ہے کہ جب وہ ان دونوں کے ساتھ سجدہ کرنے پر قادر ہو، لیکن اگر وہ دونوں کے ساتھ سجدہ کرنے سے قاصر ہو تو پھر یہ دیکھا جائیگا، کہ اس کی یہ معذوری کس بنا پر ہے۔ اگر تو اس کی یہ معذوری کسی بیماری کی بنا پر ہو کہ وہ بیمار ہونے کی وجہ سے قیام، رکوع اور سجدہ نہ کر سکتا ہو تو اس سے یہ عمل ساقط ہو جائے گا کیونکہ کسی عمل سے عاجز شخص اس کے حکم کا مکلف نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر اس سے اس کی بیماری میں اضافے کا خدشہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان اعمال سے اُسے نقصان پہنچے گا۔ جس میں اُسے حرج کا سامنا ہو گا۔ پھر اگر وہ قیام سے عاجز ہو تو بیٹھ کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کرے اور اگر وہ رکوع و سجود سے بھی قاصر ہے تو محض سر کے اشارے سے نماز ادا کرے۔ سجدے کا اشارہ رکوع سے زیادہ جھکا ہوا کرے اور اگر وہ بیٹھنے سے بھی عاجز ہو تو وہ لیٹ جائے اور سر کے اشارے سے نماز ادا کرے۔ کیونکہ ارکانِ نماز کا ساقط ہونا عذر کی بنا پر ہے۔ لہٰذا جتنی اُسے طاقت ہو گی۔ اس کے مطابق اُسے نماز ادا کرنا چاہیئے۔ اس حکم کی بنیاد قرآن مجید کی حسب ذیل آیت پر ہے کہ:

فَاِذَا قَضَیْتُمُ الصَّلٰوۃَ فَاذْکُرُوا اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِکُمْ [1] پھر جب تم نماز تمام کر چکو، تو کھڑے، بیٹھے اور لیٹے (ہر حالت میں) خدا کو یاد کرو۔

---

[1] النساء - ۱۰۳

کہا جاتا ہے کہ ذکر سے مراد، اس آیت میں مامور بہ یعنی نماز ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ "نماز پڑھو" اور یہ آیت مریض کی نماز میں رخصت بیان کے لیے نازل ہوئی ہے کہ اگر مریض کو استطاعت ہو تو کھڑے ہو کر، ورنہ بیٹھ کر اور اس کی بھی طاقت نہ ہو تو لیٹ کر نماز ادا کرے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت جابرؓ سے یہی مضمون مروی ہے۔ اسی طرح حضرت عمرانؓ بن حصین فرماتے ہیں کہ میں ایک بار بیمار پڑ گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کے لیے تشریف لائے اور فرمایا:

"نماز کھڑے ہو کر ادا کر، اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو بیٹھ کر اور اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو پہلو کے بل لیٹ کر اشاروں کے ساتھ نماز ادا کر۔"

سر کے اشاروں کے ساتھ نماز پڑھتے ہوئے، سجدے کو رکوع کی نسبت زیادہ نیچے ادا کرنے کا حکم ہے، کیونکہ یہ اشارے رکوع اور سجدہ کے قائم مقام ہیں۔ لہٰذا ان میں سے ایک کو اصل کی طرح زیادہ نیچے جھک کر ادا کرنا چاہیئے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مریض کی نماز کے متعلق یہ نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"اگر وہ مریض سجدہ کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ اشارے کے ساتھ اُسے ادا کرے اور سجدہ کا اشارہ رکوع سے زیادہ جھکا ہوا کرے۔"

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

"جو شخص سجدہ کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ سجدہ کی جگہ رکوع کرے اور رکوع محض سر کے اشارہ سے ادا کرے۔"

اور ظاہر ہے کہ رکوع اشارے کی نسبت زیادہ جھکا ہوا ہوتا ہے۔

پھر ہم نے جو لیٹ کر نماز ادا کرنے کا ذکر کیا تو وہ بہت سی مشہور روایات سے ماخوذ ہے اور مروی ہے کہ:

"اگر مریض رکوع سجدہ کرنے سے قاصر ہو جائے تو وہ اپنی داہنی کروٹ پر لیٹ کر نماز ادا کرے، جبکہ اُس کا رُخ قبلہ کی جانب ہو۔"

یہی ابراہیم النخعیؒ اور یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت میں "وعلی جنوبکم" کی ترکیب ہے۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عمران بن حصینؓ کو یہ فرمانا کہ:

فعلی جنبك تومی ایماءً۔ یعنی پھر اپنے پہلو کے بل لیٹ کر اشاروں سے نماز ادا کرو۔

مزید برآں چونکہ حالت نماز میں قبلہ کی جانب منہ کرنا فرض ہے اور یہ فرض اُوپر بیان کردہ صورت میں ہی پورا ہوتا ہے، لہٰذا اسی طریقے پر لیٹ کر نماز ادا کرنا چاہیئے۔ چنانچہ اسی بنا پر قبر میں بھی اسی حالت اور کیفیت اٹھایا جاتا ہے تاکہ وہ قبلہ رُو رہے۔ جبکہ گدی کے بل چت لیٹنے والا تو آسمان کی جانب منہ کرتا ہے، قبلے کے جانب تو فقط اس کے پاؤں ہوتے ہیں۔

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مریض کے متعلق فرمایا:

"اگر مریض بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو اُسے کمر کے بل لیٹ کر اشاروں سے نماز ادا کرنا چاہیئے اور اگر اسے اس کی بھی استطاعت نہیں تو اللہ تعالےٰ اس کا عذر قبول کرنے والا ہے "

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ حتی الوسع قبلہ رُو ہونا فرض ہے اور یہ بات ہمارے مسلک کے مطابق چت لیٹنے سے ہی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ اس حالت میں مریض کی نماز سر کے اشارے سے ہی ادا ہوتی ہے، لہٰذا جب وہ چت لیٹ کر اشارہ کرے گا تو اس کا اشارہ عین قبلہ کی سمت میں واقع ہوگا اور اگر اُسے پہلو کے بل لٹا دیا جائے تو اس کا اشارہ قبلہ سے پھر جائیگا حالانکہ بلا ضرورت قبلے سے انحراف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس تشریح سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے اور جہاں تک حضرت عمرانؓ بن حصین کی روایت کا تعلق ہے تو بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرانؓ کو بواسیر کی بیماری تھی، جس کی بنا پر وہ چت نہیں لیٹ سکتے تھے، جبکہ مذکورہ آیت مُبارکہ میں "پہلو کے بل" لیٹنے سے مراد درحقیقت چت لیٹنا ہی ہے۔ اس لیے کہ جب کوئی شخص لیٹ کر سو جائے تو کہا جاتا ہے۔" فلان وضع جنبہ" (فلاں نے اپنا پہلو ٹکا لیا) خواہ وہ چت ہی لیٹا ہوا ہو اور مذکورہ حدیث کی بھی یہی تشریح ہے۔ بایں ہمہ مذکورہ حدیث اور قرآن مجید کی مذکورہ آیت دونوں ہمارے دلائل ہیں، کیونکہ جو شخص بھی چت لیٹا ہوا ہو اُسے پہلو کے بل ہی لیٹا ہوا کہتے ہیں: کیونکہ "پشت" کئی پہلوؤں سے عبارت ہے اور چت لیٹنے میں دو پہلو استعمال ہوتے ہیں۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں فقط ایک پہلو پر لیٹنا لازم آتا ہے۔ لہٰذا ہمارا مسلک ہی قرآن و حدیث کے زیادہ قریب ہے اور یہی توجیہ زیادہ بہتر ہے پھر نماز ادا کرنے کا یہ مسئلہ مُردے کو قبر میں لٹانے کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ مُردے پر کوئی ایسا عمل ضروری نہیں جس کی بنا پر اس کا قبلہ رو ہونا ضروری ہو کہ مُردے کو چت لٹانے کی ضرورت پیش آئے، لہٰذا اس کے قبلہ رُو ہونے کے لئے اُسے پہلو کے بل لٹانا ہی کافی ہے۔

اور اگر مریض بیٹھ تو سکتا ہو لیکن اس کی آنکھوں میں پانی اُتر آنے کے باعث اُسے یہ ہدایت کی گئی ہو کہ وہ کچھ دن چت لیٹا رہے اور بیٹھنے اور سجدہ کرنے سے اجتناب کرے، تو تب بھی یہی حکم ہے کہ وہ چت لیٹ کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھ سکے، لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے ہے کہ انہیں اُن کی بینائی کمزور ہونے کے بعد طبیب نے مشورہ دیا کہ اگر وہ چند دن چت لیٹے رہیں تو ان کی آنکھیں تندرست ہوسکتی ہیں۔ انہوں نے اس کے متعلق اُم المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا تو انہوں نے انہیں اس کی اجازت نہ دی اور ان سب نے اُن سے کہا کہ:

"اگر ان دنوں میں آپ کی وفات ہوگئی تو آپ چھوٹی ہوئی نمازوں کی تلافی کیسے کریں گے "

جبکہ ہمارا استدلال یہ ہے کہ انسان کے کسی ایک عُضو کی حُرمت، انسان کے پورے جسم کی حُرمت کی طرح ہے اور اگر کسی انسان کو اپنی جان کے متعلق یہ اندیشہ ہو کہ اگر اس نے بیٹھ کر نماز ادا کی تو اُسے اُس کا دشمن یا کوئی درندہ نقصان پہنچائے گا تو اُسے اجازت ہے کہ وہ چت لیٹ کر محض اشاروں سے نماز ادا کرسکتا ہے تو اسی طرح انسان کی آنکھوں کے معاملے میں بھی یہی حکم ہے اور جہاں تک حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے

واقعے کا تعلق ہے تو اس کی یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ ان پر طبیب کے دعوے کی سچائی پوری طرح ظاہر نہ نہ ہوئی تھی۔

معذور کے لیے بیٹھ کر نماز ادا کرنیکا مسئلہ

پھر اگر مریض بیٹھ کر رکوع اور سجدہ ادا کرکے یا محض اشارات کے ذریعے نماز ادا کرنا چاہے تو اُسے کس حالت میں بیٹھنا چاہئیے۔ جہاں تک تو قعدوں میں بیٹھنے کا تعلق ہے تو ان میں تو بالاجماع وہ ویسے ہی بیٹھے گا جیسے کہ وہ عام حالات میں قعدہ میں بیٹھتا ہے البتہ حالتِ قرات اور حالتِ رکوع میں بیٹھنے کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"وہ جس طرح چاہے، بغیر کراہت کے بیٹھ سکتا ہے، چاہے وہ حالتِ احتباء (گھٹنے کھڑے کرکے اور گھٹنوں اور کمر کو پگڑی وغیرہ کے ساتھ باہم باندھ کر) یا متربع (چوکڑی مار کر) یا ویسے ہی بیٹھے جیسے وہ حالتِ تشہد میں بیٹھتا ہے۔"

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"ابتداءً وہ چوکڑی مار کر بیٹھے، پھر جب وہ رکوع کرنے لگے تو اپنے بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور اسی طرح رکوع کرے۔"

جبکہ ان سے دوسری روایت ہے کہ:

"حالتِ قرات اور حالتِ رکوع میں چوکڑی مار کر بیٹھا رہے، البتہ جب وہ سجدہ کرنے لگے تو پھر وہ چوکڑی کو ختم کردے۔"

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"وہ پوری نماز میں اپنے بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھے۔"

ان تمام اقوال میں سے سب سے صحیح وہ قول ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ مرض کے عذر کی بنا پر اس سے تمام ارکان کی ادائیگی ساقط ہو گئی ہے تو جب اصل ارکان ہی نہ رہے تو ان میں خاص انداز میں بیٹھنے کی حالت تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر مریض محض قیام کر سکتا ہو، مگر کسی وجہ سے رکوع اور سجدہ نہ کر سکتا ہو تو وہ بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھ لے اور اگر اس نے کھڑے ہو کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھی تو وہ بھی درست ہوگی، لیکن یہ طریقہ مستحب نہیں ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے لیے لازم ہے کہ وہ کھڑے ہو کر ہی نماز ادا کرے۔ ان دونوں کا استدلال اس روایت سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے فرمایا:

"اگر تو نماز کھڑے ہو کر ادا نہیں کر سکتا تو پھر بیٹھ کر نماز ادا کر۔"

کہ آپ نے قیام پر قدرت نہ ہونے کی بنا پر بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی اجازت عطا فرمائی ہے، جبکہ یہاں قیام سے کسی قسم کا کوئی عجز نہیں ہے۔ علاوہ ازیں قیام بھی ایک رکن ہے۔ لہٰذا اس پر قدرت کے باوجود اس کو ترک کرنا جائز

نہ ہوگا، جیسے کہ اگر وہ شخص قیام، رکوع اور سجدے پر قادر ہو تو اُسے ان ارکان کا ترک کرنا جائز نہیں اور پھر کھڑے ہو کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنا فی الجملہ جائز بھی ہے، جیسے کہ اگر کوئی شخص کیچڑ میں ہو اور اس کی تمام ٹانگیں کیچڑ آلود ہو جائیں یا وہ پیادہ ہو اور اُسے دشمن کا خطرہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں وہ کھڑے کھڑے اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا؛ ہمارا استدلال اس مسئلے میں یہ ہے کہ جو شخص رکوع اور سجدہ پر قادر نہ ہو وہ اکثر اوقات قیام پر بھی قادر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ قعود (بیٹھنے) سے قیام کی طرف آنا قیام سے رکوع کی طرف آنے کی نسبت زیادہ مشکل ہے اور دینی احکام میں اکثر اوقات (غالب) پیش آنے والا معاملہ یقینی پیش آنے والے ہی کے حکم میں ہوتا ہے اس بنا پر وہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ گویا وہ حکماً قیام اور رکوع و سجود سے قاصر ہے، لہٰذا اس کے لیے بیٹھ کر نماز ادا کرنے کا حکم ہوگا؛ البتہ اگر اس نے کبھی کھڑے ہو کر نماز ادا کی تو وہ جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے تکلف کے ساتھ وہ کام کیا ہے جو اس پر ضروری نہ تھا، لہٰذا اس کا یہ عمل جائز ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی شخص رکوع ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور اس بنا پر رکوع کرنا اس کے لیے ضروری نہ ہو، لیکن اگر وہ تکلف کے ساتھ رکوع کرے تو وہ جائز ہو گا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز کے تمام ارکان میں اصل مقصود "سجدہ" ہے اور باقی جملہ ارکان اس کے لیے بمنزلہ تابع کے ہیں۔ جیسے کہ سجدہ بغیر قیام کے بھی معتبر ہوتا ہے، مثلاً سجدۂ تلاوت لیکن کسی جگہ قیام سجدہ کے بغیر معتبر نہیں ہوتا، بلکہ اس کے بغیر "مشروع" بھی نہیں ہے۔ بنا بریں جب کسی عبادت کا "اصل رکن" ساقط ہو جائے تو اس کے تابع ارکان بھی ضرورۃً ساقط ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے اگر کوئی شخص سجدہ نہ کر سکتا ہو اور رکوع کر سکتا ہو تو اس سے رکوع بھی ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے کہ رکوع سجدہ کیلئے بمنزلہ تابع کے ہے، لہٰذا یہاں قیام تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ رکوع میں قیام کی نسبت زیادہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اظہار عبودیت پایا جاتا ہے تو جب رکوع کو سجدہ کے تابع بنا دیا گیا اور سجدہ کے ساقط ہونے سے رکوع بھی ساقط ہو گیا تو قیام کے لیے تو سقوط کا یہ حکم بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگا، اِلّا یہ کہ اگر کوئی شخص تکلف کے ساتھ اُسے ادا کرے تو جیسا کہ اُوپر بیان ہوا، وہ ادا ہو جائے گا، لیکن یہ استحباب کے خلاف ہوگا، وجہ یہ ہے کہ سجدہ کے بغیر قیام "مشروع" نہیں ہے، بخلاف اس صورت کے، جس کا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حوالہ دیا ہے کہ اگر کوئی شخص قیام رکوع اور سجدے پر قادر ہو تو چونکہ اس سے اصل رکن ساقط نہیں ہوا، لہٰذا اس کے تابع ارکان بھی ساقط نہ ہوں گے اور جہاں تک اس حدیثِ نبوی کا تعلق ہے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس حدیث کے منکر نہیں ہیں۔ اس لیے کہ اس حدیث کے مطابق قیام اور رکوع و سجود کے لیے عجز (عاجز ہونا) شرط ہے اور یہ عجز یہاں بھی موجود ہے اس لیے جیسا کہ ہم نے اُوپر ذکر کیا، رکوع و سجدہ پر عدم قدرت اکثر اوقات قیام پر بھی عدم قدرت سے عبارت ہوتی ہے اور جو شاذ و نادر کوئی ایک آدھ واقعہ اس کے خلاف پایا جائے تو وہ قابل لحاظ نہیں ہوتا۔ لہٰذا اُسے رکوع و سجود کے ساتھ قیام سے بھی معذور سمجھا جائے گا۔

پھر مریض فقط اسی رکن کو صحت مند شخص کی نسبت سے مختلف طریقے سے ادا کرے جس رکن کو ادا کرنے سے وہ عاجز ہو اور جس رکن یا عمل کو ادا کرنے سے وہ عاجز نہ ہو۔ اس کی ادائیگی میں اس میں اور صحت مند شخص میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں میں فرق محض عجز کی بنا پر تھا، لہٰذا وہ اسی عجز تک معذور خیال کیا جائے گا اس

سے آگے نہیں، چنانچہ اگر اس نے نماز قبل از وقت پڑھ لی یا دانستہ یا غلطی سے بغیر وضو کے یا بغیر قرأت کے ادا کر لی، جبکہ وہ ان کے ادا کرنے پر قادر بھی ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اگر وہ قرأت کرنے سے بھی عاجز ہو تو وہ قرأت کے بغیر محض اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے؛ اس لیے کہ قرأت بھی ایک رکن ہے۔ لہٰذا اس سے عاجز ہونے کی حالت میں یہ بھی قیام وغیرہ کی طرح ساقط ہو جائے گی، جس طرح اُمی (بالکل ان پڑھ) شخص کے حق میں قرأت کرنا ساقط ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے دانستہ قبلہ سے ہٹ کر کسی اور طرف منہ کر کے نماز ادا کی تو اس کی نماز درست نہ ہو گی اور اگر اس سے نادانستہ طور پر ایسا ہو گیا تو جائز ہو گا، مثال کے طور پر اُسے قبلے کا پتہ نہ رہا اور اس کے پاس کوئی ایسا شخص بھی موجود نہ ہو جس سے وہ تحقیق کر سکے، لہٰذا اس نے تحرّی (فکری حد تک غور و خوض) کے بعد نماز پڑھ لی تو جس طرح ایک تندرست شخص کی نماز اس قسم کے حالات میں درست قرار پاتی ہے۔ اسی طرح مریض کی نماز بھی درست ہو گی اور اگر مریض کا رُخ قبلہ کی جانب نہیں ہے، لیکن اس کے پاس کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو اس کو قبلہ رُو کر سکے اور وہ خود بھی ایسا کرنے کی سکت نہ رکھتا ہو، تو وہ اسی طرح نماز ادا کر لے اس لیے کہ قبلہ رُو ہونا ـ ـ ـ ـ ـ اس کی طاقت سے باہر ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا مریض صحت مند ہونے کے بعد اپنی اس نماز کا اعادہ کرے یا کہ نہیں؛ ابن مقاتل الرازی نے امام محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اس پر اعادہ ضروری ہے۔ مگر ظاہر الروایۃ کے مطابق اس پر اعادہ ضروری نہیں۔ اس لئے کہ نماز کی شرائط میں مریض کا عاجز ہونا نماز کے ارکان میں اس کے عاجز ہونے سے بڑھ کر نہیں تو جب "ارکانِ صلوٰۃ" کے عاجز ہونے اور ادا نہ کر سکنے کی بنا پر نماز کا اعادہ واجب نہیں تو یہاں تو بدرجۂ اولیٰ اعادہ ضروری نہ ہوگا۔

اور اگر کسی شخص کی پیشانی پر زخم ہو، جس کی بنا پر وہ پیشانی سے سجدہ نہ کر سکتا ہو تو اس کے لیے اشاروں سے نماز ادا کرنا جائز نہیں، بلکہ ضروری ہے کہ وہ ناک سے سجدہ کرے۔ اس لیے کہ پیشانی کی طرح ناک بھی "سجدہ گاہ" ہے خصوصاً بوقت ضرورت، جیسا کہ اُوپر بیان ہوا اور چونکہ وہ ناک سے سجدہ کرنے پر قادر ہے۔ لہٰذا اس کے لیے اشارے سے سجدہ ادا کرنا جائز نہ ہو گا۔ اور اگر کوئی شخص اشارے یعنی سر کو حرکت دینے سے بھی عاجز ہو تو ہمارے نزدیک اس پر کوئی شئی واجب نہیں ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک وہ آنکھ کے ابروؤں سے اشارہ کر کے نماز ادا کرے اور اگر اس سے بھی عاجز ہو تو پھر آنکھ سے اشارہ کر کے نماز ادا کرے اور اگر اس سے بھی عاجز ہے تو پھر دل سے اشارہ کر کے نماز ادا کرے جبکہ الحسن بن زیادؒ کے نزدیک وہ آنکھ کے ابروؤں اور آنکھوں سے تو اشارہ کرے لیکن دل سے نہیں۔ امام زفرؒ کا استدلال یہ ہے کہ نماز ایک فرض دائمی ہے اور یہ فرض فقط انسان کے عاجز ہونے کی بنا پر ہی ساقط ہوتا ہے تو جہاں تک وہ عاجز ہے، وہاں تک تو اس سے فرض ساقط ہو جائیگا اور جتنا وہ قادر ہے اس کے مطابق اس پر نماز ادا کرنا لازم ہوگا لہٰذا اگر وہ ابروؤں کے ساتھ نماز ادا کرنے کی طاقت رکھتا ہو تو ان کے ذریعے نماز ادا کرنا ہی بہتر ہوگا، کیونکہ وہ سر کے نزدیک ہیں اور اگر وہ اس سے بھی قاصر ہو تو محض آنکھوں کے اشارے سے نماز ادا کرے، اس لیے کہ وہ ظاہری جسم کا حصہ ہیں اور یہ ظاہری جسم نماز کی ادائیگی میں حصہ دار ہوتا ہے تو اسی طرح آنکھوں کا بھی یہی حکم ہو گا۔ اور اگر وہ اس سے بھی نماز ادا کرنے کی سکت نہیں رکھتا تو پھر دل سے نماز ادا کرلے، اس لیے کہ دل بھی فی الجملہ نماز

کی ادائیگی، یعنی نیت اور ارادہ کرنے میں حصے دار ہوتا ہے۔ چنانچہ دل کا ارادہ و نیت نماز کی صحت کی منجملہ شرائط میں سے ہے، لہٰذا اگر بندہ اپنے ظاہری جسم کے ساتھ عبادت نہیں کر سکتا تو اس صورت میں نماز کی ادائیگی کا حکم ان کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ الحسن بن زیادؒ کی دلیل یہ ہے کہ نماز کے ارکان تو محض ظاہری اعضا کے ساتھ ادا کئے جاتے ہیں۔ رہے اعضائے باطنہ تو نماز کی ادائیگی میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ ان کا تعلق ایک شرط یعنی نیت کے ساتھ ہے اور نیت کی شرط تو اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنے کی صورت میں بھی برقرار رہتی ہے۔ لہٰذا محض نیت ہی سے تمام ارکان اور شرائط کی ادائیگی درست نہیں ہو سکتی۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مریض کے متعلق ارشاد فرمایا:

"اگر وہ نماز کی ادائیگی کی استطاعت نہیں رکھتا تو پھر وہ چت لیٹ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے اور اگر اس میں اتنی بھی سکت نہیں تو پھر اللہ تعالےٰ اس کے عذر کو زیادہ بہتر طور پر قبول کرنے والے ہیں۔"

کہ اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے مریض کو عند اللہ معذور سمجھے جانے کی خبر بیان فرمائی ہے جو اشارہ کرنے سے بھی قاصر ہو اور اگر جیسا کہ تم نے بیان کیا، اس پر ابروؤں وغیرہ کی مدد سے نماز ادا کرنا ضروری ہوتا تو مریض اس صورت میں معذور خیال نہ کیا جاتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنا فی الحقیقت نماز ہے ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حالتِ اختیار میں آدمی محض اشاروں کی مدد سے نفل نماز ادا نہیں کر سکتا اور اگر ان کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہوتا تو حالتِ اختیار میں بھی ان سے نماز پڑھنا جائز ہوتا جیسے مثلاً حالتِ اختیار میں بیٹھ کر نفل نماز پڑھنے کی اجازت ہے، مگر شریعت کے احکام کے تحت اشاروں کو نماز کا قائم مقام خیال کیا گیا ہے اور چونکہ شریعت میں فقط سر کے اشارے کا ذکر ملتا ہے، لہٰذا اس کے علاوہ کسی اور شی سے کیے گئے اشارے نماز کے قائم مقام نہیں بن سکتے۔

پھر جب اس سے اسی معذوری کی بنا پر فرض نماز ساقط ہو گئی تو اگر اس کی اسی حالتِ مرض میں وفات ہو گئی تو اللہ تعالےٰ اُسے معاف کر دے گا اور اس پر کوئی گناہ یا قضا نہ ہو گی۔ اس لیے کہ اُسے قضا کرنے کا وقت ہی نہیں ملا تھا، لیکن اگر وہ بالکل تندرست اور بھلا چنگا ہو گیا ہو تو اگر اس کی محض ایک رات دن کی نمازیں چھوٹی ہوں، تو بالاجماع اس پر ان نمازوں کی قضا واجب ہو گی اور اگر اس سے زیادہ نمازیں چھوٹ گئی ہوں تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس صورت میں بھی قضا واجب ہو گی۔ اس لیے کہ وہ اس بیماری کے باوجود "حکمِ صلوٰۃ" کا مخاطب ہے، لہٰذا اس پر اس نماز کی قضا واجب ہو گی اور قضا نہ کرنے پر اس سے مؤاخذہ ہو گا۔ بخلاف حالت بے ہوشی کے، کیونکہ بے ہوشی کی حالت میں وہ احکام کا سرے سے ہی مخاطب نہیں ہوتا، لہٰذا اس پر اس حالت میں نماز کی قضا نہ ہو گی۔ اس سلسلے میں صحیح قول یہ ہے کہ یہاں بھی قضا واجب نہ ہو گی، کیونکہ اس صورت میں فوت شدہ نمازیں حدِ تکرار تک پہنچ چکی ہیں اور یہ سب نمازیں اس کی عدمِ قدرت کی وجہ سے فوت ہوئی ہیں تو اگر اس پر ان نمازوں کی قضا واجب قرار دی جائے تو اس سے اس کو تنگی اور مشکل کا سامنا ہو گا۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ علم (بصورتِ مرض) اور عدمِ علم (بصورتِ بیہوشی) کی حالتوں کے احکام میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ حائضہ

عورت سے باوجود اس کے فہم و ادراک کے نماز ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایک دن اور ایک رات تک بے ہوش رہے، پھر اُسے ہوش آجائے تو اس پر نمازوں کی قضا واجب ہوگی، لیکن اگر وہ ایک رات اور دن سے زیادہ بے ہوش رہا تو ہمارے نزدیک استحسان (قیاسِ جلی کے مقابلے میں قیاس خفی) کے تحت اس پر بھی قضا واجب نہیں۔ البتہ بشر کے نزدیک خواہ بے ہوشی کی مدت کتنی ہی طویل ہو، بہر حال اس پر قضا واجب ہوگی، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

"اگر بیہوشی کسی پورے وقت کو محیط ہو جائے تو نماز معاف ہو جائے گی"۔

ہم اس مسئلے کو ایک دوسرے مقام پر "فوت شدہ یا معاف شدہ نمازوں کی تفصیل"، کے تحت بیان کریں گے۔ (انشاء اللہ تعالیٰ)

اگر کسی مریض نے عدم قدرت کی بنا پر بیٹھ کر نماز صحیح وقت پر شروع کی، پھر دورانِ نماز وہ ٹھیک ہو گیا اور اُسے قیام پر قدرت حاصل ہو گئی، تو اگر وہ رکوع اور سجدہ کے ساتھ نماز ادا کر رہا ہو تو امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ استحساناً اپنی اُسی نماز کو جاری رکھے ۔ جبکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قیاساً نماز کو از سر نو شروع کرے ۔ اُنکے اس قیاس کی بنیاد یہ ہے کہ اُن کے نزدیک کھڑا ہو کر نماز پڑھنے والا بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی اقتدا نہیں کر سکتا، لہٰذا اسی طرح وہ اپنی بیٹھ کر پڑھی ہوئی نماز کو بھی کھڑے ہو کر اب جاری نہ رکھ سکے گا اور شیخین کے نزدیک مذکورہ صورت میں اقتداء جائز ہے، لہٰذا اس پر سابقہ نماز کو استوار کرنا درست ہے۔ یہ مسئلہ بھی اپنی جگہ بیان ہوگا اور اگر اس نے نماز کو اشاروں سے شروع کیا ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک وہ از سر نو نماز شروع کرے، جبکہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ اسی نماز کو جاری رکھے ، کیونکہ ان کے نزدیک رکوع اور سجدہ کرنے والے شخص کا اشارہ کرنے والے کی اقتدا کرنا جائز ہے، لہٰذا اس طریقے سے ادا کردہ نماز پر حالتِ صحت کی نماز کو بھی بنا کیا جا سکتا ہے اور چونکہ ہمارے نزدیک مذکورہ صورت میں اقتداء جائز نہیں ہے، لہٰذا جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اس نماز پر بعد کی نماز کو استوار کرنا بھی درست نہیں ہے اور اگر کسی صحت مند آدمی کو دورانِ نماز کوئی مرض لاحق ہو جائے تو وہ حسب طاقت بیٹھ کر یا چت لیٹ کر ظاہر روایت کے مطابق سابقہ نماز ہی کو جاری رکھے گا۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ :

"وہ اس نماز کو از سر نو ادا کرے ۔ اس لیے کہ عمل کے لحاظ سے یہ دو مختلف فرض ہیں۔ لہٰذا انہیں دو مختلف نمازوں (ظہر و عصر) کی طرح ایک ہی تکبیر تحریمہ کے تحت ادا کرنا جائز نہ ہوگا"۔

ان میں سے صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، اس لیے کہ اوّل نماز پر بعد کی نماز کو بنا کرنا مقتدی کے امام کی نماز پر اقتداء (بنا) کرنے کی طرح ہے تو جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر گئے ہیں، اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنے والا ایک تندرست شخص کی اقتدا کر سکتا ہے، لہٰذا اس صورت میں سابقہ نماز کو جاری رکھنا درست ہوگا۔ علاوہ ازیں سابقہ نماز کو جاری رکھنے کی صورت میں اس کی کچھ نماز ادائیگی میں کامل اور کچھ ناقص ہوگی اور اگر وہ از سر نو نماز شروع کرے اس کی ساری نماز ناقص الادا ہوگی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ پہلی صورت بہر حال بہتر ہے۔

اگر کسی مریض کے سامنے بوقت سجدہ کوئی اُونچا تکیہ یا کوئی اور شئی رکھ دی گئی تاکہ وہ اس پر سجدہ کرے ۔ اور

وہ اشارہ کرنے کے بجائے اس پر سجدہ کرے تو جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ اس پر اصل فرض اشارہ سے سجدہ کرنا تھا اور یہاں یہ صورت نہیں پائی گئی، لہٰذا یہ صورت مکروہ ہوگی۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ایک مریض کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے تو آپؐ نے اس کو مذکورہ طریقے سے نماز پڑھتے ہوئے پایا تو آپؐ نے اُسے فرمایا:

"اگر تمہیں طاقت ہے تو زمین پر سجدہ کرو ورنہ سر کے اشارے سے نماز ادا کرلو"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

"وہ اپنے بھائی کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے تو دیکھا کہ وہ نماز ادا کر رہا ہے اور اس کے سامنے ایک لکڑی بلند کی جاتی ہے تو وہ اس پر سجدہ کر لیتا ہے تو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جس کے ہاتھ میں لکڑی تھی اس سے وہ لکڑی چھین لی اور پھر فرمایا کہ یہ شئے تمہیں شیطان نے سکھائی ہے تم سجدہ کے لیے فقط اشارہ کرو"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے ایک مریض کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ کیا تم اللہ کے ساتھ کوئی اور معبود بنانا چاہتے ہو"

بہر حال اگر کوئی شخص اس طرح سجدہ کرے تو اب دیکھا یہ جائے گا کہ اگر وہ رکوع کے لیے تھوڑا اور سجدہ کے لیے اس سے زیادہ جھکتا ہو، پھر وہ اپنی پیشانی تکیہ سے لگا لیتا ہو تو یہ صورت سجدہ کی بنا پر نہیں، بلکہ مطلوبہ اشارہ پایا جانے کی بنا پر درست ہوگی اور اگر تکیہ زمین پر رکھا ہوا ہو، اور وہ اسی پر سجدہ کرتا ہو تو تب بھی اُس کی نماز جائز ہوگی، اس لئے کہ اُمّ المؤمنین حضرت اُمِ سلمہ رضی اللہ عنہا آشوبِ چشم کی تکلیف سے اپنے سامنے رکھے ہوئے تکیے[1] پر سجدہ کرتی تھیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں منع نہیں فرمایا۔

اسی طرح کسی تندرست شخص کے لیے اس وقت سواری کے اُوپر بھی سجدہ کرنا جائز ہے، جب وہ شہر سے باہر ہو، اور کسی عذر مثلاً دشمن یا درندے کے خوف سے وہ سواری سے نیچے نہ اُتر سکتا ہو یا نیچے مٹی یا کیچڑ وغیرہ ہو تو وہ سواری ہی پر فرض نماز رکوع و سجود کے بغیر محض سر کی حرکت سے ادا کر سکتا ہے اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے وہ کسی بیماری کے باعث رکوع و سجود سے قاصر ہو گیا ہو اور وہ اس صورت میں سر کے اشارے سے نماز ادا کرے۔ اس لیے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت نقل فرماتے ہیں کہ:

"آپ سواری ہی پر سر کے اشارے سے نماز ادا فرما لیتے تھے اور سجدے کو رکوع سے زیادہ جھکا کے ادا فرماتے تھے"

جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں۔

---

[1] مرفقہ اس چھوٹے تکیے کو کہا جاتا جو رفق یعنی آرام کے لیے سوتے وقت پہلو میں رکھا جاتا ہے۔ اس لئے ہم نے یہاں اس کا ترجمہ "چھوٹا تکیہ" کیا ہے۔

اور اگر سب لوگ سوار ہوں اور بوجہ مجبوری سواری ہی پر نماز ادا کر رہے ہوں تو ظاہر روایت کے مطابق اُن کی جماعت درست نہ ہوگی، خواہ امام ان کے آگے ہو یا درمیان میں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے استحساناً اُن کی نماز باجماعت کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ اُن کی سواری کے جانور امام کی سواری سے اتنے ہی نزدیک ہوں جتنا ان کے درمیان باجماعت نماز کی صورت میں صفوں کا باہم فاصلہ ہوتا ہے۔ انہوں نے اُسے زمین کی نماز باجماعت پر قیاس کیا ہے، لیکن ظاہر روایت کا قول زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ باجماعت نماز اور اقتدا کے جواز کے لیے امام اور مقتدی کے مابین "اتحادِ مکان" کی شرط ہے تاکہ اتحادِ مکان کی وساطت سے معنوی طور پر اُن کی نمازوں میں "اتحادِ نماز" ہے اور یہ بات فقط زمین پر ہی ممکن ہے۔ کیونکہ مسجد شرعی طور پر ایک ہی مکان سمجھی جاتی ہے۔ اسی طرح مسجد سے باہر کسی اور جگہ، مثلاً صحراء میں صفوں کے مابین جو فاصلہ ہوتا ہے، وہ چونکہ رکوع اور سجدہ کے وقت پُر ہو جاتا ہے، لہٰذا اس فاصلے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، جس سے نماز باجماعت کی جگہ ایک قرار پاتی ہے، مگر اس شرط کا پورا ہونا چوپایوں پر ممکن نہیں۔ اس لیے کہ یہاں نماز رکوع و سجدہ کے بجائے محض سر کے اشاروں سے ادا کی جاتی ہے لہٰذا صفوں کے مابین جو خلاء رہ جائے گا۔ اُسے پُورا نہ کیا جا سکے گا اور یوں اتحادِ مکان ثابت نہ ہو سکے گا، لہٰذا اقتداء کی صحت کے لیے جو لازمی شرط مطلوب تھی وہ نہ پائی گئی، جس کی بنا پر یہ اقتداء جائز نہ ہوگی۔ البتہ اُن میں سے امام کی نماز تو درست ہوگی، کیونکہ وہ منفرد (اکیلا نماز ادا کرنے والا) ہے۔ تاہم اگر امام ایک کجاوے میں اور مقتدی دوسرے کجاوے میں ہو تو اُن کی جماعت جائز ہوگی، اس لیے کہ دونوں کی نماز کی جگہوں میں اتحادِ مکان پایا گیا ہے۔ پھر نماز سواری کے ہر جانور پر جائز ہے خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا ناجائز، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت مروی ہے کہ:

"آپ نے اپنے گدھے پر بھی نماز ادا فرمائی ہے اور اپنے اُونٹ پر بھی۔"

اور اگر جانور کی زین میں کوئی گندگی ہو تو "الاصل" کی روایت کے مطابق نماز درست ہوگی، جب کہ ابوحفص البخاریؒ اور محمد بن مقاتل الرازیؒ سے منقول ہے کہ:

"اگر نجاست بیٹھنے یا پاؤں رکھنے کی جگہ پر ہو اور اس کی مقدار ایک درہم سے زیادہ ہو تو زمین پر ادا کی جانے والی نمازوں کی طرح یہ نماز بھی درست نہ ہوگی، کیونکہ اصل کی روایت میں عرف عام کے سوا کوئی عذر مذکور نہیں ہے، جبکہ ہمارے عام مشائخ کے نزدیک اس قدر نجاست کے باوجود نماز جائز ہے۔"

جیسا کہ "الاصل" میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ "علتِ حکم" سے مترشح ہوتا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

والدابۃ اشدُّ من ذالک — جانور تو اس سے بھی زیادہ سخت ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت دو احتمال رکھتی ہے، اوّل یہ کہ جانور کے جسم کے اندر جو نجاستیں موجود ہیں، وہ اس مقدار سے کہیں زیادہ ہیں، تو جب جانور کے پیٹ کی نجاسات نماز کے لیے رکاوٹ نہیں بن سکتیں، تو پھر اس کے اُوپر موجود قلیل مقدار بھلا عدمِ جواز کا موجب کیونکر ہو سکتی ہے۔ جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ جب جانور

پر نماز ادا کرنے کی صورت میں نماز کے اصلی ارکان مثلاً قیام، رکوع اور سجدے وغیرہ کرنا ساقط ہوجاتے ہیں، حالانکہ یہ ارکان شرائط کی نسبت زیادہ سخت ہیں، تو جگہ کی طہارت کی شرط کا ساقط ہونا تو بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگا۔ علاوہ اس لیے بھی کہ "جگہ کے پاک ہونے" کی شرط اس لیے ہے کہ اس جگہ اس نے نماز کے ارکان ادا کرنا ہوتے ہیں اور چونکہ جانور پر نماز ادا کرنے کی صورت میں اس کی زین (سرج) اور رکابوں پر نماز کا کوئی رکن ادا نہیں کیا جاتا کہ اس کا پاک ہونا شرط قرار دیا جائے، کیونکہ یہاں تو فقط سر کے اشاروں سے نماز ادا کی جاتی ہے، جو کہ ہوا میں کیے جاتے ہیں، لہٰذا یہاں زین اور رکابوں کا پاک ہونا شرط نہیں ہوگا۔

اور دشمن کے خوف سے بھی جانور پر بہر صورت نماز ادا کرنا جائز ہے، خواہ جانور کھڑا ہوا ہو یا چل رہا ہو اس لیے کہ اُسے اس حالت میں چلنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے، البتہ اگر کیچڑ یا مٹی آلود پانی کا عذر ہو تو اس وقت سواری پر چلتے ہوئے نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ دراصل چلنا نماز کے منافی ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار اسی وقت ساقط ہوگا، جہاں کوئی مجبوری ہوگی اور یہاں ایسی کوئی مجبوری نہیں پائی جاتی۔

اور اگر وہ سواری سے اُتر تو سکتا ہو، لیکن کیچڑ یا مٹی آلود پانی کی بنا پر نیچے بیٹھ نہ سکتا ہو تو وہ سواری سے اُتر کر اور کھڑے ہو کر اشاروں سے نماز ادا کرے اور اگر وہ بیٹھ سکتا ہو، لیکن سجدہ نہ کر سکتا ہو تو وہ سواری سے نیچے اُتر کر اور بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے، اس لیے کہ سواری سے بقدرِ استطاعت اُترنا ضروری ہے۔ واللہ الموفق۔

کشتی، بحری جہاز میں نماز پڑھنے کے احکام

اسی اصول پر کشتی یا سمندری جہاز میں نماز ادا کرنے کا حکم بھی مبنی ہے کہ اگر رواں کشتی میں انسان کھڑے ہونے سے قاصر ہو اور کھڑا ہونے کی صورت میں اس کا سر چکراتا ہو تو وہ بیٹھ کر رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے، کشتی میں نماز ادا کرنے کے احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ:

"کشتی (بحری جہاز) دو حال سے خالی نہیں ہوتی، یا وہ ایک جگہ کھڑی ہوئی ہوگی یا چل رہی ہوگی، اگر وہ پانی میں کھڑی ہو یا زمین پر ٹکی ہوئی ہو، تو اگر اس میں داخل ہو کر اس میں سے باہر نکلنا ممکن ہو تو اس پر نماز درست ہوگی، اس لیے کہ پانی یا زمین پر کھڑے ہونے کی صورت میں اس کا حکم عام زمین ہی کی طرح ہے۔ اس لئے اس پر نماز کے درست ہونے کے لیے ضروری ہوگا کہ نمازی کھڑے ہو کر رکوع و سجدہ کے ساتھ باقاعدہ قبلہ رُو ہو کر نماز ادا کرے۔ کیونکہ وہ نماز کے ارکان اور اس کی شرائط کی ادائیگی پر قادر ہے اور اگر وہ کشتی کسی شئی کے ساتھ بندھی ہوئی ہو مگر زمین پر ٹکی ہوئی ہو، پھر اگر اس میں سے باہر نکلنا ممکن ہو تو اس میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ جب وہ زمین پر ٹکی ہوئی ہو، پھر اگر اس میں سے باہر نکلنا بھی ممکن ہو تو اس میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جب وہ زمین پر ٹکی ہوئی نہیں ہے تو وہ سواری کے حکم میں ہے اور سواری سے اگر نیچے اُترنا ممکن ہو تو اس پر بیٹھ کر فرض نماز ادا کرنا جائز نہیں ہوتا اسی طرح اس صورت میں بھی اس کے اندر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا اور اگر کشتی چل رہی ہو، تو

اگر تو وہ ساحل (شط) کی جانب نکل سکتا ہو تو مستحب ہے کہ وہ ساحل کی جانب نکل جائے اس لیے کہ چلتی کشتی میں نماز ادا کرنے کی صورت میں سر چکرانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اس لئے اُسے وہاں بیٹھنے کی ضرورت ہو گی، لیکن ساحل پر اُسے بیٹھنے کی ضرورت نہ ہو گی، پھر اگر وہ ساحل کی جانب نہ نکلا اور اس نے کھڑے ہو کر رکوع وسجود کے ساتھ نماز ادا کر لی تو اس کی نماز جائز ہو گی۔"

اس لئے کہ حضرت ابن سیرینؒ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں :

"ہمیں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھائی، حالانکہ اگر ہم چاہتے تو کشتی سے باہر ساحلِ سمندر پر بھی جا سکتے تھے۔ علاوہ ازیں کشتی تو بمنزلہ زمین کے ہے، اس لیے کہ حرکت کرنا اس کی جانب منسوب نہیں ہوتا، لہٰذا یہ حرکت نماز کے منافی نہ ہو گی۔ جب کہ جانور کا چلنا خود اس کی اپنی جانب منسوب ہوتا ہے اور اگر دورانِ نماز کشتی قبلہ سے اِدھر اُدھر گھوم جائے تو اس کے مطابق نمازی کو بھی اپنا رُخ تبدیل کر لینا چاہیئے، کیونکہ تکلیف ومشقت کے بغیر نمازی اس شرط کی ادائیگی پر قادر ہے، لہٰذا اس پر اس کی تحصیل واجب ہو گی۔ بخلاف جانور کے اس لیے کہ وہاں ایسا امکان نہیں ہوتا اور اگر وہ کشتی میں بیٹھ کر رکوع وسجدہ کے ساتھ نماز ادا کرے تو اگر تو وہ قیام سے عاجز ہو، بایں طور کہ کھڑے ہونے سے اُس کا سر چکراتا ہو اور ساحل کی طرف جانے سے بھی قاصر ہو تو اس کی نماز بالاتفاق جائز ہو گی ، اس لئے کہ نماز کے ارکان حسب عذر ساقط ہو جاتے ہیں اور اگر وہ رکوع وسجود پر قادر ہو اور وہ اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے تو بالاتفاق اس کی نماز جائز نہ ہو گی، اس لیے کہ یہاں اُسے کوئی عذر لاحق نہیں، اور اگر وہ قیام پر یا ساحل کی جانب نکل کر نماز ادا کرنے پر قادر ہو، پھر وہ بیٹھ کر رکوع وسجدہ کے ساتھ نماز ادا کرے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو گی، مگر ایسا کرنا بُرا ہو گا، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی۔"

ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ :

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت جعفرؓ بن ابی طالب کو حبشہ کی جانب بھیجا، تو آپ نے انہیں حکم دیا کہ وہ کشتی میں کھڑے ہو کر نماز ادا کریں اور اگر وہ کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کر سکیں تو بیٹھ کر ادا کر لیں اور یہاں وہ اس پر پوری طرح قادر ہے۔"

ایک دوسری روایت میں ہے کہ :

"آپ نے حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کو جب حبشہ بھیجا تو فرمایا کہ کشتی میں کھڑے ہو کر نماز ادا کریں اور اگر انہیں ڈوبنے کا خطرہ ہو تو پھر بیٹھ کر بھی ادا کرنے کی اجازت ہے۔" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام نماز کا ایک مستقل رُکن ہے، لہٰذا بغیر عذر کے یہ رکن ساقط نہیں ہو سکتا۔ جبکہ یہاں اُسے کوئی عذر نہیں۔"

---

[۱] مباشرت فاحشہ سے مراد مرد وعورت کے جسموں کا، بغیر کسی کپڑے وغیرہ کے باہم اختلاط ہے، جس سے فقہ کے بہت سے احکام متعلق ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اُس روایت سے ہے جو اُوپر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے بیان کی جا چکی ہے نیز حسنؒ بن زیاد اپنی کتاب میں اپنی سند کے ساتھ حضرت سویدؒ بن غفلہ سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ "میں نے حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ سے کشتی میں نماز ادا کرنے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اگر کشتی چل رہی ہو تو بیٹھ کر اور اگر لنگر انداز ہو تو کھڑے ہو کر نماز ادا کی جائے"۔

اس روایت میں قیام پر قدرت ہونے اور نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کشتی کا سفر اکثر سر چکرانے کا سبب بنتا ہے اور اگر سبب کے حصول میں کچھ دقت ہو، یا سبب (CAUSE) کی موجودگی میں مسبّب کی عدم موجودگی شاذ و نادر ہی ہو تو شاذ و نادر کو کالعدم قرار دیتے ہوئے سبب کو مسبّب کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے۔ اسی لیے امام ابوحنیفہؒ "مباشرتِ[1] فاحشہ" کو "خروجِ مذی" کے قائم مقام قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ "مباشرت فاحشہ" کی صورت میں مذی کا خارج نہ ہونا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہٰذا اس شاذ و نادر کا اعتبار نہیں کیا جائیگا تو اسی طرح یہاں بھی کشتی/بحری جہاز کے چلنے کے دوران میں سر کا نہ چکرانا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا، جیسے وہ مسافر جو چلتی سواری پر سوار ہو جس پر اکثر اوقات قیام مشکل ہونے کی بنا پر ساقط الاعتبار ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، رہی محوّلہ بالا حدیث مبارکہ تو وہ وجوب کے بجائے استحباب پر محمول ہوگی اور اگر مسافر کشتی میں باجماعت نماز ادا کریں تو جائز ہوگا، پھر اگر کوئی مسافر کسی دوسرے جہاز پر سے امام کی اقتدا کرے تو اگر دونوں جہاز باہم ملے ہوئے ہوں تب تو اقتداء جائز ہوگی، اس لیے کہ وہ ملنے کی بنا پر دونوں کشتیاں ایک ہی کشتی کے حکم میں ہوں گی تو جس طرح ایک کشتی میں اقتداء جائز ہے، اسی طرح یہاں بھی اقتداء درست ہوگی اور اگر وہ دونوں کشتیاں جُدا جُدا ہوں تو اقتداء جائز نہ ہوگی، کیونکہ ان کا درمیانی فاصلہ بمنزلہ نہر کے ہوگا تو جس طرح نہر کا درمیان میں ہونا اقتداء کے عدم جواز کا سبب ہے، اسی طرح یہاں بھی اقتداء درست نہ ہوگی اور اگر امام اور مقتدی ہوں تو ایک ہی کشتی میں لیکن مقتدی کشتی کے آخری سرے پر ہوں اور کشتی کسی جگہ کھڑی ہو تو اگر تو امام اور مقتدیوں کے درمیان کوئی راستہ ہو یا بڑی نہر کے مساوی فاصلہ ہو تو ان کی اقتدا درست نہ ہوگی، اس لیے کہ راستہ اور بڑی نہر دونوں ہی صحتِ اقتدا کے لیے مانع ہیں، جیسا کہ ہم اپنی جگہ بیان کر آئے ہیں اور اگر کوئی شخص بحری جہاز کی اُوپر والی چھت پر کھڑے ہو کر اس کی نچلی منزل پر موجود امام کی اقتدا کرے تو یہ اقتداء درست ہوگی بجز الّا یہ کہ مقتدی امام سے آگے ہو جائے۔ اس لیے کہ بحری جہاز ایک مکان کی مانند ہے اور چونکہ اُوپر کی چھت پر کھڑے ہو کر مکان کے اندر موجود امام کی تقلید کرنا جائز ہے، بشرطیکہ مقتدی امام کے آگے نہ ہو اور اس پر اپنے امام کا حال مخفی نہ ہو، لہٰذا یہاں بھی اس کی اجازت ہوگی۔

رکن چہارم : قراءت

اکثر علمائے کرام کے نزدیک قراءت کرنا نماز کا رکن ہے۔ اس لیے کہ اس پر رکن کی تعریف اور اس کی علامت،

---

[1] المزمل ۲۰۔
[2] البقرہ ۴۳۔

جو ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں، راست آتی ہے، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ [۱] پس جتنا آسانی سے ہو سکے، اتنا قرآن پڑھ لیا کرو۔

کہ اس سے مراد نماز میں قرأت کرنا ہے۔ قرأت پر ہماری گفتگو تین عنوانات پر مشتمل ہو گی:

① قرأت کی فرضیت؛
② قرأت کا موقع و محل اور
③ فرض قرأت کی مقدار

① قرأت کی فرضیت

اکثر علماء کے نزدیک نماز میں قرأت کرنا فرض (رکن) ہے، مگر ابوبکر بن الاصمؒ اور سفیان بن عیینہؒ کے نزدیک وہ فرض نہیں ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک نماز افعال سے عبارت ہے، ذکر و اذکار سے نہیں، چنانچہ ان کے نزدیک نماز کا آغاز تکبیر تحریمہ کے بغیر بھی کیا جا سکتا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ حکم قرآنی واقیموا الصلوٰۃ (اور نماز قائم کرو[۲]) مجمل ہے، اس کی تشریح آنحضر صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر اپنے عمل سے فرمائی کہ:

صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی۔ یعنی تم جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوا دیکھتے ہو، ویسے نماز ادا کرو۔

اور دیکھنے میں اعمال تو آ سکتے ہیں، مگر اقوال نہیں آتے، لہٰذا ثابت ہوا کہ نماز چند افعال کا نام ہے۔ اسی لیے جو شخص ان افعال کے ادا کرنے سے قاصر ہو، خواہ وہ اذکار پر قادر ہی ہو، مگر اس کے باوجود اس سے نماز ساقط ہو جاتی ہے، لیکن اگر معاملہ اس کے برخلاف ہو تو نماز معاف نہیں ہوتی، جیسے مثلاً گونگا شخص کہ اس پر نماز معاف نہیں۔

ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ: فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ سے ہے کہ اس میں قرأت کرنے کا حکم بصیغۂ امر دیا گیا ہے اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، اسی طرح ارشاد نبوی ہے:

لا صلوٰۃ الّا بقراءۃ۔ کوئی نماز قرأت کے بغیر جائز نہیں۔

رہا حدیث "صلو کما رأیتمونی اُصلّی" (تم جیسے مجھے نماز پڑھتا ہوا دیکھو، ویسے ہی نماز ادا کرو) سے استدلال تو اصل بات یہ ہے کہ اس حدیث میں دیکھنا آپ کی ذات کی طرف منسوب کیا گیا ہے، نہ کہ نماز کی طرف۔ لہٰذا اس کا یہ اقتضاء نہیں کہ تم نماز کو دیکھو (کہ نماز دیکھنے میں آ سکتی ہو) اور نماز چونکہ ایک عرض (حالت ہے) جبکہ اعراض کے دیکھنے کے متعلق اہل کلام میں اختلاف ہے، مگر اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اعراض کا دیکھنا ممکن ہے اور اہل حق کا مذہب، جس کی تفصیل علم کلام کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے، یہ ہے کہ ہر موجود چیز کو دیکھا جا سکتا ہے۔ بایں ہمہ ہم دونوں طرح کے اقوال کو یوں جمع کر سکتے ہیں کہ اقوال کی فرضیت ہمارے بیان کردہ دلائل سے ثابت ہوتی ہے، اور افعال کی فرضیت زیر بحث حدیث سے مترشح ہوتی ہے اور افعال ادا کر سکنے والے پر نماز کا معاف نہ ہونا اس لیے ہے کہ نماز میں افعال کی تعداد زیادہ ہے اور اقوال (قولی ارکان) کی تعداد کم ہے، تو جو افعال سے قاصر ہو، وہ گویا اکثر ارکان سے قاصر ہوا اور چونکہ اکثر شئی کل شئی کے حکم میں ہوتی ہے، لہٰذا اس سے کل نماز سے قاصر ہونا ثابت ہو گا؛ اسی طرح اکثر صحابہ کرامؓ و علماء کے نزدیک ہر نماز میں قرأت کرنا فرض ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ "ظہر و عصر" میں قرأت کرنا فرض نہیں، اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

صلوٰۃ النہار عجماء۔ دن کی نماز تو گونگی ہوتی ہے (یعنی اس میں قرأت نہیں ہوتی)

کہ اس حدیث میں لفظ عجماء استعمال ہوا ہے، جو عجم سے ہے اور عجم کے معنی ہیں، جو بول نہ سکتا ہو۔
ہمارا مسلک مذکورہ بالا آیت مبارکہ اور حدیث نبویہ پر مبنی ہے؛ اس کے علاوہ اس بارے میں ایک نص (حدیث) خاص بھی ملتی ہے اور وہ حضرت جابر بن عبداللہ اور ابو قتادہ انصاری رضی اللہ عنہما سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے بیان فرمایا کہ:

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر کی پہلی دو رکعات میں سورہ فاتحہ اور سورۃ اور آخری دو رکعات میں فقط سورۂ فاتحہ پڑھا کرتے تھے۔"

اور یہ جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول اوپر بیان ہوا، اس کے متعلق تحقیق یہ ہے کہ انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع فرمالیا تھا۔ چنانچہ روایت ہے کہ:

"ان سے ایک شخص نے امام کے پیچھے پڑھنے کے متعلق استفسار کیا تو انہوں نے فرمایا کہ ظہر و عصر میں امام کے پیچھے پڑھنا اچھا ہے" پھر جہاں تک محولہ بالا حدیث کا تعلق ہے تو اس کے متعلق حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کا مفہوم یہ ہے کہ ان دونوں نمازوں میں قرأت سُنی نہیں جاتی اور ہمارا بھی یہی مسلک و موقف ہے۔

فاتحہ خلف الامام قرأت کی یہ فرضیت اس وقت ہے کہ جب کوئی امام ہو یا منفرد ہو، رہا مقتدی تو ہمارے نزدیک اس پر قرأت فرض نہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقتدی خاموش نمازوں میں امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ لازماً پڑھنے کا پابند ہے، البتہ جہری نمازوں کے متعلق اُن کے دو اقوال مروی ہیں۔ ان کا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب۔ سورۂ فاتحہ کے بغیر کوئی نماز نہیں ہوتی۔

اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی نماز علیحدہ ہوتی ہے اور سورۂ فاتحہ ہر نماز کی رکن ہے لہٰذا دیگر ارکان کی طرح محض اقتداء کرنے سے یہ رکن ساقط نہیں ہوگا۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے ہے کہ:

وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ۔[1] اور جب قرآن پڑھا جائے تو توجہ سے سُنا کرو اور خاموش رہا کرو، تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

کہ اس آیت مُبارکہ میں اللہ تعالےٰ نے قرآن پڑھنے کے وقت سُننے اور خاموش رہنے کا حکم دیا ہے اور خاموش نمازوں میں اگرچہ سماعت ممکن نہیں ہے، مگر خاموش رہنا (انصات) تو ممکن ہے، لہٰذا اس حکم قرآنی کے ظاہر پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ چنانچہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

---

[1] الاعراف : ۲۰۴

"جب یہ آیت مبارکہ نازل ہوئی تو صحابہ کرامؓ نے امام کے پیچھے قرأت کرنا چھوڑ دیا۔"

اور چونکہ ان کے امام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تھے، اس لیے بظاہر یہی نظر آتا ہے کہ انہوں نے ایسا آپ ہی کے حکم سے کیا ہوگا؛ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک مشہور حدیث یہ ہے کہ آپ نے فرمایا:

"انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا علیہ فاذا کبّر فکبّروا واذا قرء فانصتوا۔"

یعنی امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ تم اس کی تقلید کرو اور اس سے اختلاف نہ کرو، تو وہ جب تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو، وہ جب قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔"

کہ آپ نے اس حدیث میں امام کی قرأت کے وقت مقتدی کو خاموش رہنے کا حکم دیا ہے، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ حدیث کا مفہوم ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اگر نماز میں بالکل بھی قرأت نہ کی جائے (کہ فاتحہ بھی قرأت ہے) تو نماز نہیں ہوتی اور مقتدی کی نماز قرأت سے بالکل خالی نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس کی جانب سے امام قرأت کرتا ہے اور امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے۔ جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

من کان لہٗ امام فقراءۃ الامام قراءۃ لہٗ ۔	جس کا کوئی امام ہو تو اس کے امام کی قرأت اُس کی قرأت ہے۔

پھر اصل فرض ہمارے نزدیک بغیر تعیین کے قرأت کرنا ہے اور جہاں تک فرض نماز کی پہلی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ یا کوئی اور سورۃ پڑھنے کا تعلق ہے تو جیسا کہ ہم واجبات کے ضمن میں تفصیل بیان کریں گے، وہ فرض نہیں، بلکہ واجب ہے۔

④ فرض قرأت کا موقع و محل

ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک فرض قرأت کا موقع و محل تعیین کے ساتھ چار رکعتوں والی (فرض) نماز کی پہلی دو رکعات ہیں۔ ہمارے ائمہ کا یہی مذہب صحیح ہے، جبکہ بعض فقہا کا خیال ہے کہ بغیر تعیین کے کوئی سی بھی دو رکعتوں میں قرأت کرنا فرض ہے، القدوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام محمدؒ نے "الاصل" میں پہلے قول کی طرف ہی اشارہ کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ:

"جو شخص نماز کی پہلی دو رکعتوں میں قرأت کرنا چھوڑ دے تو وہ اُسے نماز کی آخری دو رکعتوں میں قضا کرلے۔"

تو اس سے ثابت ہوا کہ قرأت کا اصل مقام پہلی دو رکعتیں ہی ہیں۔ امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک محض کسی ایک رکعت میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تین رکعات میں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نماز کی ہر رکعت میں قرأت کرنا فرض ہے۔ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال قرآنی حکم "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" سے ہے کہ اس میں قرأت کا ذکر بصیغۂ امر ہے اور چونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، لہٰذا اگر کوئی سی بھی ایک رکعت میں قرأت کرلی تو اس نے شریعت کے حکم کو پورا کرلیا، اسی طرح فرمانِ نبوی ہے:

لا صلوٰۃ الّا بقراءۃٍ ۔	کوئی نماز قرأت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔

کہ اس میں آپ نے "قرأت" کے ساتھ نماز کو درست قرار دیا ہے تو اگر ایک رکعت میں بھی قرأت پائی گئی، تو اس

حدیث نبوی کے تحت ضرورۃً نماز درست ثابت ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں مگر وہ یہ فرماتے ہیں کہ "صلوٰۃ" (نماز) کا لفظ نماز کی ہر رکعت پر بولا جاتا ہے، لہٰذا مذکورہ بالا فرمان نبوی "کوئی نماز قرات کے بغیر جائز نہیں ہوتی" سے ثابت ہوا کہ کوئی ایک رکعت بھی قرأت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب نفل نماز کی ہر رکعت میں قرات کرنا فرض ہے تو فرض نماز میں تو بدرجۂ اولیٰ قرأت فرض ہوگی، کیونکہ فرض نماز نفل نماز کی نسبت زیادہ قوی ہوتی ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ قرات نماز کے دیگر ارکان قیام، رکوع و سجود کی طرح کا ایک رکن ہے تو جب دوسرے ارکان نماز کی ہر رکعت میں فرض ہیں تو قرأت بھی ہر رکعت میں فرض ہوگی۔

امام مالکؒ کا استدلال بھی امام شافعیؒ کی طرح ہی ہے، البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ نماز کی اکثر رکعات میں قرأت کر لینا آسانی کے لیے، کل نماز میں قرأت کرنے کے حکم میں ہے۔ ہمارا استدلال صحابہ کرامؓ کے اجماع سے ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر فاروقؓ سے مغرب کی پہلی دو رکعتوں میں سے ایک رکعت میں قرأت کرنا رہ گیا تو انہوں نے اُسے آخری رکعت میں قضا فرمایا اور باقاعدہ جہر سے پڑھا، اسی طرح حضرت عثمان غنیؓ سے ایک مرتبہ عشاء کی پہلی دو رکعات میں قرأت رہ گئی تو انہوں نے آخری دو رکعات میں اُونچی آواز کے ساتھ اسے ادا فرمایا۔ اسی طرح حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود فرمایا کرتے تھے کہ نماز کی دو آخری رکعات میں نمازی کو اختیار ہے، چاہے وہ قرأت کرے اور چاہے وہ خاموش رہے اور چاہے وہ تسبیح پڑھتا رہے۔ اسی طرح ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے نماز کی آخری دو رکعات میں قرأت کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ ثنا کے طریقے پر ہونی چاہیے؛ پھر جماعت صحابہؓ میں سے کسی سے اس موقف سے اختلاف مروی نہیں، لہٰذا صحابہ کرامؓ کا یہ موقف ان کا اجماع قرار پاتا ہے۔ علاوہ ازیں آخری دو رکعات میں قرات ایک ایسا ذکر ہے کہ جسے بہر حال نمازی خاموشی سے ادا کرتا ہے، لہٰذا وہ حکم میں "ثناء" کے مساوی ٹھیرا اور یہ اس لیے کہ نماز کے تمام ارکان شہرت اور ظہور پر مبنی ہیں تو اگر قرات کرنا آخری دو رکعات میں فرض ہوتا تو دیگر ارکان کی طرح پہلی دو رکعات آخری دو رکعات سے جہر و اخفا کے لحاظ سے مختلف نہ ہوتیں۔

پھر جہاں تک قرآنی آیت سے استدلال کا تعلق ہے تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہم نے دوسری رکعات میں قرات کی فرضیت اس آیت سے نہیں، بلکہ اجماع صحابہؓ سے بھی ہے، جیسا کہ ہم اُوپر بیان کر آئے ہیں اور ثانیاً یہ کہ قرأت کی فرضیت "نفسِ امر" سے نہیں، بلکہ آیت کی دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ دوسری رکعت پہلی رکعت ہی کا اعادہ ہے تو جب کسی فعل کا اعادہ کیا جائے تو اُسے پہلے فعل ہی کی طرح ادا کرنا چاہیئے، لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری رکعت میں بھی قرات کی جائے، جبکہ نماز کا دوسرا حصہ پہلے حصّے کا اعادہ نہیں، بلکہ اس پر اضافہ ہے، اسی لیے اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کا قول ہے:

"نماز کی دراصل دو رکعات ہیں، جو حضر (حالتِ اقامت) میں بڑھا دی گئی ہیں اور حالتِ سفر میں اپنے حال پر رہنے دی گئی ہیں۔"

اور کسی شئی پر اضافہ بعینہٖ اسی جیسا ہونے کا متقاضی نہیں ہوتا، اسی لیے نماز کے دونوں جفت حصے (شفع) قرأت میں اخفاء و جہر اور مقدار کے متعلق باہم دگر مختلف ہیں کہ آخری دو رکعات میں سورۃ نہیں ملائی جاتی، لہٰذا مذکورہ آیت سے استدلال درست نہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن و سنت میں قرات کی فرضیت

کا ذکر تو ہے، لیکن فرض قرأت کی مقدار مذکور نہیں، جبکہ یہ مقدار صحابہ کرامؓ کے فعل سے ثابت ہوتی ہے، اس طرح صحابہ کرامؓ کا یہ عمل قرآن و سُنت کے مجمل حکم کی تشریح بن کر اس کے ساتھ متصل ہو جائے گا، بخلاف نفل نماز کے۔ اس لیے کہ نفل نماز کا ہر جفت حصہ (شفع) علیحدہ علیحدہ نماز ہے، اسی لیے اگر نفل نماز کے دوسرے جفت حصے (شفع) میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے تو اس سے اس کے پہلے شفع پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ جبکہ فرض نماز میں ایسا نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

پھر افضل یہ ہے کہ آخری دو رکعات میں سورۂ فاتحہ پڑھی جائے تاہم اگر کوئی شخص سورۂ فاتحہ کی جگہ تین دفعہ تسبیح پڑھے یا خاموش ہو کر کھڑا رہے تو اس کی نماز بھی درست ہوگی اور اگر اس نے ایسا دانستہ کیا، تب بھی وہ گنہگار نہ ہوگا اور اگر نادانستہ کیا تو اس پر سجدہ سہو واجب نہ ہوگا۔ یہی قول امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ ان آخری دونوں رکعات میں نمازی کو سورۃ فاتحہ پڑھنے، تسبیح کرنے یا خاموش کھڑے رہنے کا اختیار حاصل ہے، یہی ظاہر روایت اور یہی امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کا مسلک ہے، جبکہ حسن امام ابو حنیفہؒ سے الاصل کی مذکورہ روایت کے برخلاف یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ جس شخص نے دانستہ سورۂ فاتحہ نہ پڑھی تو وہ گنہگار ہوگا اور اگر بھولے سے چھوٹ گئی تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ ان دونوں اقوال میں سے ظاہر روایت والا قول ہی زیادہ صحیح ہے، اس لیے جیسا کہ ہم اوپر حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ وہ دونوں فرمایا کرتے تھے کہ نماز کی آخری دو رکعتوں میں نمازی کو اختیار حاصل ہوتا ہے، چاہے وہ قرأت کرے، چاہے وہ تسبیح پڑھے اور چاہے وہ خاموش کھڑا رہے اور یہ مسئلہ ایسا ہے کہ جس کا قیاس سے ادراک نہیں کیا جا سکتا لہٰذا ان سے روایت درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی روایت سمجھی جا سکتی ہے۔

③ فرض قرأت کی مقدار

فرض قرأت کی مقدار پر تین عنوانات کے تحت بحث ہوگی۔ اولاً وہ فرض مقدار کہ جس سے نماز جائز ہوتی ہے، ثانیاً قرأت کی وہ حد جو "حد کراہت" سے باہر ہے اور ثالثاً نمازوں میں قرأت کی مستحب مقدار۔ ان میں سے آخری دونوں عنوانات پر گفتگو تو اپنے مقام پر ہوگی، یہاں ہم صرف اس کی اصل شرعی "فرض مقدار" پر بحث کریں گے۔

قرأت کی فرض مقدار کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے تین روایات مروی ہیں:

① "ظاہر روایت" کے مطابق کم از کم فرض قرأت ایک مکمل آیت ہونی چاہیئے، خواہ وہ آیت بڑی ہو یا چھوٹی۔ مثال کے طور پر "مُدْهَآمَّتَانِ"[1] ایک مکمل آیت ہے۔ لہٰذا اس قول کے مطابق اس سے نماز درست ہوگی اور یہی حکم ہے "ثُمَّ نَظَرَ"[2] اور "ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ"[3] کا۔

---

[1] الرحمان۔ ۶۴۔
[2] مدثر۔ ۲۱۔
[3] مدثر۔ ۲۱۔
[4] البقرہ۔ ۲۸۲ یہ آیت طوالت کے اعتبار سے قرآن مجید کی سب سے بڑی آیت ہے۔
[5] مزمل۔ ۲۰۔

(۲) جبکہ دوسری روایت کے مطابق کم ازکم قرأت کے لیے اتنی تلاوت ضروری ہے جس پر لفظ "قرأت" (پڑھنے) کا اطلاق کیا جا سکے خواہ وہ پوری آیت پڑھے یا آیت سے کم، بشرطیکہ یہ پڑھنا "قرأت" کی نیّت سے ہو۔

(۳) تیسری روایت کے مطابق اگر بڑی آیت ہو، مثلاً سورۃ البقرہ کی آیت الکرسی یا آیت الدین وغیرہ تو ایک آیت اور چھوٹی آیات ہونے کی صورت میں تین آیات پڑھنا ضروری ہیں، یہی امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کا بھی مسلک ہے۔ اس قول کی بنیاد قرآن مجید کی آیت "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" پر ہے کہ انہوں نے اس آیت کی تشریح میں "عرف عام" کو مدارِ فکر ٹھہرایا ہے، اس لیے کہ مطلق کلام کو عرف عام کے تناظر میں سمجھا جاتا ہے اور عرف عام میں کم از کم ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات کے پڑھنے والے کو قاری (قرأت کرنے والا) کہا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ مذکورہ آیت سے دو طرح سے استدلال کرتے ہیں:

اولاً اس طرح کہ قرآن حکیم میں حکم مطلق قرأت کا ہے، اس لحاظ سے کسی ایک آیت کا تلاوت کرنا بھی قرأت ہی ہے۔

ثانیاً اس طرح کہ قرآن مجید میں حکم ہوا ہے کہ "پس جتنا آسانی سے ہو سکے، اتنا قرآن پڑھ لیا کرو"[۱] اور ممکن ہے کہ پڑھنے والے کو اتنا ہی پڑھنا آسان ہو۔

ان اقوال میں سے امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی قیاس کے زیادہ مطابق ہے۔ اس لیے کہ لفظ "قرأت" "قران" بمعنیٰ "جمع" سے ماخوذ ہے اور قرأت کو قرأت اس لیے کہتے ہیں کہ قاری اس کے ذریعے مختلف سورتوں کو جمع کرتا ہے اور انہیں ایک دوسری کے ساتھ ملا دیتا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ "قرأت الشئی قرانًا" یعنی "میں نے شئی کو جمع کر لیا"، تو جس شئی کو اس نے جمع کر لیا تو اس نے گویا اس کی قرأت کر لی اور بوقت تکلم الفاظ و کلمات جمع ہو جانے کے باعث جمع کا مفہوم اس قدر معمولی مقدار میں تلاوت سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں عرف عام کی قرأت کا مفہوم بھی ثابت ہے۔ وہ اس طرح کہ عرف عام میں کم سے کم ایک مکمل آیت پڑھنے پر "قرأت" (پڑھنے) کا لفظ بولا جاتا ہے اور جہاں تک آیت سے کم حصہ تلاوت کرنے کا تعلق ہے، تو اس کی تلاوت کو "بسم اللہ" "الحمد للہ" "سبحان اللہ" کی طرح ذکر تو کہا جاتا ہے، مگر قرأت نہیں کہا جاتا۔ اسی لیے ہم نے جو اس کی کم از کم مقدار کا ایک مکمل آیت سے اندازہ مقرر کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عرف عام میں کسی کو تھوڑے حصے کی تلاوت پر قاری (قرأت کرنے والا کہا جانا) کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ یہ معاملہ ایسا ہے کہ جو اللہ تعالیٰ اور بندے کے مابین ہے۔ لہٰذا اس کے لیے "عرف عام" کا معیار درست نہیں۔

القدوری نے دوسری روایت کو ترجیح دی ہے کہ قرأت کی فرض مقدار غیر متعین ہے اور فرض فقط یہ ہے کہ بغیر تعیین کے کچھ حصۂ قرآن تلاوت کیا جائے۔ اسی لیے حالت جنابت اور حالتِ حیض میں قرآن مجید

---

[۱] یوسف ۲

پڑھنے کے ارادے سے آیت سے کم حصے کا پڑھنا بھی جائز نہیں ہوتا، البتہ اگر وہ قرآن مجید کی تلاوت کے قصد کے بغیر تلاوت کرے تو الگ بات ہے، اس لیے کہ بعض اوقات قرآن مجید کی قرأت کے قصد کے بغیر بھی تلاوت کی جاتی ہے، مثال کے طور پر "تسمیہ" (بسم اللہ ----) کو کبھی کبھار محض آغاز کار کے لیے پڑھا جاتا ہے، قرآن مجید پڑھنے کے ارادے سے نہیں، حالانکہ یہ قرآن مجید کی ایک مکمل آیت ہے۔ اسی لیے فقط وہی تلاوت معتبر سمجھی جائے گی جو قرآن مجید پڑھنے کے ارادے کے ساتھ کی جائے اور چونکہ اس کے ساتھ نماز کا جواز متعلق ہے، لہٰذا اس سلسلے میں عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔

قرآن مجید فارسی زبان میں پڑھنے کا حکم

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح قرآن مجید کی عربی زبان میں تلاوت (قرأت) سے نماز جائز ہو جاتی ہے، اسی طرح فارسی زبان میں تلاوت سے بھی نماز درست ہوتی ہے۔ خواہ وہ عربی زبان میں تلاوت عمدہ طریقے سے کر سکتا ہو، یا نہ کر سکتا ہو۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ عربی زبان میں اچھی طرح قرأت نہ کر سکتا ہو، تو فارسی میں قرأت کرنا درست ورنہ درست نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خواہ وہ تلاوت اچھی طرح کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو، بہرصورت فارسی زبان میں قرآن مجید کی تلاوت درست نہیں۔ ان کے نزدیک اگر وہ تلاوت نہیں کر سکتا تو تسبیح و تہلیل (سبحان اللہ، اللہ اکبر) پڑھتا رہے۔ اس اختلاف کی بنیاد قرآن مجید کی ایک آیت مُبارکہ پر ہے کہ اللہ تعالٰی نے "فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" کے ذریعے نماز میں قرآن پڑھنے کا حکم دیا ہے اور بقول ان حضرات کے قرآن وہ ہے جو عربی زبان میں نازل ہوا، جیسا کہ ارشاد باری تعالٰی ہے:

اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا۔ ہم نے اس قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا ہے۔

چنانچہ فارسی زبان میں پڑھا ہوا ترجمۂ قرآن قرآن نہیں اور نہ ہی وہ نمازی اس قرأت سے اپنی ذمہ داری (فرض) سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن مجید ایک معجزہ ہے اور اس کا یہ معجزہ ہونا الفاظ کے لحاظ سے ہے، لہٰذا جب عربی الفاظ ختم ہو گئے، اور نظم قرآن باقی نہ رہا تو قرآن مجید کا معجزہ ہونا بھی باقی نہ رہے گا، اسی لیے فارسی زبان میں قرآنی ترجمے کو قرآن نہیں قرار دیا جا سکتا، کیونکہ حالتِ جنابت اور حالت حیض میں اس کی تلاوت ممنوع نہیں ہے، اِلّا یہ کہ اگر کوئی شخص عربی میں قرآن مجید کی تلاوت پر قادر نہ ہو، تو وہ چونکہ اس کے عربی الفاظ کی رعایت نہیں رکھ سکتا، لہٰذا اس کے لیے اس کے معانی کی رعایت رکھنا ضروری ہوگا تاکہ اس کا مکلف ہونا اس کے حسب طاقت ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک، قرآن مجید کا ترجمہ چونکہ قرآن نہیں، اس لیے اُسے اس کی تلاوت کا حکم نہیں دیا جا سکتا، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"نمازی پر اس حیثیت سے قرآن مجید کی تلاوت لازم ہے کہ وہ ایسے الفاظ پر مشتمل ہے جو اس (قرآن)

۱؎ الشعراء - ۱۹۶
۲؎ الاعلٰی - ۱۸ - ۱۹
۳؎ حٰم السجدہ - ۴۴

کے کلام الٰہی ہونے پر دلالت کرتے ہیں ، جو اس کی ایک صفت قائمہ ہے ''

اس لیے کہ وہ عبرت، نصیحت، ترغیب و ترہیب اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور تعظیم وغیرہ کے مضامین پر مشتمل کلام ہے، محض عربی کلام ہونے کی حیثیت سے نہیں اور الفاظ کی تبدیلی سے اس کی اس دلالت میں تبدیلی لازم نہیں آتی، اس لیے کہ خود قرآن مجید میں، قرآن مجید کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے :

وَاِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ - [1] اور بے شک وہ پہلے پیغمبروں کی کتابوں میں ہے۔

نیز فرمایا :

اِنَّ هٰذَا لَفِی الصُّحُفِ الْاُوْلٰى صُحُفِ اِبْرٰهِیْمَ وَمُوْسٰى [2] یہی بات پہلے صحیفوں میں مرقوم ہے، یعنی ابراہیم اور موسیٰ کے صحیفوں میں۔

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ قرآن ان کتب سابقہ میں، اُن عربی الفاظ کے ساتھ موجود نہیں تھا، بلکہ وہ اپنے مفہوم کے ساتھ موجود تھا اور جہاں تک ان کا یہ قول ہے کہ قرآن مجید تو عربی زبان میں نازل ہوا ہے تو اس کا جواب دو طرح سے دیا جا سکتا ہے :

اولاً اس طرح کہ قرآن مجید کا عربی زبان میں ہونا کسی اور زبان میں اس کے ہونے کی نفی نہیں کرتا اور خود آیۂ قرآنیہ میں بھی اس کی نفی نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان والے قرآن کو قرآن اس لیے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ قرآن کے اصل مفہوم و معنی پر دلالت کرتا ہے اور الفاظ کا یہی مفہوم و معنی کلام الٰہی کی اصل روح اور اصل حقیقت ہے اور اسی روح و حقیقت کی بنا پر ہی ہم قرآن مجید کو غیر مخلوق قرار دیتے ہیں، محض اس کی عربی عبارت کی بنا پر نہیں اور اس مفہوم قرآنی پر دلالت کا مفہوم " فارسی ترجمے " میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا اس پر لفظ قرآن کا اطلاق بجا اور درست ہوگا۔ اس پر قرآن مجید کی آیت :

وَلَوْ جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِیًّا - [3] اگر ہم اس قرآن کو غیر عرب زبان میں نازل کرتے۔

بخوبی دلالت کرتی ہے کہ اس میں بتایا گیا ہے کہ اگر قرآن مجید کے معانی کو کسی عجمی زبان میں ادا کیا جاتا تو تب بھی وہ قرآن ہی ہوتا۔

ثانیاً اس طرح کہ اگرچہ غیر عربی (یعنی ترجمۂ قرآن) کو قرآن نہیں کہا جاتا، لیکن قرآن مجید کی عربی عبارت کا پڑھنا محض اس لئے لازم نہیں کہ اس کا نام قرآن ہے۔ بلکہ اس لیے کہ وہ اس میں موجود اس مضمون پر دلالت کرتی ہے جس پر قرآن مجید مشتمل ہے اور جو اللہ تعالیٰ کی صفت قائمہ ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں ایسی عربی عبارت پڑھ لے جو کلام الٰہی سے عبارت نہ ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، چہ جائیکہ اُسے قرآن سمجھا جائے اور چونکہ دلالت کا یہ مفہوم زبان کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے ساتھ جو حکم متعلق ہے وہ بھی اس سے تبدیل نہ ہوگا اور صاحبین کے مسلک یعنی جو شخص عربی زبان میں قرأتِ قرآن پر قادر نہ ہو، اس پر

---

[1] المائدہ ۱۳۔

[2] الکاسانی کا گو ذاتی رجحان امام ابو حنیفہؒ کی رائے کی طرف ہی ہے، اسی لیے انہوں نے اس کے حق میں

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

فارسی زبان میں قراءت کرنا فرض ہے کی دلیل اور ان کا بیان کردہ عذر درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ وجوب قرأت کا تعلق قرآن مجید سے ہے اور چونکہ ان کے نزدیک قرآن مجید اپنے عربی الفاظ کے لحاظ سے قرآن ہے، محض مفہوم اور معنی کے لحاظ سے نہیں، تو جب قرآن مجید کے الفاظ ہی نہ رہے تو مفہوم و معنی قرآن نہ ہو گا، لہٰذا اس کے وجوب کے کچھ معنی نہیں، لیکن وہ اس کے باوجود عربی پر عدم قدرت کی صورت میں فارسی زبان میں قرأت کو لازم قرار دیتے ہیں۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہی زیادہ صحیح ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب غیر عربی (ترجمۂ قرآن) قرآن نہیں ہے تو وہ لامحالہ لوگوں کا کلام ہو گا اور لوگوں کے کلام سے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ لہٰذا وجوب کا قول بالکل ہی درست نہ ہو گا۔ اور جہاں تک ان کا یہ کہنا ہے کہ قرآن مجید کے "اعجاز" کا الفاظِ قرآنی سے تعلق ہے اور یہ بات فارسی ترجمے سے حاصل نہیں ہو سکتی تو بلاشبہ یہ بات درست ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز میں "اعجاز آفریں نظمِ قرآن" کا پڑھنا واجب نہیں، اس لیے کہ قرآن مجید میں مطلق قرأت کا حکم آیا ہے، "اعجاز آفریں نظمِ قرآن" کا نہیں، اسی لیے نماز میں کسی ایسی چھوٹی سے چھوٹی آیت کی تلاوت بھی جائز ہے، جو جب تک تین آیات کے ساتھ ملا کر نہ پڑھی جائے، اعجاز آفریں آیت نہ قرار پاتی ہو، پھر جہاں تک حالتِ جنابت اور حالتِ حیض میں ایک آیت سے کم کی ممانعت سے قیاس کا تعلق ہے تو وہ درست نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص تورات، انجیل اور زبور کا کوئی ایسا حصہ پڑھ لے، جس کے متعلق اُسے یقین ہو کہ اس میں تحریف نہیں ہوئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز درست ہو گی، جیسا کہ ہم اُوپر ذکر کر آئے ہیں اور اگر اُسے یقین نہ ہو تو تب جائز نہ ہو گی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کتابوں کی تحریف کے متعلق خبر دی ہے اور فرمایا ہے:

يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهِ [1] — یہ لوگ کلماتِ کتاب کو اپنے مقامات سے بدل دیتے ہیں۔

لہٰذا تلاوت کردہ حصے کے متعلق بھی گمان ہو سکتا ہے کہ شاید وہ بھی محرف ہو اور وہ لوگوں کی کلام ہو، لہٰذا شک کی بناء پر نماز کے جواز کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔[2]

اسی طرح فارسی زبان میں تشہد پڑھنے یا جمعہ کے دن خطبہ دینے کا مسئلہ بھی مذکورہ بالا طریقے پر مختلف فیہ ہے اور اگر اس نے فارسی زبان میں ایمان قبول کیا یا ذبح کے وقت فارسی زبان میں تسمیہ پڑھا یا احرام باندھتے وقت فارسی زبان یا کسی اور زبان میں تلبیہ پڑھا تو وہ بالاجماع جائز ہو گا اور اگر اس نے فارسی زبان میں

(بقیہ از گذشتہ صفحہ) مدلل بحث کی ہے، لیکن احناف کے ہاں مختار قول صاحبین کا ہی ہے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے اور لکھا ہے کہ:

ويروى رجوعه في اصل المسألة الى قولهما وعليه الاعتماد۔ (ہدایہ، ۱ - ۹۵) — امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور اسی پر فتویٰ ہے۔

لہٰذا اسی کو ہی حنفی مسلک سمجھنا چاہیے۔

اذان پڑھی توبقول بعض اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے، جبکہ بقول بعض وہ بالاتفاق نا جائز ہے۔ اس لیے کہ اس سے اطلاع عام نہیں ہوتی اور اگر اس سے اطلاع عام ہو جاتی ہو تو پھر جائز ہے۔ (واللہ اعلم)۔

رکن پنجم: قعدۂ اخیرہ اکثر علماء کے نزدیک آخری قعدہ، بمقدار تشہد بھی نماز کا رکن ہے، مگر امام مالکؒ کے نزدیک یہ سنت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز کا نام قعدۂ اخیرہ پر موقوف نہیں ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا، پھر اس نے قیام، رکوع و سجود کر لیا تو گو وہ قعدہ میں نہ بیٹھے، تب بھی حانث (قسم توڑنے والا OATH BREAKER) قرار پا جائے گا۔ ہمارا استدلال ایک حدیث مبارکہ سے ہے، جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آپ نے ایک دیہاتی سے جسے آپ نے نماز سکھائی تھی، یہ فرمایا تھا:

"جب تو آخری سجدہ سے اپنا سر اٹھالے اور تشہد کی مقدار میں قعدہ میں بیٹھ لے تو تب تیری نماز مکمل ہو جائے گی۔"

کہ آپ نے نماز کے مکمل ہونے کو قعدۂ اخیرہ میں بیٹھنے سے مشروط فرمایا ہے، جس سے فرائض کی تکمیل مراد ہے۔ اس لیے کہ اس کے بعد کوئی اور فرض ادا نہیں کیا جاتا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے قبل فرائض کی تکمیل نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اگر کوئی شئی کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو اس شرط کے فوت ہونے سے مشروط فوت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپ پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تو پیچھے سے تسبیح پڑھی گئی تو آپ واپس لوٹ آئے اور اگر قعدۂ اخیرہ ضروری نہ ہوتا تو آپ کبھی بھی واپس نہ ہوتے، جیسا کہ پہلے قعدہ کا یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس میں رکن کی تعریف پائی جاتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور نماز کا نام اس لیے قعدۂ اخیرہ پر موقوف نہیں، کیونکہ یہ نماز کے ان بنیادی ارکان میں شامل نہیں کہ جن سے نماز مرکب ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر کتاب الصلوٰۃ کے شروع میں بیان کر آئے ہیں اور رکن نہ ہونا اس کے اس پر موقوف نہ ہونے کی ہرگز وجہ نہیں؛ پھر قعدۂ اخیرہ میں بیٹھنے کی فرض مقدار محض تشہد پڑھنے کی حد تک ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اتنی مقدار میں بیٹھنے سے قبل ہی اٹھ کر چل دے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"جب امام آخری سجدہ سے سر اوپر اٹھالے اور تشہد پڑھنے کے برابر بیٹھ جائے، پھر اگر اس کا وضو خطا ہو جائے تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔"

کہ آپؐ نے اس حدیث مبارکہ میں نماز کی تکمیل کو تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے معلق کیا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اتنی مقدار میں قعدہ میں بیٹھنا فرض ہے۔ (واللہ اعلم)

رکن ششم: ایک رکن سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہونا نماز کا ایک اور رکن ایک رکن سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہونا بھی ہے، اس لیے کہ یہی منتقلی دوسرے رکن کی تکمیل کا ذریعہ ہے، لہٰذا یہ منتقلی بھی بذات

خود ایک رکن ہوگی۔

نماز کے کل یہی چھ[1] ارکان ہیں۔ البتہ ان میں سے اوّل الذکر چار ارکان نماز کے بنیادی یا اصلی ارکان ہیں، آخری دو نہیں۔ جبکہ بعض فقہا نے قعدۂ اخیرہ کو بھی نماز کے اصلی ارکان میں شامل قرار دیا ہے۔ عصام بن یوسف[2] کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک فرض ہے اور دیگر ارکان کی طرح اس کے نہ ہونے سے بھی نماز نہیں ہوتی، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ وہ رکن اصلی نہیں ہے، اس لیے کہ نماز کا نام قعدہ کے علاوہ چار سابق ارکان سے مرکب مجموعے کے لئے ہی بولا جاتا ہے اور انہی ارکان کی بنا پر طلوع وغروب آفتاب اور زوال کے وقت نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ نماز ادا نہ کرے گا (معاذاللہ) تو جیسے ہی وہ سجدہ کرے گا تو اس کی قسم باطل ہو جائے گی، گو اس نے ابھی قعدۂ اخیرہ بھی نہ کیا ہو، تاہم اگر وہ ایک رکعت سے کم نماز ادا کرے تو حانث نہ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قعدہ بذاتِ خود خدمت (عبادت) ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ وہ تو دوسرے ارکان کے برخلاف ایک طرح کی استراحت کا ذریعہ ہے۔ لہٰذا اگر اس کو نماز کا اصلی رکن تسلیم کر لیا جائے تو اس سے خلل واقع ہو سکتا ہے، تاہم وہ نماز کے فرائض میں ضرور شامل ہے۔ اسی بنا پر اس کے بغیر نماز مکمل نہیں ہوتی اور اس کی ادائگی کے لیے بھی وہی تمام شرائط ہیں، جو دیگر ارکان نماز کے لیے ہیں۔

جہاں تک تکبیر تحریمہ کا تعلق ہے تو ہمارے ائمہ محققین کے نزدیک وہ رکن نہیں، بلکہ شرط ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ رکن ہے، ہمارے بعض مشائخ کا بھی یہی قول ہے اور عصام بن یوسف کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ اسی طرح باب الحج میں احرام کے متعلق بھی یہی اختلاف ہے کہ احرام ہمارے نزدیک شرط اور امام شافعیؒ کے نزدیک رکن ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نفل کو فرض پر استوار کرنا جائز ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص فرض نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہے اور پھر فرض سے فارغ ہونے کے بعد سلام پھیرنے سے قبل ہی نئی تکبیر تحریمہ کہے بغیر، نفل نماز شروع کرے تو ہمارے نزدیک اس کی یہ نماز جائز ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ فرض پر نفل کو استوار کرنے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ چونکہ تحریمہ نماز کے لیے شرط ہے۔ لہٰذا ایک تکبیر تحریمہ کے ساتھ فرض اور نفل نماز ادا کرنا جائز ہے۔ جس طرح اگر وضو فرض نماز کے لیے کیا گیا ہو تو اس سے

---

[1] یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ اکثر حنفی فقہا (مثلاً دیکھیے، ہدایہ ۱: ۹۲) نے نماز کے جن چھ ارکان کا ذکر کیا ہے ان میں یہ آخری رکن شامل نہیں، اس کے بجائے انہوں نے تکبیر تحریمہ کو اس میں شامل کیا ہے۔ اسی طرح الجزیری وغیرہ نے بھی حنفی مسلک کا ذکر کرتے ہوئے اس آخری رکن کو اس میں شامل نہیں کیا۔ ممکن ہے الکاسانی نے یہ روایت نوادر ... سے لی ہو۔

[2] عصام بن یوسفؒ البلخی بلخ میں اپنے وقت کے شیخ اور امام الحدیث تھے۔ انہوں نے عبداللہ بن مبارکؒ، سفیان ثوریؒ اور شعبہؒ سے حدیث حاصل کی۔ ۲۱۰ھ میں انتقال فرمایا (حدائق ۱۶۴ — ۱۶۵)۔

نفل نماز کا ادا کرنا بھی درست ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ چونکہ نماز کا رکن ہے، لہٰذا دوسرے ارکان کی طرح جب فرض نماز اس کے ساتھ مکمل ہو گئی تو اب اس پر دوسری نماز کو بنا کرنا بھلا کیسے ممکن ہوگا۔ امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ جس طرح وہ رکن کی تعریف پر پورا اترتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اسی طرح اس میں رکن کی علامت بھی پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ دوسرے ارکان کی طرح وہ بھی نماز کے آخر تک برقرار نہیں رہتی، بلکہ وہ دیگر ارکان کی طرح گزر جاتی ہے۔ اس کے رکن ہونے کی مزید دلیل یہ ہے کہ اس کے ادا کرنے کے لیے بھی وہی تمام شرائط ضروری ہیں جو دیگر ارکانِ نماز کے لئے لازم ہیں، بخلاف نماز کی شرائط کے۔ ہمارا استشہاد قرآن حکیم کی حسب ذیل آیت سے ہے:

وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ [1] اور اپنے رب کے نام کا ذکر کرتا اور نماز پڑھتا رہا۔

کہ اس آیت مبارکہ میں نماز کو اللہ تعالےٰ کے نام کے ذکر، یعنی تکبیر تحریمہ پر حرف تعقیب[2] فاء کے ساتھ عطف کیا گیا ہے۔ آگے اس آیت سے دو طرح استدلال کیا جاتا ہے:

اولاً اس طرح کہ نماز (صلوٰۃ) کو حرف تعقیب (ف) کے ساتھ تکبیر تحریمہ پر عطف کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ نماز اللہ تعالےٰ کے ذکر، یعنی تکبیر تحریمہ کے بعد پائی جائے، لیکن اگر تکبیر تحریمہ کو نماز کا رکن قرار دیا جائے تو اس سے تکبیر تحریمہ کے وقت نماز کی موجودگی لازم آتی ہے، کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ کسی شئی کا کوئی رکن موجود ہو اور وہ شئی بذاتِ خود موجود نہ ہو تو یہ بات (تکبیر تحریمہ کے وقت نماز کا اثبات) نصِ قرآنی کے خلاف ہوگی۔

ثانیاً اس طرح کہ عطف (CONJUNCTION) معطوف اور معطوف علیہ میں مغائرت سے عبارت ہے تو اگر تکبیر تحریمہ کو نماز کا رکن تسلیم کر لیا جائے تو دونوں کے مابین مغائرت ثابت نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ نماز کا حصہ بن جائے گی اور کسی شئی کا حصہ اگرچہ اس کا عین (SELF) نہ بھی ہو، بہر حال اس کا غیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح تکبیر تحریمہ میں تعریف کی شرط بھی پائی جاتی ہے، نہ کہ رکن کی۔ وہ یوں کہ دیگر شرائط کی طرح وہ نماز کے لئے ضروری تو ہے، لیکن اس پر نماز (صلوٰۃ) کا لفظ نہیں بولا جاتا، لہٰذا وہ شرط ہو گی۔ مزید براں اسی میں علامت کی شرط بھی پائی جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اگرچہ تکبیر تحریمہ بذاتِ خود نماز کے اختتام تک باقی نہیں رہتی، لیکن ممنوعاتِ نماز سے اجتناب کا حکم جو تکبیر تحریمہ سے شروع ہوتا ہے، نماز کے اختتام تک باقی رہتا ہے۔ بایں ہمہ اگر کسی شئی کی علامت اگر اس کی تعریف (حد) سے متصادم ہو، تو اس سے اس کی تعریف (حد) باطل نہیں ٹھیرتی، بلکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی علامت غلط ہے اور جہاں تک امام شافعیؒ کا یہ خیال ہے کہ اس کی ادائیگی کے لیے وہ تمام شرائط ہیں جو دیگر ارکان کے

---

[1] الاعلیٰ - ۱۵

[2] حرف تعقیبؔ سے مراد وہ حرف ہے، جو تعاقب اور تراخی بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، جیسے اُردو زبان میں، تو، پس، پھر اور انگریزی میں (THEN) وغیرہ۔

لیے ہیں تو یہ درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ شرائطِ نماز کا لزوم اس کے لیے نہیں، بلکہ اس سے متصل نماز کے رکن یعنی قیام کے لیے ہے۔ اسی بنا پر، چونکہ احرام حج کا رکن نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے شرط ہے اسی لیے ہمارے نزدیک قبل از وقت بھی احرام کا باندھنا جائز ہے۔

○

باب چہارم

فی شرائط ارکان الصلوٰۃ

ارکان نماز کی شرائط

نماز کی شرائط دو اقسام پر مشتمل ہیں :

(ا) قسم اوّل ایسی شرائط سے عبارت ہے جو منفرد اور مقتدی دونوں کے لیے ضروری ہیں، انہیں مطلق نماز کی شرائط کہا جاتا ہے۔

(ب) دوسری قسم ایسی شرائط پر مشتمل ہے، جو مقتدی کے ساتھ خاص ہیں۔ انہیں "شرائط جواز اقتدا" کہا جاتا ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے :

ا- ارکان نماز کی شرائط کی تفصیل

① حصولِ طہارت طہارت اپنی دونوں اقسام، یعنی طہارت حقیقیہ اور طہارت حکمیہ کے ساتھ نماز کی شرط اولین ہے۔ طہارت حقیقیہ سے کپڑے، جسم اور جگہ کا حقیقی نجاست سے پاک ہونا اور طہارت حکمیہ سے اعضائے وضو کی حالتِ حدث اور جسم کی جنابت سے طہارت مراد ہے۔

کپڑوں، بدن اور جگہ کی طہارت اس لیے ضروری ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالٰے ہے :

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ[1] — اور تو اپنے کپڑوں کو پاک کر

تو جب کپڑوں کی طہارت ضروری ہے تو جسم کی طہارت تو بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگی۔

اور جسم کے حدث اور جنابت سے پاک ہونے کی شرط اس لیے ضروری ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا[2]	اے اہل ایمان! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں دھو لیا کرو اور اگر نہانے کی حاجت ہے تو نہا کر پاک ہو جایا کرو۔

---

[1] المدثر - ۴ [2] المائدہ - ۶

علاوہ ازیں ارشادات نبویہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً آپؐ نے فرمایا ہے:

لاصلوٰۃ الا بطہور اور لاصلوٰۃ الا بطہارۃ "کوئی نماز طہارت کے بغیر جائز نہیں" "کوئی نماز جائز نہیں، مگر طہارت کے ساتھ، نماز کی کنجی تو طہارت ہے۔"
نیز مفتاح الصلوٰۃ الطہور۔

مزید فرمایا:

"ہر بال کے نیچے جنابت کا اثر پہنچتا ہے، لہٰذا ہر بال کو تر کرکے کھال کی پاکی کرو۔"

ان تمام نصوص سے ثابت ہوتا ہے کہ نجاستِ حقیقیہ اور نجاست حکمیہ سے کپڑے اور بدن کی طہارت نماز کی صحت کے لیے ضروری ہے اور قیاس سے بھی کئی طرح اس کی تائید ہوتی ہے:

اولاً: اس طرح کہ نماز اللہ تعالےٰ کی، جو بہت بزرگی اور بڑے الطاف وکرم والا ہے، خدمت اور اس کی تعظیم ہے اور اللہ تعالےٰ کی خدمت ہر ممکن ذریعہ سے بجالانا ضروری ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ اللہ تعالےٰ کی تعظیم میں مبالغہ اور اس کی خدمت میں کمال پیدا کرنے میں اس کے سامنے پاک کپڑے، پاک بدن اور پاک جگہ کے ساتھ قیام کرنا ناپاک کپڑے، ناپاک بدن اور ناپاک جگہ کے ساتھ قیام کرنے سے بدرجہا بہتر ہے۔ جیساکہ بادشاہوں کی حاضری کے لیے بھی ایسے ہی آداب ہمارے مشاہدے میں ہیں۔ اسی طرح حدث اور جنابت گو نجاست مرئیہ (دیدنی) نہیں ہیں، لیکن یہ ایسی معنوی نجاست ضرور ہیں جن سے پاک وصاف ہونا ازبس ضروری ہے۔ جیساکہ ایک مرتبہ حضرت حذیفہؓ بن الیمان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مصافحہ کرنا چاہا تو انہوں نے مصافحہ نہ کیا اور کہا کہ یا رسول اللہ میں حالت جنابت میں ہوں تو اگرچہ ان کے ظاہری بدن پر بالکل نجاست موجود نہ تھی، لیکن انہوں نے اس معنوی نجاست کو آپ کی تعظیم میں مخلّ خیال کیا۔ اس لئے کہ عام طور پر ظاہری اعضا پر میل کچیل پڑتی رہتی ہے، لہٰذا زیب وزینت اور نظافت کے اثبات کے لئے ان ظاہری اعضاء (اعضائے وضو) کا دھونا ضروری ٹھہرا کہ یہ طریقہ اللہ تعالےٰ کی تعظیم کے زیادہ مناسب اور خدمت میں کمال حاصل کرنیکے زیادہ لائق ہے۔ جیساکہ یہ بات ہمارے مشاہدے میں ہے کہ جو شخص بادشاہوں کے سامنے ان کی خدمت کے لیے حاضر ہوتا ہے تو وہ ان کی تعظیم وتکریم کے لئے صفائی، بناؤ سنگھار اور عمدہ لباس پہننے میں کافی تکلّف کرتا ہے۔ اسی لیے زیادہ فضیلت اس میں ہے کہ نمازی اپنے اچھے سے اچھے لباس اور ایسی اچھی سے اچھی نظافت کے ساتھ نماز ادا کرے، جیسی کہ سرداروں سے ملنے اور لوگوں کی محفلوں میں شرکت کیلئے کی جاتی ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر ننگے سر نماز پڑھنے سے عمامہ باندھ کر نماز پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ یہ ادب واحترام کے زیادہ مناسب ہے۔

ثانیاً: اس طرح کہ ظاہری اعضاء کو حدث اور جنابت سے پاک کرنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے، تاکہ وہ دل کی کھوٹ، حسد، تکبّر اور دیگر مسلمانوں کے متعلق بدظنی وغیرہ قسم کے اسباب معصیت سے پاکی کے حصول کے لیے یاد دہانی کا ذریعہ ثابت ہو، لہٰذا اس مقصد کے لیے حدث سے پاکی کا حکم دیا گیا ہے، ورنہ محض حدث سے پاکی مقصود نہیں ہے۔ اس لیے کہ عموماً حدث کا ہوجانا عبادت اور خدمت کے منافی نہیں ہے۔ چنانچہ روزے اور زکوٰۃ کی ادائیگی حالتِ حدث اور حالتِ جنابت میں بھی جائز ہے۔ اسی طرح اللہ تعالےٰ پر ایمان لانے میں،

جو تمام عبادتوں کی بنیاد و اساس ہے، حدث کا ہونا نقصان دہ یا مانع نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ حدث بذاتِ خود نہ تو گناہ ہے اور نہ ہی موجب گناہ ہے، جبکہ ہم نے اُوپر جن معنوی باتوں کا ذکر کیا ہے، فی الحقیقت وہی باتیں گناہوں کا موجب ہیں، لہٰذا شریعت نے ظاہری اعضا کے دھونے کا حکم دیگر محولہ بالا امور سے باطن کی پاکی اور صفائی پر تنبیہ فرمائی گئی ہے، کیونکہ مذکورہ بالا رذائل سے نفسِ انسانی کی طہارت عقل اور نقل دونوں کے عین مطابق ہے۔

ثالثاً: اس طرح کہ ان اعضا کا دھونا اس نعمت کے علاوہ جس کی بنا پر نماز ضروری قرار دی گئی ہے، دوسری نعمتوں کے اقرار و شکر کے لیے بھی ہے، وہ اس لیے کہ یہی اعضا اللہ تعالٰے کی بڑی بڑی نعمتوں اور مہربانیوں کے حصول کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں: ہاتھ کے ساتھ انسان ہر متعلقہ شئی پکڑتا اور اُسے قبضے میں لیتا ہے اور پاؤں کے ساتھ حصول مقاصد کے لیے چل کر جاتا ہے جبکہ چہرہ اور سر دونوں ایسے حواس کا مجموعہ ہیں جن کے ذریعے انسان اللہ تعالٰے کی عظیم نعمتوں کا احساس و ادراک کرتا ہے۔ مثلاً آنکھیں، ناک، منہ اور کان وغیرہ کہ جن سے دیکھنے، سونگنے، چکھنے اور سُننے کا تعلق ہے، جن کے ساتھ انسان تمام نعمتوں سے لطف اندوز ہوتا ہے اور تلذذ حاصل کرتا ہے، لہٰذا اللہ تعالٰے نے ان اعضا کے دھونے حکم دیا تاکہ ان اعضا سے جو جو نعمتیں حاصل ہوتی ہیں، ان کا شکر ادا کیا جا سکے۔

رابعاً: ان اعضا کے دھونے کا اس لیے حکم دیا گیا ہے تاکہ ان کا دھونا ان سے ارتکاب کردہ گناہوں کی معافی اور کفارے کا ذریعہ بن جائے۔ اس لیے حرام لینے، حرام کی طرف چل کر جانے، حرام شئی کو دیکھنے، حرام شئی کو کھانے اور حرام بات یعنی لغو وجھوٹی باتوں کے سننے وغیرہ قسم کے بڑے بڑے گناہ انہی اعضا سے کیے جاتے ہیں، لہٰذا اللہ تعالٰی نے ان کے دھونے کا حکم دیا، تاکہ یہ دھونا ان گناہوں کی معافی و بخشش کا ذریعہ بن جائے۔ اس کی تائید ان بہت سی روایات سے بھی ہوتی ہے جو وضو کے ذریعے گناہوں کی معافی ہونے کے مضمون پر مشتمل ہیں۔

نماز کی پاکی کا حکم اس لیے ہے کہ ارشاد باری تعالٰے ہے:

أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ [1]

اور یہ کہ تم طواف کرنے والوں، اعتکاف کرنے والوں اور رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے میرے گھر کو پاک و صاف رکھا کرو۔

دوسری جگہ فرمایا:

وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ [2]

اور قیام کرنے والوں اور رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے (میرے گھر کو پاک و صاف رکھو)

علاوہ ازیں جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ نماز تو اللہ تعالٰے کی خدمت اور اس کی تعظیم کا ذریعہ ہے، اس لیے بھی جگہ کی پاکی لازمی ہے، کیونکہ معبود برحق کی تعظیم ہر ممکن طریقہ سے فرض ہے اور پاک جگہ پر کھڑے

---

[1] البقرہ - ۱۲۵ [2] الحج - ۲۶

جو کہ نماز ادا کرنا پاک جگہ پر کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے کی نسبت تعظیم کے زیادہ مناسب ہے، لہٰذا مکان کی طہارت بھی نماز کے لیے شرط ہو گی جیسے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

"نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوڑا کرکٹ کے ڈھیروں، ذبح خانوں، اونٹوں کے باڑوں، چوراہوں، حمام، قبرستان اور بیت اللہ شریف کے اوپر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔"

جہاں تک کوڑے کرکٹ کے ڈھیر اور ذبح خانے میں نماز پڑھنے کی ممانعت کا تعلق ہے تو وہ اسلیے ہے کہ یہ سب گندی جگہیں ہیں اور اونٹوں کے باڑوں میں ممانعت اس لیے ہے کہ وہ بھی عام طور پر ناپاکی سے خالی نہیں ہوتے، لیکن اس صورت میں یہ مفہوم ایک دوسری حدیث سے متصادم ہے۔ جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"بھیڑ بکریوں کے باڑوں میں نماز پڑھ لو، لیکن اونٹوں کے باڑوں میں نماز ادا نہ کرو۔"

اس لیے کہ باڑہ خواہ بھیڑ بکریوں کا ہو یا اونٹوں کا نجاست کا مفہوم دونوں میں قدرِ مشترک کے طور پر یکساں ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ اونٹوں کے باڑوں میں نماز سے ممانعت اس لیے ہے کہ کبھی کبھار اونٹ نمازی پر بھی پیشاب کر دیتا ہے، جس سے اس کی نماز فاسد ہو سکتی ہے، جبکہ بھیڑ بکریوں میں یہ خدشہ نہیں ہوتا اور جہاں تک چوراہوں کا تعلق ہے تو وہاں نماز سے ممانعت کی وجہ بقول بعض یہ ہے کہ عام طور پر یہ مقامات گوبر اور پیشاب وغیرہ سے خالی نہیں ہوتے۔ بنابریں چوڑے اور تنگ راستے میں کوئی فرق نہ ہو گا۔ جب کہ بقول بعض وہاں نماز کی ممانعت کا سبب یہ ہے کہ اس سے گزرنے والوں کو تکلیف ہو گی، لہٰذا اگر راستہ چوڑا ہو تو وہاں نماز پڑھ لینے میں مضائقہ و حرج نہیں اور ابن سماعہؒ نے نقل کیا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ صحرائی علاقے میں راستے ہی میں نماز ادا کر لیا کرتے تھے۔

حمام میں نماز پڑھنے کی ممانعت اس لیے ہے کہ وہاں عام طور پر غسل کا پانی اور نجاستیں بہائی جاتی ہیں اگر ممانعت کی یہ وجہ تسلیم کر لی جائے تو صاف ستھرے حمام میں نماز پڑھنا مکروہ نہ ہو گا۔ جبکہ کہا گیا ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ حمام شیطان کا گھر ہوتا ہے، بنابریں حمام میں نماز بہر صورت مکروہ ہو گی، خواہ کوئی شخص وہاں غسل کرے یا نہ کرے۔ جبکہ قبرستان میں ممانعت اس لئے ہے کہ بقول بعض اس میں یہود کی مشابہت پائی جاتی ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

"اللہ تعالیٰ یہود و نصاریٰ پر لعنت فرمائے کہ انہوں نے اپنے پیغمبروں کی مساجد کو سجدہ گاہ بنا لیا ہے، لہٰذا تم میری قبر کو میرے بعد سجدہ گاہ نہ بنانا۔"

اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

"انہوں نے ایک مرتبہ رات کے وقت ایک شخص کو ایک قبر کے سامنے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو فوراً پکار اٹھے کہ قبر قبر۔ تو اس شخص نے سمجھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قمر قمر (چاند چاند) کہا ہے تو وہ آسمان کی جانب دیکھنے لگ گیا۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اس وقت تک قبر قبر کی آواز دیتے رہے، جب تک کہ اسے اپنی غلطی کا احساس نہ ہو گیا۔"

بنابریں یہاں نماز جائز، مگر مکروہ ہوگی، جبکہ بعض کا قول ہے کہ قبرستان میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ قبریں عام طور پر نجاستوں سے خالی نہیں ہوتیں، کیونکہ جاہل لوگ قبروں کے پیچھے چھپ کر پیشاب، پاخانہ وغیرہ کرجاتے ہیں تو بنابریں جگہ کی پاکی والی شرط نہ پائے جانے کے باعث وہاں نماز بالکل جائز نہ ہوگی۔

بیت اللہ شریف پر نماز کی ممانعت کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ انسان کو کعبہ کی چھت پر چڑھنا منع ہے، کیونکہ اس میں سوئے ادبی ہے، لیکن اس پر نماز پڑھنا منع نہیں ہے، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ممانعت نماز کے فاسد ہونے کی بنا پر ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر کسی نے سُترہ کے بغیر کعبہ کی چھت پر نماز ادا کی تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم آئندہ اس عنوان پر بحث کرنے والے ہیں۔

اور اگر کسی نے ایسے مکان میں نماز ادا کی، جس میں تصویریں ہوں تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یہ تصویریں یا تو سر بریدہ ہوں گی یا نہیں۔ اگر تصویریں سر بریدہ ہوں تو نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں، اسلئے کہ سر بریدہ ہونے کی بنا پر وہ تصویریں تصویریں نہیں رہتیں۔ وہ تو محض نقش و نگار ہیں۔ جس کی دلیل ایک حدیث نبوی ہے جس میں بیان کیا گیاہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ایسی ڈھال ہدیے کے طور پر پیش کی گئی جس میں تصویریں بنی ہوئی تھیں۔ صبح کو جب صحابہ کرامؓ نے اُسے دیکھا تو اس سے تصویروں کو مٹے ہوئے پایا۔ اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اذن باریابی چاہا۔ آپ نے اجازت مرحمت فرمادی تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ "میں بھلا ایسے گھر میں کیسے داخل ہوسکتا ہوں جس میں گھوڑوں اور انسانوں کی تصویروں والے پردے (قرام) ہوں"۔ پھر اگر ان تصویروں کے سر قطع کردیئے جائیں یا اُن کے تکیے بنالئے جائیں، جس سے ان تصویروں کو نیچے دبا دیا جائے تو نماز جائز ہوگی اور اگر ان کے سر کٹے ہوئے نہ ہوں تو اس سے نماز مکروہ ہوتی ہے۔ خواہ وہ تصویریں قبلہ کی جانب ہوں یا چھت پر یا دائیں یا بائیں جانب۔ اگر سامنے کی طرف ہوں تو البتہ زیادہ سخت کراہت ہوگی۔ اس لیے کہ اس میں بُت پرستوں کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے اور اگر یہ تصویریں عقب میں یا پاؤں کے نیچے ہوں تو کوئی حرج نہیں، کیونکہ اس سے بت پرستوں کے ساتھ مشابہت لازم نہیں آتی۔

اسی طرح کسی ایسے مکان میں داخل ہونا بھی مکروہ ہے جس کی چھتوں یا دیواروں پر تصاویر بنی ہوئی ہوں یا پردوں یا چادروں اور گل تکیوں پر تصویریں بنی ہوئی ہوں، اس لیے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ:

"ہم (فرشتے) ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کُتّا یا تصویر ہو"

اور جس گھر میں فرشتے داخل نہ ہوسکیں اس میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔ اسی طرح دیواروں پر تصویر دار پردوں اور چادروں کا لٹکانا اور گل تکیوں کا ان (تصویروں) پر رکھنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں بھی بت پرستوں کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے، نیز حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ:

"ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس حجرے میں تشریف لائے، جہاں میں نے تصویردار پردے لٹکا رکھے تھے۔ اُسے دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرۂ اقدس کا رنگ بدل گیا۔

یہاں تک کہ مجھے آپ کے چہرے میں کراہت کے آثار واضح طور پر نظر آنے لگے۔ پھر آپ نے وہ پردہ مجھ سے لے لیا اور اُسے اپنے ہاتھ سے پھاڑ دیا اور اس سے زمین کے نیچے بچھائے جانے والے ایک یا دو گدیلے بنا دیئے۔"

اور اگر تصویریں بچھونے یا چھوٹے تکیوں پر ہوں، جنہیں پاؤں تلے روندا جاتا ہو تو چونکہ انہیں اہانت کی جگہ میں رکھا گیا ہے، لہٰذا اس صورت میں کراہت نہ ہوگی، اس کی دلیل حضرت جبرئیلؑ اور حضرت عائشہؓ کی (مذکورہ بالا) روایات ہیں۔

اور اگر اس نے اس بچھونے پر نماز ادا کی تو اگر تصاویر سجدے کی جگہ پر ہوں تو نماز مکروہ ہوگی، کیونکہ اس میں بت پرستوں کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر تصاویر نمازی کے سامنے ہوں تو تب بھی نماز مکروہ ہو گی، اس لیے کہ منہ کے قریب اور سامنے ہونے کی بنا پر اس میں تصویر کی تعظیم پائی جاتی ہے، لیکن اگر تصویر پاؤں رکھنے کی جگہ پر ہے، تو کوئی حرج نہیں۔

مندرجہ بالا صورتوں میں کراہت کا یہ حکم اس وقت ہے جب تصویریں بڑی ہوں اور اگر تصویریں اتنی چھوٹی ہوں کہ دور سے دیکھنے سے نظر نہ آتی ہوں تو تب کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ بُت پرست بہت چھوٹی تصویروں کی عبادت نہیں کیا کرتے، چنانچہ روایت ہے کہ حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی پر دو شہد مکھیوں یا مچھروں کی تصویریں بنی ہوئی تھیں۔ اسی طرح مروی ہے کہ جب فاروق اعظمؓ کے زمانۂ خلافت میں حضرت دانیالؑ کی انگوٹھی دستیاب ہوئی تو اس کے نگینے میں دو شیروں کی تصویر تھی، جن کے درمیان ایک آدمی تھا جسے دونوں شیر چاٹ رہے تھے۔ ممکن ہے یہ انگوٹھی ان کی ابتدائی عمر کی ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تصویریں ہم سے پہلی شریعتوں میں حلال تھیں، جیسا کہ اللہ تعالٰے قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

يَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا يَشَآءُ مِنْ مَّحَارِيْبَ وَتَمَاثِيْلَ[1] وہ (حضرت سلیمان) جو چاہتے، یہ (جنّ) ان کے لیے بناتے یعنی قلعے اور مجسمے۔

اور تصویروں کی یہ کراہت جاندار حیوانوں کی تصویروں میں ہے، البتہ غیر جاندار اشیاء مثلاً درخت وغیرہ کی تصویروں سے کوئی کراہت لازم نہیں آتی، وجہ یہ ہے کہ بُت پرست غیر جاندار اشیا کی مورتوں کی پوجا نہیں کرتے تھے، لہٰذا یہاں ان کے ساتھ مشابہت لازم نہ آئے گی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ شریعت میں ممانعت فقط جاندار اشیا کی تصویروں سے متعلق ہے، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"جاندار اشیاء کی تصویر بنانے والے کو قیامت کے دن ان میں جان ڈالنے کو کہا جائے گا مگر وہ جان نہ ڈال سکیں گے، جبکہ غیر جاندار اشیاء کی تصویر سازی کی کوئی ممانعت نہیں۔"

جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے ایک مصوّر کو تصویریں بنانے سے منع کیا۔ اس نے کہا کہ پھر میں کیا کروں کہ تصویر سازی

---

[1] سبا - ۱۳

میرا پیشہ ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تم نے تصویریں لازماً بنانی ہیں تو پھر درختوں وغیرہ کی تصویریں بنایا کرو۔"

اور مسجد کے قبلہ کی جانب کسی حمام یا قبر یا نکلنے کے راستے کا ہونا بھی مکروہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جہت قبلہ واجب التعظیم ہے اور مسجدیں بھی تعظیم میں قبلے کی طرح ہی محترم ہوتی ہیں۔ اللہ تعالےٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں کہ:

فِیْ بُیُوْتٍ اَذِنَ اللّٰہُ اَنْ تُرْفَعَ وَیُذْکَرَ فِیْھَا اسْمُہٗ یُسَبِّحُ لَہٗ فِیْھَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ۔ رِجَالٌ .... [1]

وہ قندیل ان گھروں میں ہے، جن کے بارے میں خدا نے ارشاد فرمایا ہے کہ بلند کئے جائیں اور وہاں خدا کے نام کا ذکر کیا جائے اور ان میں صبح و شام اس کی تسبیح کرتے رہیں ...... لوگ ......

اور اگر مسجدوں کے قبلہ کی جانب مندرجہ بالا اشیاء واقع ہوں تو ایسی صورت میں مسجدوں اور سمت قبلہ کی تعظیم ملحوظ نہیں رہتی۔ کیونکہ مذکورہ اشیاء عام طور پر گندگی سے خالی نہیں ہوتیں۔ امام ابو یوسفؒ، امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ:

"یہ حکم جماعت والی مساجد کے لیے ہے، لیکن اگر کسی نے اپنے گھر میں مسجد بنائی ہوئی ہو، تو ایسی صورت میں اگر اس کے قبلہ کی جانب مذکورہ بالا اشیاء واقع ہوں تو کوئی حرج نہیں اس لیے کہ اس جگہ کو مسجدوں والی حرمت حاصل نہیں۔ اسی بنا پر وہ اس جگہ کو فروخت کر سکتا ہے۔ اسی طرح گھر کی مسجدوں کے لیے مذکورہ حکم سے لوگوں کے لیے بڑا حرج ہوگا۔ بخلاف جماعت والی مساجد کے اور اگر کسی نے مذکورہ اشیاء والی کسی مسجد میں نماز ادا کر لی تو اکثر علما کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، لیکن بشر بن غیاث المریسی کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس طرح اگر نماز گاہ کسی غصب شدہ جگہ میں بنی ہوئی ہو یا نماز کی جگہ پر بچھا ہوا کپڑا غصب شدہ ہو تو تب بھی ان کے نزدیک نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اس کے نزدیک نماز ایک عبادت ہے اور عبادت کو کسی ممنوع جگہ میں ادا نہیں کیا جا سکتا، جبکہ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ایسی جگہ نماز سے ممانعت نماز میں موجود کسی علت کی وجہ سے نہیں ہے، لہٰذا یہاں نماز جائز ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب مذکورہ اشیاء اور مسجد میں کوئی شئی مثلاً گھر یا دیوار وغیرہ حائل نہ ہو اور اگر کوئی ایسی شئی حائل موجود ہو، تو پھر کوئی حرج نہیں۔ اس لیے کہ یہاں تعظیم کا مفہوم موجود ہے۔ جبکہ ان اشیاء سے بچنا ممکن نہیں ہے۔"

---

[1] النور - ۳۶

[2] الاعراف - ۳۱

② سترِ عورت (ستر چھپانا)

دوسری شرط ستر کا چھپانا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ — اے اولادِ آدم ہر نماز کے وقت اپنے تئیں مزین کر لیا کرو۔

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ یہاں زینت سے مراد وہ لباس ہے جو ستر کو چھپائے اور "مسجد" سے مراد نماز ہے تو گویا اس آیت میں دورانِ نماز ستر چھپانے کا حکم دیا گیا ہے؛ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"حائضہ (یعنی بالغ) عورت کی نماز اوڑھنی کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔"

اس حدیث میں حائضہ سے مراد بالغ عورت ہے۔ اس لیے کہ حیض کا آنا بلوغ کی علامت ہے تو آپ نے اس حدیث میں حیض کا ذکر کر کے بلوغ مراد لیا ہے، کیونکہ دونوں میں تلازم پایا جاتا ہے اور اسی پر اُمت کا اجماع ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالٰی کے سامنے کھڑے ہونے کی حالت میں ستر کا چھپانا منجملہ آدابِ تعظیم میں سے ہے لہٰذا ستر چھپانا عقلی اور شرعی طور پر فرض ہے، پھر جب ستر چھپانا فرض قرار پایا تو ستر کا کھل جانا نماز کے جواز کے لیے مانع ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ جسم کا کون سا حصہ ستر ہے اور کون سا حصہ ستر نہیں، اس پر اصل بحث "کتاب الاستحسان" میں ملے گی۔ یہاں تو فقط اس مقدار کا ذکر کیا جاتا ہے جس کے کھل جانے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، تفصیل حسبِ ذیل ہے:

ستر کے تھوڑے حصے کا کھل جانا ضرورۃً نماز کے جواز کے لیے مانع نہیں ہے، اس لیے کہ عموماً کپڑا تھوڑی بہت پھٹن سے خالی نہیں ہوتا، لیکن اگر ستر کا زیادہ حصہ کھل جائے تو اس کے لیے کوئی مجبوری نہ ہونے کی بنا پر وہ جوازِ نماز کے لیے مانع ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک ستر کے تھوڑے اور زیادہ حصے میں حدِ فاصل ایک چوتھائی حصہ ہے۔ چنانچہ یہ دونوں حضرات کہتے ہیں کہ عضو کا چوتھائی یا اس سے زیادہ حصہ کثیر اور چوتھائی سے کم حصہ قلیل ہے، جبکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نصف سے زیادہ حصہ کثیر اور نصف سے کم حصہ قلیل ہے۔ البتہ نصف حصہ کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں: انہوں نے الجامع الصغیر میں اُسے قلیل کے حکم میں اور اصل کی روایت میں کثیر کے حکم میں شمار کیا ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے کہ قلت و کثرت کی مقداریں باہم ایک دوسری کی ضد ہیں، جس کا اندازہ باہمی تقابل سے کیا جاتا ہے، لہٰذا جو حصہ نصف سے کم ہوگا وہ قلیل اور جو نصف سے زیادہ ہوگا وہ کثیر ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ اکثر مقامات پر شریعت نے شئی کے چوتھائی حصے ۱/۴ کو کل ۴/۴ کا قائم مقام قرار دیا ہے۔ جیسا کہ مُحرِم (احرام باندھنے والے) کا ایک چوتھائی سر منڈھوانا اور چوتھائی سر کا مسح کرنا پورے سر کو منڈھوانے اور مسح کرنے کے حکم میں ہے تو اسی طرح یہاں بھی اس کے چوتھائی حصے کا اعتبار ہوگا اور جہاں تک امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا ہے کہ قلیل و کثیر باہمی متقابل اضداد ہیں، جس کا علم باہمی تقابل سے ہوتا ہے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا

شریعت نے متعدد مقامات پر بغیر تقابل کے چوتھائی حصے کو اکثر حصہ تسلیم کیا ہے، لہٰذا احتیاط کے طور پر اسی پر عمل کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

پھر ستر کا کھل جانا خواہ ایک ہی عضو سے ہو یا متفرق اعضاء سے حتیٰ کہ اگر متفرق اعضاء کا تھوڑا تھوڑا حصہ کھل جاتے اور وہ سب اتنا ہو کہ اگر اس کو باہم جمع کیا جائے تو کسی ایک عضو کا چوتھائی حصہ بن جائے تو نماز جائز نہ ہو گی اور اس کے لیے ستر غلیظہ یعنی قبل و دبر اور ستر خفیفہ مثلاً ران وغیرہ میں کوئی فرق نہیں، دونوں کا حکم ایک ہی جیسا ہے، مگر بعض لوگوں نے غلیظہ (قبل و دبر) کے انکشاف کا اندازہ اس کے حکم میں شدت کی خاطر ایک "درہم" مقرر کیا ہے لیکن یہ قول درست نہیں، اس لیے کہ "ستر غلیظہ" (قبل و دبر) کا کل حصہ ایک درہم سے زیادہ نہیں ہوتا لہٰذا یہاں ایک درہم کا اندازہ ستر غلیظہ کے معاملے میں سختی کے بجائے نرمی یعنی تخفیف ہے۔ بنا بریں حکم برعکس ہو جائے گا۔ اور امام محمدؒ نے "الزیادات" میں ایسی عبارت لکھی ہے کہ "جس سے "ستر غلیظہ" اور "ستر خفیفہ" کا حکم ایک ہی معلوم ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ انہوں نے ایک نماز پڑھنے والی عورت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر دوران نماز اس کے کچھ بال کچھ کمر کا حصہ، کچھ شرمگاہ اور کچھ ران برہنہ ہو جائے اور یہ سب کچھ اتنا ہو کہ اگر اسے باہم جمع کیا جائے تو اس سے ایک عضو کا چوتھائی حصہ بن سکتا ہو، تو اس سے نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر چوتھائی حصہ نہ بنے تو کوئی حرج نہیں" اس طرح انہوں نے "ستر غلیظہ" اور "ستر خفیفہ" دونوں کو جمع کر کے ان کے چوتھائی حصے کا اعتبار کیا ہے، جس سے ثابت ہوا کہ ان دونوں کے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ کہ ان مختلف اعضا کا حکم ایک ہی ہے۔

یہ حکم "حالت قدرت" (عام حالات) کا ہے، البتہ حالت عجز (مجبوری) میں "ستر" کا کھلنا نماز کے لیے مانع نہیں ہے، مثلاً اگر کوئی شخص برہنہ تن ہو اور اسی حالت میں نماز کا وقت ہو جائے، اور اس کے پاس "ضرورت" کے مطابق بھی کپڑا موجود نہ ہو، (تو وہ اسی حالت میں نماز ادا کر سکتا ہے)، اور اگر اس کے پاس کپڑا تو ہو، لیکن وہ ناپاک ہو، تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اس کا چوتھائی حصہ پاک ہے، یا وہ پورے کا پورا کپڑا ناپاک ہے؛ اگر اس کا ایک چوتھائی حصہ پاک ہو تو اس کی برہنہ تن نماز جائز نہ ہوگی بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسی کپڑے کے ساتھ نماز ادا کرے۔ اس لیے کہ کسی شی کا چوتھائی یا اس سے زیادہ حصہ پوری شی کے حکم میں سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ چوتھائی سر کا مسح کرنا اور محرم (احرام باندھنے والے شخص) کا چوتھائی سر منڈوانا اسی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کو دیکھا ہے تو اگر چہ اس نے اس کو چاروں پہلوؤں میں سے فقط ایک پہلو سے دیکھا ہو تو پھر بھی اس کا یہ کہنا درست ہوگا۔ بنا بریں ایک چوتھائی حصے کا پاک ہونا پورے کپڑے کے پاک ہونے کے مترادف ہوگا لیکن اگر وہ تمام کا تمام کپڑا ناپاک ہو یا اس کا پاک حصہ ایک چوتھائی سے کم ہو تو اسے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اختیار ہوگا، چاہے وہ ناپاک کپڑا پہن کر نماز ادا کرے اور چاہے وہ برہنہ حالت میں نماز پڑھے، لیکن اس کے لیے کپڑا پہن کر نماز ادا کرنا افضل ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فقط کپڑا پہن کر ہی جائز ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ ناپاک کپڑے کو استعمال نہ کرنا اور ستر چھپانا گو دونوں ہی اپنی اپنی جگہ فرض ہیں لیکن ان میں سے ستر کا چھپانا زیادہ اہم اور زیادہ تاکیدی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ستر

چھپانا، تمام حالات میں فرض ہے، جب کہ ناپاک کپڑے کو استعمال نہ کرنے کا حکم محض نماز تک محدود ہے، لہٰذا ان میں سے زیادہ اہم فرض کو اختیار کرتے ہوئے ستر پوشی کی جائے گی اور ستر پوشی کے بغیر نماز درست نہ ہوگی۔ اور مجبوری کے تحت نجاست کو برداشت کرلیا جائے گا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ برہنہ حالت میں نماز ادا کرے گا تو کئی فرائض کا تارک ہوگا جن میں ستر عورت، قیام، رکوع اور سجود شامل ہیں، کہ ان سب کو چھوڑنا ہوگا۔ اور اگر اس نے کپڑا پہن کر نماز ادا کی وہ فقط ایک ہی فرض یعنی ناپاک کپڑے کے استعمال نہ کرنے کے حکم کا تارک ہوگا، بنا بریں یہ جانب نسبتاً آسان تر ہے، اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے بیان کیا ہے کہ:

ماخیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین شیئین الا اختار اھونھما ومن ابتلی ببلیتین فعلیہ ان یختار اھونھما۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو معاملات میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار دیا گیا، تو آپ نے ان میں سے آسان تر معاملے کو اختیار فرمایا۔ اور جو کوئی دو باتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ آزمایا جائے تو اسے ان میں سے آسان تر کو ہی اختیار کرنا چاہیئے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں نماز میں فرض ہونے کے پہلو سے یکساں ہیں جیسے کہ عام حالات (حالت اختیار) میں اور جس طرح برہنہ حالت میں نماز جائز نہیں ہوتی اسی طرح ناپاک کپڑے کے ساتھ بھی نماز درست نہیں ہوتی۔ اور یہاں چونکہ ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہے، جب کہ ان میں سے دوسرے کو نہ چھوڑا جائے لہٰذا یہاں نماز کی حد تک دونوں کی فرضیت ساقط ہو جائے گی۔ اور نمازی کو اختیار ہوگا وہ جس طرح نماز ادا کریگا نماز درست ہوگی۔ الّا یہ کہ جیسا کہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے، کپڑا پہن کر نماز ادا کرنا افضل ہے۔

③ استقبال قبلہ: (قبلہ رو ہونا:

نماز کی ایک اور شرط قبلہ رو ہونا بھی ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے،

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ[1]

پس تو مسجد محترم کی طرف منہ کرکے نماز پڑھا کر اور (اے مسلمانو) تم جہاں کہیں بھی ہو، اسی کی طرف اپنا رخ کیا کرو۔

اور اسی طرح فرمان نبوی ہے۔

لا یقبل اللہ صلاۃ امرئٍ حتی یضع الطھور مواضعہ ویستقبل القبلۃ ویقول اللہ اکبر۔

اللہ تعالیٰ اسوقت تک کسی شخص کی نماز قبول نہیں کرتا، جب تک وہ ٹھیک طرح طہارت نہ کرے، قبلہ کی جانب اپنا رخ نہ کرے اور پھر وہ "اللہ اکبر" نہ کہے

---

[1] البقرہ: ۱۵۰۔

اور اسی پر اجماع امت بھی ہے دراصل "استقبال قبلہ" کی شرط ایک اضافی شرط ہے جو محض عقل کے ساتھ سمجھ میں نہیں آسکتی جس کا ثبوت یہ ہے کہ استقبال قبلہ "اس عبادت میں ضروری نہیں، جو "راس عبادات"، "تمام عبادتوں کی سردار، ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، اسی طرح دیگر عام عبادات، مثلاً زکوٰۃ روزے اور حج کے لیے بھی ایسا کرنا فرض نہیں ہے۔ اور چونکہ اس کو محض نماز کے لیے شرط قرار دیا گیا ہے لہٰذا جس قدر شریعت کا حکم ہے۔ اس کے مطابق اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا، اور جو عبادتیں اس کے علاوہ ہیں وہاں اصل قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ یا تو نمازی عین قبلے کی طرف منہ کر کے نماز پر قادر ہوگا، یا اس سے قاصر ہوگا اگر وہ اس پر قادر ہو، تو پھر اگر وہ تو کعبہ کو دیکھ رہا ہو تو اس کے لیے عین کعبے کی طرف، یعنی اس کی جہات میں سے کسی ایک جہت (پہلو) کی جانب منہ کرنا ضروری ہوگا، حتیٰ کہ اگر وہ قبلہ یعنی کعبہ کے کسی بھی حصے کی جانب چہرہ نہ کرے، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

اور چونکہ وہ عین قبلہ کی طرف منہ کر سکتا ہے، لہٰذا اس کے لیے ایسا کرنا ضروری ہوگا اور اگر وہ کعبہ سے دور اور اس سے اوجھل ہو تو اس کے لیے اس کی جانب رخ کرنا، یعنی قبلے کی جانب رہنمائی کرنے والی نشانیوں اور علامتوں کی مدد سے تعمیر کیے جانے والی مساجد کے محرابوں کے مطابق قبلہ رو ہونا ضروری ہوگا اور یہاں عین کعبہ کا نہیں بلکہ محض اس کی جہت کا اعتبار ہوگا الکرخیؒ اور الرازی نے بھی لکھا ہے۔ اور یہی ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ کا مسلک ہے اور بعض علما کہتے ہیں کہ کوشش اور تحری سے عین قبلہ کی جانب رخ کرنا فرض ہے۔ یہ ابو عبداللہ البصری کا قول ہے۔ یہاں تک کہ انہوں نے کہا ہے کہ کعبہ کی نیت کرنا بھی شرط ہے۔ ان لوگوں کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

ہے کہ اس آیت میں اس کے سامنے اور دور ہونے کی حالتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ استقبال کعبہ کا حکم، مخصوص قطعہ کی تعظیم کی بنا پر ہے اور یہ بات نفس کعبہ میں تو پائی جاتی ہے اس کی جہت یا سمت میں نہیں۔ مزید برآں اس لیے بھی کہ اگر "جہت قبلہ" ہی فرض ہوتی۔ تو اگر نمازی سے اجتہادی غلطی ہو جائے اور پھر پتہ چل جائے کہ اس کا رخ غلط تھا۔ تو یہاں چاہیے تو یہ تھا کہ وہ نماز کا اعادہ کرتا، حالانکہ ہمارے ائمہ (احناف) کی متفقہ رائے کے مطابق اس پر نماز کا اعادہ ضروری نہیں۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اجتہاد اور تحری سے اس حالت میں بھی اس کا قبلہ نفس کعبہ ہی ہے۔ پہلے دونوں اقوال کا استدلال یہ ہے کہ فرض وہی ہوتا ہے جس پر عمل کرنے کی انسان کو طاقت ہو اور دور ہونے کی بنا پر نفس کعبہ پر نظر کرنا اس کی طاقت سے باہر ہے، لہٰذا یہ فرض نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر دور ہونے کے باوجود اجتہاد اور تحری سے "نفس کعبہ" کی جانب رخ کرنا لازم ہوتا تو پھر ہر ادا کردہ نماز جواز اور فساد کے مابین متردد رہتی۔ پھر اگر تو فی الواقع اس کی تحری سے نفس کعبہ کی جانب اس کا رخ ثابت ہو جاتا تو اس کی نماز جائز ہوتی، ورنہ جائز نہ ہوتی، کیونکہ یقینی طور پر اس کی غلطی ثابت ہو گئی ہے۔ الا یہ کہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ ہر مجتہد (اجتہاد کرنے والے) کا اجتہاد صحیح ہوتا ہے۔ جو کہ مذہب حقہ کے خلاف بات

ہے جس کا بطلان اصول فقہ کی کتابوں میں واضح کیا گیا ہے لیکن اگر قبلہ محض سمت کعبہ یعنی مساجد کے بنے ہوئے محرابوں کو قرار دیا جائے، تو اس صورت میں غلطی کا امکان نہیں رہتا۔ لہٰذا کعبہ کے اوجھل ہونے کی وجہ سے جہت کعبہ کو وہی حیثیت حاصل ہوگی جو حالت مشاہدہ میں نفس کعبہ کو حاصل ہے اور اللہ تعالیٰ اختلاف احوال کی بنا پر جس جانب کو چاہیں، مسلمانوں کا قبلہ بنا سکتے ہیں۔ چنانچہ ارشاد قرآنی:

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ [1]

عنقریب احمق لوگ کہیں گے کہ مسلمان جس قبلے پر پہلے سے چلے آتے تھے (اب) اس سے کیوں منہ پھیر بیٹھے، تم کہہ دو کہ مشرق اور مغرب سب خدا کا ہی ہے، وہ جس کو چاہتا ہے سیدھے راستے پر چلاتا ہے۔

میں اسی مفہوم کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ مزید برآں اسی لیے بھی کہ انہوں نے محض "تحری" سے دریافت کردہ کعبہ کو عین قبلہ قرار دیا ہے حالانکہ یہ تحری بغیر کسی ظاہری علامت کے، محض قلبی شہادت کا نام ہے، جب کہ دوسرے فریق کے ہاں سمت کعبہ کا اجتہاد ستاروں، سورج اور چاند وغیرہ کی واضح علامات پر مبنی ہے، لہٰذا یہ اجتہاد تحری (غور و فکر) سے بڑھ کر ہے؛ اسی لیے اگر کوئی شخص کسی شہر میں داخل ہوا اور وہ وہاں پر بنے ہوئے مسجدوں کے محراب دیکھے، تو اس پر ان کے مطابق رخ کرکے نماز پڑھنا لازم ہوگا اور اس کے لیے تحری (ذاتی غور و فکر) کرنا جائز نہ ہوگا؛ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی ایسی مسجد میں داخل ہو جس میں محراب نہ ہو، مگر اس کے سامنے مسجد والے لوگ ہوں تو اس کیلیے لازم ہوگا کہ اس بارے میں وہ اہل مسجد سے پوچھے اور یہاں بھی اسے تحری (غور و فکر) کرنا جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ اس بارے میں ان کا علم مختلف علامتوں پر مبنی ہے۔ لہٰذا وہ (علم) تحری (غور و فکر) سے بڑھ کر ہوگا؛ اور اسی طرح اگر کوئی شخص جنگل میں ہو۔ اور آسمان بالکل صاف ہو اور وہ شخص ستاروں کی مدد سے قبلے کا تعین بھی کر سکتا ہو، تو اس کے لیے تحری کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ستاروں کی مدد سے جہت کعبہ کا تعین کرنا، تحری سے بڑھ کر ہے؛ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ نماز میں کعبہ کی نیت کرنا شرط نہیں ہے۔ بلکہ افضل یہ ہے کہ کعبہ کی نیت نہ کرے کیونکہ کعبہ کے دور ہونے کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ اس کی جہت کعبہ سے بالکل متوازی نہ ہو جس سے اس کی نماز ہی جائز نہ ہوگی۔ اور مذکورہ آیت میں مخالف کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اسلیے کہ وہ آیت تو خاص حالات حالت قدرت کے بیان پر مشتمل ہے اور حالت قدرت کعبہ کے بالکل سامنے ہونے کی صورت میں پیش آتی ہے نہ کہ اس سے دور ہونے کی حالت میں اور یہی ان کے قول کا کہ استقبال کعبہ کا حکم اس مخصوص قطعہ کی تنظیم کی بنا پر ہے کہ جواب ہے۔ اسلیے کہ اس مخصوص قطعہ ارض کی تعظیم تو اسوقت لازم ہوتی ہے جب انسان عین اس کی جانب رخ کرنے پر قادر ہو، نہ کہ اس سے عاجز ہونے کی حالت میں۔

اور اگر وہ کعبہ کی جانب منہ کرنے سے عاجز ہو۔ تو یہ عاجز ہونا دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو اسے کعبہ کا علم تو ہوگا۔ مگر کسی عذر کے باعث وہ اس کی جانب رخ نہ کر سکتا ہو، یا پھر اسے سمت قبلہ ہی تعین نہ ہو؛ اگر تو

---

[1] البقرہ - ۱۴۲

وہ علم ہونے کے باوجود، کسی عذر کی بنا پر ادھر منہ کرنے سے قاصر ہو، تو اس کے لیے حکم ہے کہ جس طرف بھی ممکن ہو، منہ کر کے نماز ادا کرے۔ کیونکہ اس حالت میں اس سے استقبال قبلہ کی شرط ساقط ہو جائے گی۔ مثلاً اسے نماز خوف میں کسی دشمن کا خطرہ ہو۔ یا وہ اس حالت میں ہو کہ اگر وہ کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کرتا ہے۔ تو اس پر دشمن، یا ڈاکو، یا کوئی درندہ حملہ کر سکتا ہو۔ یا وہ کشتی کے کسی ایک تختے پر ہو، اور اگر وہ قبلہ کی جانب منہ کرتا ہے۔ تو اسے اپنے غرق ہو جانے کا خطرہ ہو یا وہ ایسا مریض ہو جو خود قبلہ کی جانب منہ کرنے سے قاصر ہو اور اس وقت کوئی ایسا شخص بھی موجود نہ ہو جو اس کا منہ قبلہ کی جانب کر سکے یا اسی قسم کی کوئی اور صورت ہو (تو قبلہ رو ہونا ضروری نہ ہوگا)، اس لیے کہ استقبال قبلہ ایک اضافی شرط ہے۔ لہٰذا یہ شرط حالت عجز میں ساقط ہو جائے گی؛ اور اگر اس کا عجز سمت قبلہ میں اشتباہ کی بنا پر ہو مثلاً اس وقت اندھیری رات ہو اور وہ کسی جنگل میں ہو، یا اسے علامتوں سے قبلہ شناسی کا علم نہ ہو، پھر اگر وہاں کوئی ایسا شخص موجود ہو جس سے وہ "سمت قبلہ" پوچھ کر معلوم کر سکتا ہو تو اس کے لیے پوچھنا ضروری ہوگا اور اس کے لیے اور تحری (غور و فکر) جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے استفسار نہ کیا، بلکہ تحری کر کے نماز ادا کرلی، تو اگر تو اس نے صحیح رخ پر نماز ادا کی ہو، تو ٹھیک، ورنہ نماز جائز نہ ہوگی۔ لیکن اگر وہاں کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو۔ جس سے وہ پوچھ کر سمت قبلہ معلوم کر سکے۔ تو پھر اس کے لیے تحری کرنا جائز ہوگا۔ اس لیے کہ انسان اپنی استطاعت کے مطابق شرعی احکام کا مکلف ہوتا ہے۔ اور چونکہ اس وقت اس کے بس میں صرف تحری کرنا ہی ہے، لہٰذا تحری کرنے سے اس کی نماز جائز ہو جائے گی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ[1] — تو جدھر تم رخ کرو ادھر خدا ہی کی ذات ہے۔

اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ صحابہ کرامؓ نے بھی اشتباہ کے وقت تحری کر کے نماز ادا کی، اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عمل کو ناپسند نہیں ٹھہرایا جو جواز کی دلیل ہے۔

پھر اگر اس نے کسی جہت کی طرف منہ کر کے نماز ادا کرلی۔ تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو اس نے اس طرف نماز تحری کے بعد منہ کر کے ادا کی ہوگی۔ یا بغیر تحری کے۔ اگر تو اس نے تحری کے بغیر ہی ادھر منہ کر کے نماز ادا کرلی ہو۔ تو اس کی آگے پھر متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو اس کے دل میں سمت قبلہ کے متعلق کسی قسم کا کوئی خیال یا کوئی شک واقع نہ ہوا ہوگا۔ یا پھر اس کے دل میں کچھ شبہ اور شک آیا ہوگا؛ اور اس نے تحری کے خلاف نماز کسی اور جانب منہ کر کے ادا کرلی ہو: تو اگر تو اس کے دل میں سمت قبلہ کے متعلق کوئی خیال اور کوئی شک نہ آیا ہو اور اس نے کسی ایک جانب منہ کر کے نماز ادا کرلی ہو، تو اصولاً نماز جائز ہوگی؛ جواز اس لیے کہ سمت قبلہ معلوم کرنے کے دونوں ذرائع، یعنی پوچھنے اور تحری کرنے کی عدم موجودگی میں مطلق سمت قبلہ ہی اس کا قبلہ ہے وجہ یہ ہے کہ عدم شک کی بنا پر اس پر تحری بھی واجب نہیں ہے۔ پھر جب وہ اسی جانب منہ کر کے نماز ادا کرتا رہا اور اسکے دل میں کوئی شک پیدا نہیں ہوا، تو جس جانب اس نے رخ کر کے نماز ادا کی ہے بظاہر وہی جانب اس کا قبلہ قرار پا جائے گی، پھر اگر بعد میں یہ ظاہر ہو جائے کہ واقعی وہی صحیح قبلہ رخ تھا۔ تو جواز یقینی ہو جائے گا لیکن اگر بعد میں اسے یہ معلوم ہوا کہ اس نے

---

[1] البقرہ-۱۱۵-

سمت قبلہ میں غلطی کی ہے. مثلاً اس طرح کہ اندھیرا چھپٹ جائے، اور یہ واضح ہو جائے کہ اس نے غیر جہت قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کی ہے. یا پھر اس نے تحری کی ہو اور اس کی تحری کسی اور جانب واقع ہو گئی ہو تو اگر تو اسے اپنی اس غلطی کا علم نماز کے بعد ہوا، تو وہ نماز کا اعادہ کرے ۔ اور اگر نماز کے دوران میں ہی یہ ظاہر ہو جائے، تو وہ نماز از سر نو ادا کرے کیونکہ جیسے قوی تر دلیل کی عدم موجودگی میں دلیل قرار دیا جائے وہ قوی دلیل ملنے پر باطل ہو جاتی ہے، جیسے ایسا اجتہاد جس کے خلاف کوئی نص مل جائے. اور اگر اسے شک تو پڑا ہو، لیکن اس نے تحری نہ کی ہو اور کسی ایک جانب منہ کر کے نماز ادا کر لی ہو تو اصولاً نماز فاسد شمار ہو گی پھر اگر بعد میں یہ پتہ چل جائے کہ اس نے واقعی غلط جانب رخ کر کے نماز ادا کی ہے، خواہ اسے یہ پتہ یقینی سے چلے یا اپنی تحری سے بہر صورت نماز کا فاسد ہونا یقینی ہو جائے گا. اور اگر اسے پتہ چلے کہ اس نے جس جانب رخ کر کے نماز ادا کی ہے وہی سمت قبلہ ہے تو اگر اس بات کا پتہ اسے نماز سے فراغت کے بعد چلا تو اس کی نماز درست ہو گی اور وہ نماز کا اعادہ نہ کرے گا کیونکہ جب اسے سمت قبلہ میں شک پڑ گیا اور اس نے اپنی نماز شک پر استوار کی، تو اس صورت میں ایک احتمال یہ ہو گا کہ جس طرف اس نے رخ کر کے نماز ادا کی ہے وہی سمت قبلہ ہے اور دوسرا یہ کہ اس نے جس جانب منہ کر کے نماز پڑھی ہے وہ سمت قبلہ نہیں ہے پھر اگر یہ ظاہر ہو جائے کہ وہ سمت قبلہ نہیں تھی. تو ظاہر ہو گا کہ اس نے غلط سمت میں نماز ادا کی ہے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہی سمت قبلہ تھی. تو اس سے یہ واضح ہو گا کہ اس نے واقعی قبلہ رو ہو کر نماز ادا کی ہے، لہٰذا شک اور احتمال کی بنا پر ابتداً نماز کے جائز ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس نماز کو اصل یعنی عدم کی بنا پر، جو استصحاب حال[1] سے ثابت ہوتا ہے فاسد قرار دیا جائے گا، لیکن جب یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے واقعی قبلہ رو ہو کر نماز ادا کی ہے. تو استصحاب حال کی بنا پر یہ حکم باطل ہو جائے گا. اور اصولاً نماز درست قرار پائے گی. اور اگر اسے اپنے قبلہ رو ہونے کا عین نماز کے دوران میں یقین ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ کے مطابق وہ نماز کو جاری رکھے گا جیسا کہ ہم جا اوپر بیان کر آئے ہیں اور ظاہر روایت کے مطابق وہ نماز کو از سر نو ادا کرے گا. اس لیے کہ اس نے نماز کو شک پر شروع کیا تھا. اور پھر جب کسی سے پوچھنے یا تحری کرنے کی بنا پر قبلہ یقینی طور پر واضح ہو گیا تو اب اس کی یہ حالت سابقہ حالت سے زیادہ قوی ہو گی - اور اگر اسے نماز کی ابتدا میں پتہ چل جاتا. تو اس کی نماز اس سمت کے سوا کسی اور سمت میں جائز نہ ہوتی، تو اسی طرح جب اسے نماز کے وسط میں اس بات کا یقین ہو گیا تو تب بھی وہ نماز از سر نو شروع کرے گا. اور اس کی یہ حالت اس مریض کی سی ہو گی، جو سر کے اشاروں سے نماز ادا کر رہا ہو پھر وہ نماز کے وسط میں قیام پر قادر ہو جائے کہ وہ نماز کو از سر نو شروع کرے گا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا. اور اگر اس نے تحری کی مگر جس جانب اس کی تحری واقع

---

[1] استصحاب حال ایک فقہی اصطلاح ہے. اس کے لغوی معنی ہیں کسی شئی کو باقی رکھنا یعنی اس رو سے استدلال یہ ہے کہ تاکہ کسی چیز کا وجود یا عدم وجود علی حالہٖ قائم رہے. تاآنکہ تبدیلی حالات سے اس میں تبدیلی پیدا نہ ہو جائے. یہ ایک عقلی دلیل ہے. بقول ابن قیم جو شئی ثابت ہے اس کو ثابت رکھنا اور جو شئی منفی ہو اس کو منفی رکھنا استصحاب حال ہے (اعلام الموقعین ۱: ۲۹۴)

ہوئی۔ اس نے اس سے دوسری جانب منہ کر کے نماز ادا کی، تو اگر اس کا رخ غلط ہوا بالاجماع اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر اس کا رخ صحیح قبلہ کی جانب ثابت ہو جائے۔ تو ظاہر روایت کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کی نماز درست ہوگی۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ تحری کا اصل مقصد سمت قبلہ کو دریافت کرنا ہے۔ اور چونکہ یہ مقصد حاصل ہو چکا ہے، لہٰذا اس کی نماز درست ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے پانی کے برتنوں کے متعلق تحری کی۔ پھر جس برتن کے پانی کی پاکی کے متعلق اس کی تحری واقع ہوئی تھی، اس نے اس کے بجائے کسی اور برتن سے وضو کر لیا بعد میں پتہ چلا کہ اس برتن کا پانی پاک تھا۔ تو اس کی نماز جائز ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی نماز جائز ہوگی ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ حالت اشتباہ میں نمازی کا اصل قبلہ وہی ہے جس جانب اس کی تحری واقع ہو۔ تو جب اس نے تحری کے ذریعے دریافت شدہ قبلے کو چھوڑ دیا۔ تو گویا اس نے قدرت کے باوجود اپنے قبلہ سے رخ پھیر لیا۔ لہٰذا اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اس کی حالت اس شخص کی سی ہوگی کہ جس نے قدرت کے باوجود مساجد کے محرابوں کی جانب رخ کر کے نماز نہ ادا کی۔ جہاں تک برتنوں میں وضو کا تعلق ہے تو اس کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ وہاں اصل شرط حقیقی پاک پانی سے وضو کرنا ہے؛ اور چونکہ وہاں یہ شرط پوری ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس کی نماز جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے تحری کے مطابق کسی ایک جانب رخ کر کے نماز شروع کی، پھر اسکو پتہ چل گیا کہ اس کا رخ غلط تھا۔ تو اگر یہ علم اسے نماز کی حالت میں ہوا۔ تو اسی وقت وہ صحیح سمت قبلہ کی جانب پھر جائے۔ اور اپنی اسی نماز کو مکمل کرے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ جب اہل قبا کو پتہ چلا کہ بیت المقدس کا قبلہ تبدیل ہو گیا ہے تو وہ نماز کی حالت میں بیت المقدس سے بیت اللہ کی جانب پھر گئے اور انہوں نے اپنی اسی نماز کو مکمل کیا اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تحری سے دریافت شدہ قبلہ کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرنا حقیقی قبلے کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرنا ہی ہے۔ کیونکہ حالت شک میں یہی اس کا قبلہ ہے، لہٰذا نماز کو از سر نو شروع کرنے کی کچھ ضرورت نہیں؛ مزید برآں اس لیے بھی کہ فقہی طور پر رائے کی تبدیلی نص کی منسوخی کی طرح ہے۔ اور کسی نص کی منسوخی سے اس کے مطابق کیے ہوئے اعمال کا بطلان لازم نہیں آتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اسے نماز ختم کرنے کے بعد پتہ چلا کہ اس کا رخ غلط تھا، تو اگر اس نے حقیقی قبلہ کے داہنی یا بائیں جانب رخ کر کے نماز ادا کی ہو، تو بالاتفاق اس کی نماز درست ہوگی اور اس پر اعادہ لازم نہ ہوگا لیکن اگر یہ پتہ چلا کہ اس نے قبلہ کی جانب پشت کر کے نماز ادا کی ہے، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی؛ اسی طرح اگر کسی جماعت کو قبلہ کے متعلق اشتباہ پیدا ہوا اور پھر انہوں نے تحری کر کے باجماعت نماز ادا کی۔ تو ہمارے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی البتہ اگر کوئی شخص امام سے آگے بڑھ جائے یا جس کو پتہ ہو کہ قبلہ سے غلط رخ پر نماز ادا کی جا رہی ہے تو اس کی نماز درست نہ ہوگی۔ امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ انہوں نے قبلہ کے متعلق اجتہاد کر کے نماز ادا کی ہے۔ اور بعد میں یقینی طور پر ان کے اجتہاد کی غلطی ثابت ہو گئی ہے، لہٰذا ان کی نماز

باطل ہو جائے گی، جیسے کہ اگر کسی شخص نے تحری کر کے کسی کپڑے میں نماز ادا کی ہو کہ یہ کپڑا پاک ہے، مگر بعد میں پتہ چلا کہ وہ کپڑا ناپاک تھا تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی نماز جائز نہ ہوگی ہمارا موقف یہ ہے کہ اشتباہ کی حالت میں اس کا قبلہ وہی ہے۔ جس طرف اس کی تحری واقع ہوئی ہے اور چونکہ وہ اپنی تحری کے مطابق نماز ادا کر چکا ہے۔ لہٰذا اس کی نماز درست ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اگر اس نے مساجد کے محرابوں کی سمت میں نماز ادا کی ہو تو اس کی نماز جائز ہوتی ہے۔ اس بات کی دلیل کہ اس وقت اس کا قبلہ تحری کے مطابق بنی ہوگا، نص قرآنی: فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (تم جس طرف بھی منہ کرو گے ادھر ہی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے) وہ اس طرح کہ بعض تفسیروں میں کہا گیا ہے کہ "وہی اللہ تعالیٰ کی رسمت، قبلہ ہے ایک قول یہ ہے کہ وہیں رضائے خداوندی ہے۔ ایک اور قول کے مطابق۔ اس کا مفہوم یہ ہے۔ کہ "جب تم سے قبلہ کی تلاش میں کچھ کوتاہی نہ ہو تو اسی جانب اللہ تعالیٰ کا رخ ہے جس نے تمہارے چہرے کو اسی طرف متوجہ کیا ہے، اس آخری قول کے مطابق اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے منہ کرنے کو اپنی جانب منسوب کیا ہے کیونکہ انہوں نے اپنی جانب سے قبلہ کی تلاش میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی اور پھر ان کا ادھر رخ ہو گیا تو یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی مرضی اور اس کی توفیق سے ہوا۔ اس کی مثال ایک حدیث میں یوں ملتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے جس نے روزے کے دوران میں بھول کر کچھ کھا لیا تھا یہ فرمایا کہ:

تم علی صومك فانما اطعمك الله وسقاك۔	تو اپنا روزہ مکمل کر اس لیے کہ تجھے اللہ تعالیٰ نے ہی کھلایا اور پلایا ہے۔

اگرچہ اس روزے دار نے حقیقۃً کھانا کھایا تھا، لیکن چونکہ اس نے دانستہ نہیں کھایا تھا۔ اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے دار کے اس فعل کو اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب فرمایا اور اسے معذور قرار دیا گویا کہ اس نے کچھ بھی نہیں کھایا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا کہ جب بندے نے اپنی کوشش اور وسعت کے مطابق سمت قبلہ دریافت کرنے کی کوشش کی اور ایک جانب رخ کر کے نماز ادا کر لی حالانکہ غلط جانب رخ کرنے کا اس کا کوئی ارادہ نہ تھا۔ تو اللہ تعالیٰ نے اس کے اس فعل کو اپنی طرف منسوب کر کے اسے معذور قرار دیا ہے۔ گویا کہ اللہ تعالیٰ نے ہی اسے ادھر متوجہ کیا تھا، یہ دلیل تو دلیل منقولی ہے جب کہ عقلی دلیل یہ ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ اس حالت میں نفس قبلہ یا سمت قبلہ تک پہنچنے کا اس کے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے، کیونکہ یہاں دونوں صورتوں کے لیے ممکنہ دلائل کا فقدان ہے۔ اور چونکہ اسے نماز پڑھنے کے لیے قبلہ یا سمت قبلہ دریافت کرنے کی اشد ضرورت ہے، اور تکلیف مالا یطاق (طاقت سے بڑھ کر ذمہ داری) شریعت کی رو سے منع ہے۔ اور اس وقت اس کے بس میں سوائے تحری سے دریافت شدہ سمت کی جانب منہ کرنے کے اور کچھ نہیں۔ لہٰذا یہی سمت شرعی طور پر اس کے قبلے کے طور پر

متعین ہو جائے گی۔ اور اس کے عاجز ہونے کی بنا پر حالت قدرت میں نفس قبلہ یا محراب مسجد کے رخ نماز ادا کرنے کے قائم مقام ہو گی۔ اور اس حالت میں تحری کو نص کی بنا پر خلاف قیاس شرط قرار دیا گیا ہے، نہ کہ قبلے کو ٹھیک ٹھیک دریافت کرنے کے لیے اس تفصیل سے یہ بات بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ اس نے قبلے کی جانب رخ کرنے میں کوئی غلطی نہیں کی۔ اس لیے کہ اس حالت میں اس کا قبلہ وہی ہے جس طرف اس کی تحری واقع ہو اور وہ چونکہ اسی جانب رخ کر کے نماز ادا کر چکا ہے لہٰذا اس کی نماز جائز ہو گی۔ بخلاف کپڑوں کے، اس لیے کہ وہاں نمازی کا حقیقی طور پر پاک وصاف کپڑوں سے نماز ادا کرنا شرط ہے اور حالت اشتباہ میں پاک کپڑے کو دریافت کرنے کے لیے تحری کا حکم دیا گیا ہے، تو جب وہ تحری سے صحیح کپڑا تلاش نہیں کر سکا۔ تو شرط پوری نہ ہونے کی بنا پر اس کی نماز جائز نہ ہو گی جب کہ یہاں اصل شرط استقبال قبلہ ہے۔ اور اس حالت میں اس کا وہی قبلہ ہے جس طرف منہ کر کے اس نے نماز ادا کی ہے۔ تو ان دونوں میں یہ فرق ہوا۔ واللہ اعلم۔ اسی اصول پر جو ہم نے ذکر کیا مکہ مکرمہ میں خانۂ کعبہ سے باہر نماز کا حکم مبنی ہے وہ یوں کہ اگر تو وہاں سے کعبہ معلی نظر آتا ہو، تو نماز عین کعبہ کی طرف منہ کیے بغیر جائز نہ ہو گی، وجہ یہ ہے کہ مشاہدے کی حالت میں از روئے نص اس کا قبلہ عین کعبہ ہے۔ پھر کعبہ کی اطراف میں سے جس جانب وہ چاہے منہ کر کے نماز ادا کر سکتا ہے۔ البتہ ضروری ہے کہ اس کا رخ کعبہ کے کسی نہ کسی حصے (جزء) کی جانب ضرور ہو اس لیے کہ یہاں کعبے کے کسی حصے کی جانب منہ کرنا ممکن ہے لیکن اگر اس نے کعبہ سے منہ پھیر کر یعنی اس طرح نماز ادا کی، کہ اس کا کوئی حصہ بھی اس کے سامنے نہ تھا۔ تو اس کی نماز جائز نہ ہو گی کیونکہ اس نے قدرت کے باوجود قبلہ کی جانب رخ کرنے کی شرط کو چھوڑ دیا ہے، حالانکہ نماز کی شرائط عذر کے بغیر ساقط نہیں ہوتیں۔

پھر اگر انہوں نے باجماعت نماز ادا کی۔ تو یہ دو حال سے خالی نہ ہو گی؛ یا تو لوگوں نے کعبہ کے ارد گرد حلقہ اور ایک دوسرے کے پیچھے صفیں بنا کر نماز ادا کی ہو گی، یا پھر اس کی کسی ایک ہی جانب آگے پیچھے صفیں باندھ کر۔ اگر تو تمام لوگوں نے کعبہ کی کسی ایک ہی جانب صف بستہ ہو کر نماز ادا کی تو ان کی نماز درست ہو گی۔ بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک نے کعبہ کے ہی کسی نہ کسی حصے کی جانب رخ کیا ہو اور ان کے لیے یہ جائز نہ ہو گا کہ کعبہ کی دیوار سے زیادہ چوڑی صف بنائیں اور اگر انہوں نے ایسا کیا۔ تو جو شخص کعبہ کی دیوار سے باہر کی جانب ہو گا، اس کی نماز درست نہ ہو گی؛ اس لیے کہ کعبہ کے سامنے ہوتے ہوئے عین کعبہ کی جانب رخ کرنا فرض ہے؛ اور اگر انہوں نے کعبہ کے ارد گرد حلقہ بنا کر نماز پڑھی، تو تب بھی ان کی نماز جائز ہو گی۔ اس لیے کہ مکہ مکرمہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے زمانے تک ہمیشہ اسی طرح نماز ادا کی جاتی رہی ہے؛ پھر امام کے لیے افضل ہے کہ وہ مقام ابراہیم پر کھڑا ہو، اور نماز کے تمام شرکا کی نماز جائز ہو گی خواہ وہ امام کی جانب سے بیت اللہ شریف کے نزدیک ہوں۔ یا اس سے دور تاہم امام جس جانب کھڑا ہو کر نماز پڑھا رہا ہو اگر اس جانب سے کوئی شخص امام سے کعبہ کے قریب ہو جائے۔ تو اس کی نماز درست نہ ہو گی۔ وہ اس لیے کہ اگر وہ امام کی جانب سے اس سے آگے بڑھ جائے تو اس سے

اس کی پشت امام کے چہرے کی جانب ہو جائے گی، یا پھر وہ امام کے دائیں یا بائیں سے اس کی نسبت اس سے آگے بڑھ جائیگا جس سے اس کی پشت امام کے پیچھے والی صف کی طرف اور چہرہ بیت اللہ کی طرف ہو جائے گا۔ اور چونکہ جب وہ اپنے امام سے آگے بڑھ جائے گا تو وہ اس کی اتباع میں نہ رہے گا، لہٰذا اس کی اقتدا درست نہ ہوگی، بخلاف اس شخص کے جو امام کی سمت کے علاوہ کسی اور سمت سے، امام کی نسبت کعبہ کے قریب تر ہو جائے (کہ اس کی نماز جائز ہوگی) اس لیے کہ وہ امام کے بالمقابل ہے اور چونکہ کسی دوسری جانب سے امام کے بالمقابل ہونے والا شخص اس کا حکماً تابع ہو سکتا ہے۔ لہٰذا نماز درست ہوگی، بخلاف اس شخص کے جو امام سے آگے بڑھ جائے۔

اسی طرح اگر کوئی عورت امام کے پہلو میں اسی جانب امام کی اقتدا کر کے کھڑی ہو جائے جس جانب امام کھڑا ہو، بشرطیکہ امام نے بھی اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو تو امام کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ یہاں مطلق اور مشترکہ نماز میں دونوں میں محاذات (Opposition) پائی گئی ہے۔ اور امام کی نماز فاسد ہو جانے سے مقتدیوں کی نماز از خود باطل ہو جائے گی، لیکن اگر وہ عورت امام کی جہت کے علاوہ کسی اور جہت میں کھڑی ہو، تو امام کی نماز باطل نہ ہوگی۔ اس لیے کہ وہ حکماً گویا امام ہی کے پیچھے ہے۔ تاہم جو شخص اس عورت کے دائیں یا بائیں یا پیچھے ہوگا، اس کی نماز فاسد ہو گی، جیسے کہ ہم اس مسئلے کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

اور اگر کعبۂ معلی شہید کر دیا گیا ہو، اور لوگوں نے کعبہ کی زمین کے ارد گرد حلقہ بنا کر نماز ادا کی یا کسی اکیلے شخص نے اس کی طرف منہ کر کے نماز ادا کر لی تو اس کی نماز جائز ہوگی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک امام یا منفرد کے سامنے سترہ نہ ہو، اس وقت تک نماز درست نہ ہوگی۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں کعبہ کی طرف منہ کرنا فرض ہے اور چونکہ کعبہ زمین کے قطعے اور عمارت دونوں کا نام ہے، لہٰذا یہاں اس شرط کا فقدان پایا گیا ہے البتہ اگر اس کے سامنے سترہ ہو، تو نماز درست ہو جائے گی۔ اس لیے کہ سترہ بیت اللہ کے توابع میں سے ہے۔ اور وہ اس صورت میں معنوی طور پر بیت اللہ شریف کے کسی جز کی جانب منہ کرنے والا شمار ہوگا۔ ہمارا استدلال اجماع امت سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے زمانے میں جب بیت اللہ شریف کی تعمیر حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی بنا کردہ بنیادوں پر استوار کی گئی، تو اس وقت لوگ بیت اللہ شریف کے قطعے کی طرف ہی رخ کر کے نماز ادا کرتے تھے۔ اس کے بعد پھر حجاج بن یوسف نے بیت اللہ شریف کو گرا کر دوبارہ دورِ جاہلیت کی بنیادوں پر استوار کیا۔ تو اس وقت بھی نمازیں اسی طرح ادا کی گئیں، اور ان سب کی نمازیں بالاجماع درست ہیں۔ اس سے پتہ چلا کہ کعبہ اس قطعہ زمین کا ہی نام ہے، جہاں کعبہ واقع ہے۔ خواہ وہاں کوئی عمارت ہو۔ یا نہ ہو، اور چونکہ یہاں اسی جانب لوگوں کا منہ کر کے نماز ادا کرنا پایا گیا ہے، لہٰذا ان کی نماز درست ہوگی۔ البتہ سترہ کھڑا نہ کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس سے ایک دوسرے کے چہرے کی جانب چہرہ کرنا لازم آتا ہے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں اس سے منع فرمایا ہے اور مروی ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن

لہ حاشیہ اگلے صفحہ پر۔

زبیرؓ کے زمانے میں خانہ کعبہ کی دیواریں اٹھائی گئیں، تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے اس جگہ چمڑے کا خیمہ کھڑنے کا حکم دیا، تاکہ یہ ان کے لیے بمنزلہ سترہ کے ہو جائے۔ اسی طرح اگر کسی نے بیت اللہ شریف کی چھت پر نماز ادا کی، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز ہو گی۔ اگرچہ اس کے سامنے سترہ بھی نہ ہو، مگر امام شافعیؒ کے ہاں یہاں بھی سترہ کے بغیر نماز درست نہ ہو گی۔ صحیح قول ہمارا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، بیت اللہ محض قطعۂ زمین کا نام ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بیت اللہ شریف کی عمارت فی نفسہ تو کسی قسم کی حرمت و تعظیم نہیں رکھتی جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس عمارت کو کسی اور جگہ منتقل کر کے کھڑا کر دیا جائے۔ تو ادھر منہ کر کے نماز پڑھنا درست نہ ہو گا، کیونکہ اس کی عزت و حرمت تو فقط اس وقت تک ہے جب تک وہ خانہ کعبہ کے قابل احترام قطعہ زمین کے ساتھ متصل ہے جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جبل ابوقبیس پر کھڑے ہو کر نماز ادا کرے۔ تو اس کی نماز بالاجماع جائز ہو گی حالانکہ یہاں یہ بات مسلم ہے کہ اس نے بیت اللہ کی دیواروں کی جانب رخ نہیں کیا، بلکہ اس نے اوپر فضا کی جانب منہ کیا ہے۔ تو اس سے پتہ چلا کہ اصل اعتبار بیت اللہ کی جگہ اور اس کے اوپر کی فضا کا ہے، نہ کہ خاص عمارت کا۔

یہ احکام اس وقت کے ہیں جب بیت اللہ شریف سے باہر نماز ادا کی جائے، لیکن اگر نماز کعبہ کے اندر پڑھی جائے، تو اکثر علما کے نزدیک اس کے اندر ہر نماز جائز ہے۔ خواہ وہ نماز نفل ہو، یا فرض، مگر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کے اندر فرض نماز ادا نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ نمازی لازماً کعبہ کے اندر ایک ہی جانب منہ کر کے کھڑا ہو گا جس سے لامحالہ طور پر کعبہ کی دوسری دیوار کی جانب اس کی پشت ہو گی اور ایسی حالت میں جب کہ کعبہ کی طرف پیٹھ ہو رہی ہو، نماز درست نہیں ہوتی، لہٰذا احتیاطاً فرائض یہاں ادا نہ کیے جائیں، رہے نوافل۔ تو ان میں چونکہ بہت وسعت ہے، لہٰذا ان کا پڑھنا جائز ہو گا اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے بیت اللہ میں داخل ہو کر طواف کرنا ہمارا استدلال یہ ہے کہ شریعت کی رو سے غیر متعین طور پر بیت اللہ شریف کے کسی بھی حصے کی جانب منہ کرنا واجب ہے جس کا تعین اس کے نماز شروع کرنے اور کسی ایک جانب منہ کرنے سے ہوتا ہے اور پھر جو حصہ اس کے قبلے کے طور پر متعین ہو جائے، تو اس سے بلا ضرورت نماز کے دوران منہ پھیرنا اس کے لیے جائز نہ ہو گا اور چونکہ بیت اللہ شریف کے وہ حصے، جن کی جانب اس نے

(از گزشتہ صفحہ)

ؔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ مشہور صحابیِ رسول حضرت زبیر بن العوام کے بیٹے اور خود بھی صحابی تھے، انہوں نے بنو امیہ کے خلاف آواز اٹھائی اور وہ چند سالوں کے لیے متعدد اسلامی صوبوں کے حاکم بن گئے، حکومت سنبھالتے ہی انہوں نے بیت اللہ شریف کی عمارت کو شہید کر کے از سر نو تعمیر کرنے کا پروگرام بنایا، چونکہ دور جاہلیت میں عطیات کی کمی کی بنا پر بیت اللہ شریف کی عمارت کا کچھ حصہ خالی چھوڑ دیا گیا تھا۔ جسے حطیم کہتے ہیں، لہٰذا ابن زبیرؓ نے اس حصے کو بھی شامل کر کے عمارت کو مکمل کیا۔ بعد ازاں حجاج بن یوسف نے اسے دوبارہ منہدم کر کے دور جاہلیت والی بنیادوں پر استوار کر دیا۔

منہ نہیں کیا۔ وہ اس کا قبلہ نہیں ہیں، لہٰذا ان کی طرف پیٹھ کر لینا نماز کے فساد کا موجب نہ ہوگا اسی لیے اگر کوئی شخص بیت اللہ شریف کے اندر اثنائے نماز میں ایک رکعت ایک دیوار کی جانب اور دوسری رکعت دوسری جانب منہ کر کے ادا کرلے تو اس کی نماز درست نہ ہونی چاہیے، اس لیے کہ اس نے اس رخ سے بلاضرورت اپنا منہ پھیر لیا ہے۔ جو اس کا یقینی طور قبلہ قرار پایا تھا اور اگر کوئی شخص بلاضرورت قبلے سے منہ پھیر لے، تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ بخلاف اس شخص کے جو کعبہ سے دور ہو اور غور و فکر (تحری) کے بعد چار دل طرف منہ کر کے ایک ایک رکعت ادا کرلے، یعنی اس طرح کہ پہلے ایک جانب منہ کر کے ایک رکعت پڑھے پھر دوسری جانب منہ کر کے دوسری رکعت ادا کرے اور اسی طرح وہ چاروں رکعات ادا کرلے۔ تو اس کی نماز درست ہو گی۔ اس لیے کہ یہاں یقینی طور پر قبلے سے انحراف نہیں پایا گیا۔ کیونکہ اس نے غور و فکر کے بعد جس جانب کو قبلہ قرار دیا ہے وہ اس کے لیے یقینی طور پر قبلہ نہیں ہے بلکہ وہ تو محض بطریق اجتہاد قبلہ ہے۔ تو جیسے ہی اس کی رائے (اجتہاد) اس جانب سے دوسری جانب تبدیل ہو گی، تو اس کا وہی قبلہ ہو جائے گا۔ تاہم جو نماز وہ اس سے پہلے اپنے سابقہ اجتہاد کے مطابق ادا کر چکا ہے، وہ باطل نہ ہو گی، اس لیے کہ متاخر اجتہاد سابقہ اجتہاد کے مطابق ادا کردہ عمل کو باطل نہیں کرتا۔ تو وہ مختلف حالات میں بیت اللہ شریف کی جانب ہی منہ کر کے نماز ادا کرنے والا شمار ہو گا، اور چونکہ یہاں یقینی طور پر بیت اللہ شریف سے انحراف نہیں پایا گیا کہ وہ ان دونوں میں یہ فرق ہو گا۔

پھر کعبہ کے اندر لوگوں نے یا تو حلقہ بنا کر نماز ادا کی ہو گی، یا امام کے پیچھے صف بنا کر۔ اگر انہوں نے حلقہ بنا کر باجماعت نماز ادا کی تو امام کی نماز اور اس مقتدی کی نماز، جس کا چہرہ امام کی پشت یا امام کی داہنی یا بائیں جانب ہو، یا جس کی پشت امام کی پشت کی طرف ہو درست ہو گی، مگر جس کا چہرہ امام کے چہرے کے بالمقابل ہو، تو اس کی نماز کراہت کے ساتھ جائز ہو گی، کیونکہ اس طرح ایک شخص کا دوسرے شخص کے چہرے کی جانب منہ کرنا لازم آتا ہے، لہٰذا اس کے اور امام کے درمیان سترہ کھڑا کر دینا مناسب ہو گا، مگر جو شخص امام سے آگے (متقدم) ہو، کہ اس کی پشت امام کے چہرے کی جانب ہو یا جو امام کے چہرے کی جانب منہ کر کے اس طرح کھڑا ہو کہ وہ امام کی طرف سے دیوار کے زیادہ قریب ہو، تو اس کی نماز جائز نہ ہو گی، جیسا کہ ہم سطور بالا میں بیان کر آئے ہیں۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر اندھیری رات میں کسی جماعت نے قبلے کے متعلق تحری (غور و فکر) کی اور امام کی اقتدا کی، تو جس شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا چہرہ امام کے چہرے سے مختلف سمت میں ہے، تو اس کی نماز جائز نہ ہو گی، اس لیے کہ وہاں اس کو یہ یقین ہو گا کہ اس کا امام غلطی پر ہے، کیونکہ اس کا یہ گمان ہو گا کہ امام قبلہ رُو نہیں ہے، لہٰذا اس کی اقتدا درست نہ ہو گی، جبکہ یہاں پر کسی کا بھی یہ گمان نہیں ہے، کہ امام کا رخ غلط ہے کیونکہ کعبہ کی ہر جانب ہی یقینی طور پر قبلہ ہے، لہٰذا یہاں اقتداء درست ہو گی، تو دونوں میں یہ فرق ہے۔ اور اگر انہوں نے امام کے پیچھے صف باندھ کر امام ہی کے رُخ پر نماز ادا کی تو بلاشبہ ان کی نماز جائز نہ ہو گی۔ اور اسی

طرح اس صورت میں بھی نماز درست ہوگی، جب ان میں سے بعض کا چہرہ امام کی پشت کی جانب اور بعض کی پشت امام کی پشت کی جانب ہو، کیونکہ یہاں قبلہ رُو ہونے اور امام کی متابعت کی دونوں شرائط موجود ہیں، اس لئے کہ وہ امام کے پیچھے ہیں، اس سے آگے نہیں، اسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عورتوں کی امامت کے لیے کھڑا ہو اور کوئی عورت نماز میں اس کے برابر (محاذات) بلکہ اس کے بالمقابل آکر کھڑی ہو جائے، تو امام کی نماز باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ حکماً امام کے پیچھے ہی شمار ہوگی، مگر جو شخص اس عورت کے رُخ پر اسکے دائیں بائیں یا اس کی پشت کی جانب کھڑا ہو، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ آیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم نے کعبہ میں داخلے کے وقت اس میں نماز پڑھی تھی یا نہیں، حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت ہے کہ آپؐ نے اس میں نماز نہیں پڑھی اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے اس کے دو اگلے ستونوں کے مابین دو رکعات ادا فرمائی تھیں۔

(۴) وقت کا ہونا نماز کی ایک اور شرط نماز کے وقت کا ہونا ہے تو جیسے وقت وجوب نماز کا سبب ہے، اسی طرح وہ ادائے نماز کے لیے بھی شرط ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشادِ مبارک ہے۔

اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا [1]	بیشک نماز کا مومنوں پر اوقات مقررہ میں ادا کرنا فرض ہے۔

یعنی پابندی وقت ضروری ہے، اسی لیے کوئی نماز قبل از وقت ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ الا یہ کہ یوم عرفہ کے دن میدان عرفات میں اُس دن کی نماز عصر اس کلیے سے مستثنیٰ ہے، جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔ اس عنوان پر ہماری بحث چار عنوانات کے تحت ہوگی:

ا۔ فرض نمازوں کے اوقات کی حقیقت (ب) نمازوں کے اوقات کی اول و آخر حدود: (ج) نمازوں کے مستحب اور (د) فرض نمازوں کے مکروہ اوقات۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

ا۔ فرض نمازوں کے اوقات کی حقیقت: فرض نمازوں کے اوقات کی بنیاد قرآن مجید کے بیانات پر ہے، جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

فَسُبْحٰنَ اللّٰہِ حِیْنَ تُمْسُوْنَ وَحِیْنَ تُصْبِحُوْنَ وَلَہُ الْحَمْدُ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَعَشِیًّا وَّحِیْنَ تُظْہِرُوْنَ [2]	تو جس وقت تم کو شام ہو اور جس وقت صبح ہو خدا کی تسبیح کرو (یعنی نماز پڑھو)، اور آسمانوں اور زمین میں اسی کی تعریف ہے، اور تیسرے پہر بھی جب دوپہر ہو (نماز پڑھا کرو)۔

---

[1] النساء - ۱۰۳

[2] الروم - ۱۷-۱۸

[3] ہود - ۱۱۴

نیز فرمایا:

وَاَقِمِ الصَّلٰوۃَ طَرَفَیِ النَّھَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّیْلِ [1]

اور دن کے دونوں سروں اور رات کی چند (پہلی) ساعتوں میں نماز پڑھا کرو۔

نیز فرمایا:

اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ اِلٰی غَسَقِ الَّیْلِ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ کَانَ مَشْھُوْدًا [2]

(اے محمد) سورج کے ڈھلنے سے رات کے اندھیرے تک (ظہر، عصر، مغرب اور عشاء) کی نمازیں اور صبح کو قرآن پڑھا کرو، کیوں کہ صبح کے وقت کا قرآن پڑھنا موجب حضور ملائکہ ہے۔

نیز حکم دیا:

وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِھَا وَمِنْ اٰنَآءِ الَّیْلِ فَسَبِّحْ وَاَطْرَافَ النَّھَارِ [3]

اور سورج کے نکلنے سے پہلے اور اس کے غروب ہونے سے پہلے اپنے پروردگار کی تسبیح کیا کرو اور دن کے اطراف (یعنی دوپہر کے قریب ظہر کے وقت بھی)

یہ آیات نماز پنجگانہ کی فرضیت کے بیان پر مشتمل ہیں اور انہی آیات سے نمازوں کے اوقات کے لیے اساس مہیا ہوتی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

(ب) نمازوں کے اوقات کی اول و آخر حدود

نمازوں کے اوقات کی اوّل و آخر حدود کا علم ہمیں بذریعہ احادیث مبارکہ سے ہوا ہے، تفصیل اس طرح ہے:

۱۔ نماز فجر: نماز فجر کے وقت کا آغاز فجر ثانی (صبح صادق) کے طلوع سے اور اختتام طلوع آفتاب پر ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان للصلوٰۃ اولاً و آخراً و ان اول وقت الفجر حین یطلع الفجر و آخرہ حین تطلع الشمس۔

ہر نماز کا اوّل اور آخر وقت ہوتا ہے، اور فجر کی نماز کا اوّل وقت طلوع صبح صادق سے شروع ہو کر طلوع آفتاب پر ختم ہوتا ہے۔

اور اس میں جو فجر ثانی (صبح صادق) کی قید بیان ہوئی ہے، وہ اس لیے کہ فجر اوّل (صبح کاذب) اس عمودی سفیدی کا نام ہے، جو افق مشرق سے طلوع کرتی ہے، جسے عربوں کے ہاں "ذنب السرحان" کہا

---

[1] ہود: ۱۱۴

[2] بنی اسرائیل: ۷۸

[3] طٰہٰ: ۱۳۰ اس آیت کے لکھنے میں سہو کاتب ہوا ہے، کیونکہ اسے فسبح سے شروع کیا گیا ہے، حالانکہ یہاں ف کی جگہ و ہے۔

جاتا ہے، پھر یہ روشنی چھپ جاتی ہے، اسی لیے اس کو 'صبح کاذب' بھی کہتے ہیں، کیونکہ اس کی روشنی ظاہر ہونے کے بعد ختم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد دوبارہ اندھیرا چھا جاتا ہے۔ اس فجر سے روزے داروں پر کھانا پینا حرام نہیں ہوتا اور نہ اس کی وجہ سے عشاء کی نماز کا وقت ختم ہوتا اور فجر کا وقت شروع ہوتا ہے اور فجر ثانی سے مراد وہ افقی روشنی ہے جو پورے افق کو محیط ہوتی ہے، جس کی روشنی آہستہ آہستہ بڑھتی چلی جاتی ہے، تا آنکہ سورج نکل آتا ہے، اسے "صبح صادق" بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ جب وہ ظاہر ہوتی ہے تو افق پر اس کی روشنی پھیلتی چلی جاتی ہے، جو بعد ازاں ختم نہیں ہوتی۔ اس صبح صادق سے روزے داروں پر کھانا پینا حرام ہوتا ہے، عشاء کی نماز کا وقت اختتام پذیر اور فجر کا وقت شروع ہوتا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسی ہی روایت نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

الفجر فجران فجر مستطیل یحل به الطعام وتحرم فیه الصلوٰة وفجر مستطیر یحرم به الطعام وتحل به الصلوٰة۔	صبحیں دو ہیں: ایک عمودی صبح (کاذب) یہ وہ صبح ہے، جس سے کھانا حلال رہتا اور نمازِ (فجر) حرام رہتی ہے اور دوسری افقی صبح ہے، جس سے کھانا حرام اور نماز (فجر) حلال ہوتی ہے۔

تو اس سے یہ واضح ہوا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں فجر سے مراد یہی فجر ثانی (صبح صادق) ہے فجر اوّل نہیں۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا یغرنکم اذان بلال ولا الفجر المستطیل لکن الفجر المستطیر فی الافق وروی لا یغرنکم الفجر المستطیل ولکن کلوا واشربوا حتی یطلع الفجر المستطیر ای المنتشر فی الافق۔	تمہیں (حضرت) بلالؓ کی اذان اور عمودی صبح سے دھوکہ نہ ہو، البتہ افقی فجر سے کھانا پینا بند کر دو، دوسری روایت میں ہے، کہ تمہیں عمودی فجر سے مغالطہ نہ ہو، بلکہ تم کھاؤ پیو، تا آنکہ افقی، یعنی افق مشرق میں پھیلی ہوئی صبح طلوع نہ ہو جائے۔

اور پھر آپ نے عملی طور پر سمجھاتے ہوئے افق مشرق کی جانب اپنے ہاتھ کو افق کی چوڑائی کے رُخ پھیلاتے ہوئے اشارہ کیا اور فرمایا کہ صبح اس طرح ہوتی ہے، پھر آپ نے اپنا ہاتھ عمودی طور پر لمبا کیا اور فرمایا ایسے نہیں، اس لیے کہ عمودی صبح دراصل رات ہی ہے کیونکہ اس کے بعد پھر اندھیرا چھا جاتا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "فجر کا وقت اس وقت تک رہتا ہے، جب تک سورج طلوع نہ ہو" اور ان سے ہی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من ادرک رکعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادرکها۔	جس نے سورج طلوع ہونے سے پہلے نماز فجر کی ایک رکعت پالی، تو اس نے گویا اس نماز کو پالیا۔

تو ان دونوں احادیث سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ سورج طلوع ہونے سے نمازِ فجر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

۲۔ **نمازِ ظہر کا وقت:** نمازِ ظہر کا وقت بالاتفاق سورج ڈھلنے سے شروع ہوتا ہے، اس لیے کہ حضرت ابوہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا "ظہر کی نماز کا وقت سورج کے زوال سے شروع ہوتا ہے"۔ اور جہاں تک اس کے آخری وقت کا تعلق ہے تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں، امام ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف روایات مروی ہیں: امام محمدؒ ان سے نقل فرماتے ہیں کہ اس کا آخری وقت اس وقت تک رہتا ہے، جب تک کہ ہر شئی کا سایہ، اصلی سائے کے علاوہ، اس کے مساوی نہ ہو جائے۔ الاصل کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ "عصر کی نماز کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب ہر شئی کا سایہ اس سے دوچند ہو جائے" اور اس میں ظہر کی نماز کے آخری وقت کا ذکر نہیں کیا گیا، حسنؒ امام ابوحنیفہؒ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ اس کا آخری وقت اس وقت تک رہتا ہے، کہ جب تک ہر شئی کا سایہ، اصلی سائے کے سوا اس شئی کے مساوی (ایک مثل) نہ ہو جائے، یہی امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ، حسنؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے، اور اسد بن عمرو امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ظہر کی نماز کا وقت ختم تو بیشک اس وقت ہو جاتا ہے، جب ہر شئی کا سایہ اس کے مساوی (مثل) ہو جائے، مگر عصر کی نماز کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے کہ جب ہر شئی کا سایہ دوگنا ہو جائے، اس روایت کی رو سے ظہر اور عصر کے درمیان مہمل وقت ہوتا ہے، جیسے فجر اور ظہر کے درمیان مہمل وقت کا ہونا مسلم ہے؛ ان میں سے امام ابوحنیفہؒ سے صحیح روایت وہ ہے، جو امام محمدؒ نے نقل کی ہے [1] اس لیے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ "ظہر کی نماز کا وقت اس وقت ختم ہوتا ہے، جب عصر کی نماز کا وقت شروع ہو جائے"، جس سے دونوں کے درمیان مہمل وقت کی نفی ہوتی ہے۔

پھر سورج کے ڈھلنے کی تفصیل جاننا بھی ضروری ہے، امام محمدؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ زوالِ آفتاب کی تعریف یہ ہے کہ (مثلاً مشرقی ممالک میں) اگر کوئی شخص قبلے کی جانب رُخ کر کے کھڑا ہو جائے، تو جب سورج اس کی بائیں جانب سے بھنویں کی طرف مائل ہو جائے، تو زوال شروع ہو جاتا ہے، لیکن اس بارے میں سب سے صحیح قول محمد بن شجاع البلخی کا ہے کہ اس کے لئے ایک سیدھی لکڑی عموداً ہموار زمین میں گاڑ دی جائے، اور جہاں اس کا سایہ ہو، وہاں کوئی نشان لگا دیا جائے، تو جب تک سایہ اس نشان سے گھٹتا ہے اس وقت تک قبل از زوال کا وقت رہے گا پھر جب سایہ ایک جگہ آکر ٹھہر جائے کہ نہ تو بڑھے اور نہ کم ہو، تو یہ (استواء) کا وقت ہوگا اور پھر جب سایہ اس نشان سے دوسری جانب بڑھنے لگے تو اب آفتاب ڈھل جاتا ہے، تو جب سورج کا ڈھلنا محسوس ہو، تو جہاں سے سایہ بڑھنا شروع ہوا ہے، وہاں پر نشان لگا دیا جائے، تو اس نشان سے لے کر لکڑی تک کا "سایہ تو سایۂ اصلی ہوگا" اور جب سایہ مذکورہ نشان سے بڑھ کر دوچند

[1] حاشیہ اگلے صفحے پر۔

ہوجائے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظہر کا وقت ختم اور عصر کا وقت شروع ہوجائے گا۔ اور جب اس کا سایہ اس نشان سے لے کر لکڑی کے مساوی ہوجائے، تو باقی ائمہ کے ہاں ظہر کا وقت ختم ہو کر عصر کی نماز کا وقت شروع ہوجائے گا۔ باقی ائمہ کی دلیل حضرت جبرائیلؑ کی امامت والی حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

"حضرت جبرئیلؑ نے دو مرتبہ مجھے نماز پڑھائی، پہلے دن انہوں نے مجھے ظہر اس وقت پڑھائی، جب ابھی سورج ڈھلا ہی تھا اور عصر اس وقت پڑھائی، جب ہر شی کا سایہ اس کے مساوی ہوگیا تھا اور مغرب اس وقت پڑھائی جب ابھی سورج غروب ہوا ہی تھا اور عشاء اسوقت جب شفق ڈوبی ہی تھی اور فجر اس وقت جب صبح صادق ابھی نمودار ہوئی ہی تھی اور دوسرے دن انہوں نے مجھے ظہر اس وقت پڑھائی جب ہر شی کا سایہ اس کے مساوی ہوچکا تھا، اور عصر اس وقت پڑھائی، جب ہر شی کا سایہ اس سے دوگنا ہوگیا تھا اور مغرب اسی وقت پڑھائی، جس وقت کہ پہلے دن پڑھائی تھی اور عشاء دو تہائی رات گزرنے کے بعد اور فجر اس وقت جب صبح کی روشنی اچھی طرح نمودار ہوچکی تھی اور پھر فرمایا: نماز کا وقت ان ہی دو اوقات کے مابین ہے"۔

اس حدیث سے مذکورہ ائمہ دو طرح سے استدلال کرتے ہیں، اولاً اس طرح کہ حضرت جبرئیل نے پہلے دن آپ کو نماز عصر اس وقت پڑھائی جب ہر شی کا سایہ اس کے ہم مثل ہوگیا تھا، جس سے معلوم ہوا کہ جب ہر شی کا سایہ اس کے مساوی ہوجائے تو اس وقت لامحالہ طور پر ظہر کی نماز کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ اور ثانیاً اس طرح کہ حضرت جبرئیل کی دوسرے دن کی امامت نمازوں کے اوقات کی اختتامی حدود واضح کرنے کے لیے تھی تو اس دوسرے دن بھی آپ نے نمازِ ظہر کو سایہ کے دوچند ہوجانے تک مؤخر نہیں فرمایا۔ تو اس سے بھی یہ پتہ چلا کہ نماز ظہر کا آخری وقت وہی ہے، جو ہم نے اوپر بیان کیا —— امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اُس روایت سے ہے جس میں آپ فرماتے ہیں:

"تمہاری اور تم سے پہلی اُمتوں کی مثال اس شخص کی سی ہے، جس نے کوئی مزدور اجرت پر حاصل کرنا چاہا، اور کہا، "کہ کون ہے جو میرے ہاں "فجر سے ظہر تک" ایک قیراط پر مزدوری کرے گا، تو یہودیوں نے اس عرصے کے لئے مذکورہ اجرت پہ کام کیا، پھر کہا

ؔ ازگزشتہ صفحہ: یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے، کہ عام طور پر امام ابو حنیفہؒ کا مختار مسلک یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نماز ظہر کا وقت دوگنا سایہ ہونے تک برقرار رہتا ہے (مثلاً دیکھئے ہدایہ، ۱/۱۱)، مگر یہاں الکاسانی نے ان کی جس روایت کو ترجیح دی ہے، اس میں سایہ کے ایک مثل ہونے کا ذکر ہے، جس سے ان کا مختار مسلک باقی ائمہ کے مسالک کے ہی مطابق قرار پاتا ہے۔ اختلافات ختم کرنے میں یہ ایک اہم پیش رفت تھی، جسے بعد میں نظر انداز کر دیا گیا۔

کہ "کون ہے جو میرے لیے ظہر سے عصر کے وقت تک ایک قیراط پر مزدوری کرے گا تو عیسائیوں نے اس عرصے میں مزدوری کی۔ پھر کہا کہ کون ہے، جو عصر سے مغرب تک میرے لیے دو قیراط پر مزدوری کرے گا، تو تم (امت محمدیہ) نے اس آواز پر لبیک کہا، تو تمہارا وقت سب سے کم، لیکن اجرت سب سے زیادہ ہے"

تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ عصر کی نماز کا وقت ظہر کی نماز کے وقت سے کم ہوگا اور یہ اسی وقت ممکن ہے، جب امام ابوحنیفہؒ کے قول کو تسلیم کیا جائے" نیز ارشادِ نبوی ہے۔

ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم۔ — ظہر کی نماز کو ٹھنڈا کر کے پڑھو، کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کی گرمی سے ہے۔

اور نماز ظہر کا وقت اسی وقت ٹھنڈا ہوتا ہے کہ جب ہر شئی کا سایہ اس کے دوچند ہو جائے، اس لیے کہ ایک مثل سایہ ہونے تک، بالخصوص عرب ملکوں میں گرمی کی شدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب دونوں دلائل میں تعارض واقع ہو گیا، تو اس سے عصر کی نماز کے وقت کا اثبات مشکل ہو جائے گا، اس لیے کہ تعارض پیش آنے کا مقام تو شک کا مقام ہوتا ہے اور جو چیز پہلے سے ثابت شدہ نہ ہو، وہ شک سے ثابت نہیں ہوتی اور اگر یہ کہا جائے کہ اس شک سے تو ظہر کی نماز کے وقت کا رہنا بھی مشکوک ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ بھی اسد بن عمرو کی روایت کی رُو سے یہی کہتے ہیں (کہ دونوں کے مابین مہمل وقت ہوتا ہے، اس طرح انہوں کے ان روایات کے یقینی پہلو پر عمل کیا ہے۔ اور ثانیاً یہ کہ، جو شئی یقینی طور پر ثابت ہو جائے۔ وہ شک کی بنا پر باطل نہیں ہوتی اور جو شئی پہلے سے ثابت شدہ نہ ہو، وہ محض شک سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور حضرت جبرئیل کی امامت والی حدیث زیر بحث مسئلے میں منسوخ ہے، اس لیے کہ اس میں مروی ہے کہ انہوں نے دوسرے دن عین اس وقت آپ کو نماز ظہر پڑھائی، جس وقت پہلے دن انہوں نے نمازِ عصر پڑھائی تھی، حالانکہ بالاجماع ان دونوں نمازوں کا وقت باہم مختلف (متغایر) ہے، لہٰذا یہ حدیث اس متنازع فیہ مسئلے میں منسوخ تصور ہوگی۔ اس حدیث کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس میں، جو ہر شئی کے سائے کے ہم مثل ہونے کے وقت، پہلے دن نمازِ ظہر پڑھانے کا ذکر آیا ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ "سایہ کے مساوی ہونے کے بعد آپ کو عصر پڑھائی گئی اور دوسرے دن میں سایہ اصلی کے ہم مثل ہو جانے سے مراد یہ ہے کہ دوسرے دن آپ کو ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی گئی، جب ہر شئی کا سایہ اس کے مساوی ہونے کے قریب تھا یعنی مساوی ہونے سے قبل تو اس سے اس کو منسوخ قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں، اس لیے کہ اس سے

لے یہاں بھی سہو کاتب ہے، بجائے مثلہ کے مثلیہ تحریر ہے، حالانکہ مثلیہ کا ذکر نماز عصر کے ضمن میں ہے، نماز ظہر کے سلسلے میں نہیں ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غفلت اور دونوں کے اوقات میں عدم تمیز کی نسبت ہوتی ہے۔ یا شریعت کی تبلیغ اور دو مختلف معاملات کو بلا ضرورت یکساں قرار دینے کا گمان باطل پیدا ہوتا ہے اور اس بات کا بھی، کہ آپؐ نے دو مسائل کو بغیر بیان یا کسی ایسی دلیل کے بغیر مبہم چھوڑ دیا ہے جس سے ان دو مسائل کے مابین فرق معلوم کیا سکتا ہو، حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اس قسم کا وہم بھی نہیں کیا جا سکتا۔

۳۔ نمازِ عصر: نمازِ عصر کے ابتدائی وقت میں وہی اختلاف ہے، جس کا ہم نے نمازِ ظہر کے اختتامی وقت کے تحت ذکر کیا ہے۔ حتیٰ کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے نمازِ عصر کے وقت میں اختلاف کیا ہے، میرا مسلک یہ ہے کہ نمازِ عصر کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے، جب ہر شئی کا سایہ اس کے مثل ہو جائے اور میرا یہ مسلک ان روایات و آثار پر مبنی ہے جو مجھ تک پہنچے ہیں اور نمازِ عصر کا آخری وقت ہمارے نزدیک غروبِ آفتاب تک ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں: ایک قول یہ ہے کہ جب ہر شئی کا سایہ اس سے دوگنا ہو جائے، تو عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے، مگر مغرب کا وقت غروبِ آفتاب سے شروع ہوتا ہے، بنا بریں مغرب اور عصر کے مابین مہمل وقت ہوتا ہے۔ اور دوسرے قول کی رُو سے جب ہر شئی کا سایہ اس سے دوگنا ہو جائے، تو اس وقت ختم ہو جاتا ہے، تاہم غروبِ آفتاب تک اس کا اصل وقت باقی رہتا ہے، اس سلسلے میں صحیح قول ہمارا ہی ہے۔ اس لیے کہ "حدیث ابوہریرہؓ میں نمازِ عصر کے متعلق روایت ہے کہ "اس کا آخری وقت غروبِ آفتاب تک رہتا ہے" ۔ اسی طرح فرمانِ نبوی ہے۔

من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها۔	جس نے سورج غروب ہونے سے قبل نمازِ عصر کی ایک رکعت کا وقت بھی پایا، تو اس نے پوری نماز کو پالیا۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر آپؐ سے نقل کرتے ہیں:

من فاته العصر حتى تغرب الشمس فكانما وتر اهله وماله۔	سورج ڈوبنے سے قبل، جس کی نمازِ عصر جاتی رہی، تو گویا اس کے اہل و عیال اور تمام مال و املاک ہلاک ہو گئے۔

۴۔ نمازِ مغرب: نمازِ مغرب کا وقت بالاتفاق غروبِ آفتاب سے شروع ہوتا ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں بھی ہے کہ نمازِ مغرب کا اول وقت سورج کے ڈوبنے سے شروع ہوتا ہے" اسی طرح حضرت جبرائیلؑ کی امامت والی حدیث میں بھی مذکور ہے کہ آپؐ کو دونوں دن نمازِ مغرب سورج غروب ہونے کے بعد ایک ہی وقت میں پڑھائی گئی حالانکہ پہلے دن کی نماز سے نماز کے اول وقت کا اور دوسرے دن کی نماز سے اس کے آخری وقت کا اظہار مقصود تھا۔ البتہ اس کے آخری وقت کے متعلق اختلاف ہے، ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وقت غروبِ شفق تک باقی رہتا ہے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وقت فقط اتنا ہوتا ہے کہ آدمی وضو کرے اذان

دے۔ اقامت کہے اور تین رکعات ادا کرے۔ حتی کہ اگر کسی نے اس کے بعد نماز مغرب پڑھی، تو اس کی یہ نماز ادا نہیں، بلکہ قضا ہو گی۔ ان کی دلیل حضرت جبرائیل کی امامت والی حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ حضرت جبرئیلؑ نے دونوں دن آپ کو ایک ہی وقت میں نماز مغرب پڑھائی۔ ہمارا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ "مغرب کا وقت غروب آفتاب سے شروع ہو کر اس وقت تک رہتا ہے، جب تک کہ شفق نہ ڈوب جائے"۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ آپ سے روایت کرتے ہیں کہ "مغرب کی نماز وقت غروب شفق تک رہتا ہے"۔ اور غروب سے نماز کو مؤخر کرنا چونکہ مکروہ ہوتا ہے لہٰذا حدیث جبرئیل میں، حضرت جبرائیل نے نماز کو اس سے مؤخر نہیں کیا۔ ہاں البتہ اگر کوئی عذر ہو تو الگ بات ہے حضرت جبرائیل چونکہ نماز کے جائز اوقات بتانے کے لیے تشریف لائے تھے اسی بنا پر انہوں نے عصر کی نماز کو غروب آفتاب تک مؤخر نہیں فرمایا حالانکہ بالاتفاق نماز عصر کا وقت اس وقت تک باقی رہتا ہے، اسی طرح عشار کی نماز کو بھی تہائی رات کے بعد تک مؤخر نہیں فرمایا حالانکہ اس کے بعد بھی بالاجماع عشار کی نماز کا وقت رہتا ہے۔ لہٰذا یہاں حدیث جبرئیل سے استدلال درست نہ ہو گا۔

۵۔ نماز عشاء: ہمارے ائمہ کرامؒ کے ہاں بالاتفاق عشار کی نماز کا وقت غروب شفق سے شروع ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ "عشار کی نماز کا وقت اس وقت سے شروع ہوتا ہے، جب شفق غروب ہو جائے"۔ البتہ شفق کی تشریح میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، کہ اس سے مراد شفق کی سفیدی ہے، صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت معاذؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کا بھی یہی مسلک تھا امام ابو یوسفؒ و محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد شفق کی سرخی ہے، یہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کا مسلک اور اسد بن عمرو کی یہی امام ابو حنیفہؒ روایت ہے۔ ان حضرات کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مروی ایک روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تزال امتی بخیر ما عجّلوا المغرب وآخروا العشاء۔	میری امت اس وقت تک بھلائی پر رہے گی جب تک وہ مغرب کو جلدی اور عشاء کو تاخیر کے ساتھ ادا کرتی رہے گی۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود بھی عشا کی نماز کو ایک تہائی رات گذرنے کے بعد ادا فرمایا کرتے تھے۔ اور اگر عشار کی نماز کا وقت سفید شفق کے بعد شروع ہوتا، تو آپؐ کا یہ عمل نماز کو مؤخر کرنا نہ کہلاتا، بلکہ نماز اول وقت میں ہی ادا کرنا قرار پاتا، اس لیے کہ افق پر سفیدی، خصوصاً گرمی کے موسم میں ایک تہائی رات تک برقرار رہتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال نقل اور قیاس دونوں سے ہے۔ نص قرآنی سے اس طرح کہ مذکورہ بالا آیت: اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّیْلِ[1] ترجمہ (اے محمد، سورج ڈھلنے سے لے کر رات کے اندھیرے تک نمازیں ... پڑھا کریں) نماز عشاء کا وقت "غسق" کو قرار دیا گیا ہے۔ اور "غسق" (اندھیرا چھا جانا) اس وقت تک نہیں

[1] بنی اسرائیل ۷۸۔

ہوتا جب تک افق پر روشنی باقی رہے. چنانچہ حضرت عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ "مغرب کی نماز کا وقت اس وقت تک باقی رہتا ہے. جب تک شفق کی روشنی اور اس کی سفیدی باقی رہتی ہے جبکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ "مغرب کی نماز کا وقت اس وقت تک رہتا ہے جبتک کہ افق مغرب سیاہ نہ ہو جائے"؛ اور افق مغرب اسی وقت سیاہ ہوتی ہے. جب وہ شفق غائب ہو جائے. رہا قیاس تو وہ دو طرح سے ہے ایک لغوی اور دوسرا فقہی. لغوی اس طرح کہ شفق اس شی کا نام ہے جو پتلی اور باریک ہو. کہا جاتا ہے "ثوب شفیق" ای رقیق" (یعنی پتلا کپڑا) یا تو اس لیے کہ اس کی بنائی باریک ہوئی ہو اور یا اس بنا پر کہ زیادہ پہننے کے باعث وہ کپڑا پتلا ہو گیا ہو اسی سے شفقت کا لفظ ہے جس کے معنی خوف یا محبت کے باعث، دل کے نرم ہو جانے کے ہیں، اور یہاں شفق سورج کے باریک اثر سے عبارت ہے، جو اس وقت تک باقی رہتا ہے. جب تک افق پر سفیدی موجود ہے. ایک دوسرا قول یہ ہے کہ شفق کسی شی کے بچے اور بچے کھچے حصے کا نام ہے. اور افق کی سفیدی سورج کے بچے کھچے اثرات میں سے ہے؛ جب کہ فقہی استدلال اس طرح ہے کہ دو نمازیں سورج کی مدھم روشنی یعنی (اثر) میں پڑھی جاتی ہیں یعنی مغرب اور فجر اور دو نمازیں دن کی روشنی میں پڑھی جاتی ہیں. یعنی ظہر و عصر تو ضروری ہے کہ دو نمازیں اندھیرے میں، اس وقت ادا کی جائیں، جب سورج کا مکمل اثر ختم ہو جائے یہ دو نمازیں عشاء اور وتر ہیں اور یہ بات سفیدی ختم ہونے پر ہی صادق آتی ہے. کہ سورج کا کوئی نشان (اثر) ابھی باقی نہ رہے. بنا بریں مذکورہ حدیث میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں. اس لیے کہ اکثر اوقات سفیدی ایک تہائی رات گذرنے سے قبل بھی ختم ہو جاتی ہے.

عشاء کی نماز کا آخری وقت ہمارے نزدیک طلوع صبح صادق تک رہتا ہے، امام شافعیؒ سے دو قول مروی ہیں: ایک قول کے مطابق دو تہائی رات گذرنے تک، اس لیے کہ حضرت جبرائیلؑ نے دوسرے دن آپ کو ایک تہائی رات گذرنے پر ہی نماز عشا پڑھائی تھی. اور یہ ان کی طرف سے آخری وقت کا بیان تھا. جب کہ ان کے دوسرے قول کی رو سے سفر کے باعث اسے نصف رات تک موخر کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر کے عذر کے تحت، نماز عشاء کو نصف رات تک موخر کر کے ادا فرمایا ہے. ہمارا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ہے، "کہ عشاء کی نماز کا وقت شفق ڈوبنے سے لیکر صبح صادق تک رہتا ہے؛ علاوہ ازیں ارشاد نبوی ہے کہ "اس وقت تک کسی نماز کا وقت ختم نہیں ہوتا جبتک کہ دوسری نماز کا وقت نہ آجائے. تو اس سے واضح ہوا. کہ جب تک دوسری نماز کا وقت نہ آجائے. سابقہ نماز کا وقت ختم نہیں ہوتا اور اگر کسی نماز کے وقت کے جانے (خروج) سے دوسری نماز کے وقت کا آنا (دخول)، نہ ہوتا تو اس پر اسے ہرگز موقوف نہ کیا جاتا علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وتر نماز عشاء کے تابع نماز ہے، جسے. اسی کے وقت میں ادا کیا جاتا ہے. اور چونکہ بالاتفاق اس کی ادائیگی کا افضل وقت سحری کا وقت ہے. لہٰذا اس سے واضح ہوا کہ سحری تک نماز عشاء کا وقت باقی رہتا ہے. نیز اس لیے بھی کہ سفر کا اثر نماز کے قصر میں تو ظاہر ہوتا ہے لیکن کسی نماز کے

وقت کو بڑھانے میں نہیں۔ جب کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام کی امامت درحقیقت مستحب اوقات کی تعلیم پر مشتمل تھی اور اس کے متعلق ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ نماز کا مستحب وقت ایک تہائی رات تک ہی رہتا ہے۔

ج۔ نمازوں کے مستحب اوقات:

۱۔ **نماز فجر:** اگر تو آسمان صاف ہو، تو نماز فجر کو تاخیر" اور" اسفار" سے (روشنی ہونے کے بعد) ادا کرنا اندھیرے (غلس) میں پڑھنے سے افضل ہے، خواہ نمازی حالت سفر میں ہو یا حضر میں، موسم سردی کا ہو یا گرمی کا یہ حکم تمام لوگوں کے لیے ہے۔ البتہ حاجیوں کے لیے مزدلفہ میں نماز فجر کو منہ اندھیرے (غلس) میں ادا کرنا افضل ہے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو لمبی قراءت کرنے کا ارادہ ہو تو افضل یہ ہے کہ اندھیرے (غلس) میں نماز شروع کر کے روشنی میں ختم کی جائے اور اگر اس کا ارادہ لمبی قراءت کا نہ ہو تو پھر اندھیرے کی نسبت نماز فجر کو روشنی میں ادا کرنا ہی بہتر ہے، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام لوگوں کے لیے نماز فجر کو اندھیرے میں ہی ادا کرنا ہی افضل ہے، یہ بات صرف نماز فجر تک محدود نہیں، بلکہ ان کے مسلک کا بنیادی اصول یہ ہے کہ تمام نمازوں کو اول وقت میں ہی ادا کرنا افضل ہے انکے ہاں اول وقت سے مراد نماز کا "نصف اول وقت" ہے۔ اس کی دلیل ارشاد ربانی:

وَسَارِعُوْا اِلٰی مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ[1]   اور اپنے پروردگار کی بخشش کی طرف لپکو۔

اور نماز کو جلدی ادا کرنا بھی بھلائی کی طرف جلدی قدم بڑھانے کے مترادف ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے منافقوں کی، ان کی کاہلی (سستی) کی بنا پر مذمت فرمائی ہے اور فرمایا ہے۔

وَاِذَا قَامُوْا اِلَی الصَّلٰوةِ قَامُوْا كُسَالٰی[2]   اور جب وہ نماز کے لیے کھڑے ہوتے ہیں تو سست اور کاہل ہو کر۔

جب کہ نماز میں تاخیر کرنا کاہلی اور سستی ہے؛ ایک روایت میں ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون سا عمل سب سے بہتر ہے، تو فرمایا:

الصلوٰة لوقتها۔   نماز اپنے وقت پر ادا کرنا

نیز ارشاد نبوی ہے۔

اول الوقت رضوان اللہ وآخر الوقت عفو اللہ۔   اول وقت اللہ تعالیٰ کی رضامندی کا اور آخری وقت اس کی درگذر کا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اول وقت میں نماز ادا کرنے سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا حصول اس کی معافی کے حصول سے افضل ہے۔ اس لیے کہ رضوان اللہ، (اللہ تعالیٰ کی پسندیدگی) خدا کی جانب سے سب سے بڑا عطیہ ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ

---

[1] آل عمران، ۱۳۳۔ [2] النساء ۱۴۲۔

اور یہ خوشنودی نیک اعمال کرنے سے حاصل ہوتی ہے جب کہ عفو و درگذر سابقہ گناہ اور غلطی سے متعلق ہوتا ہے، لہٰذا نمازوں کو اول وقت میں ادا کرنا ہی زیادہ بہتر ہو گا کیونکہ خاص طور پر فجر کی نماز کے متعلق اُمّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ:

"عہد نبوی میں عورتیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ جب نماز فجر ادا کر کے گھروں کو واپس آتی تھیں، تو اندھیرے کے باعث پہچانی نہ جاتی تھیں"

ہمارا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے کہ:

اسفروا بالفجر فانّہ اعظم للاجر رواہ رافع بن خدیج۔ — نماز فجر کو خوب روشن کر کے پڑھا کرو، کہ اس میں بہت ثواب ملتا ہے۔ اسے رافع بن خدیج نے روایت کیا۔

اسی طرح حضرت عبد اللہؓ بن مسعود سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے وقت سے پہلے کبھی کوئی نماز نہیں پڑھی۔ ماسوا دو موقعوں کے، ایک نماز عصر کو میدان عرفات اور دوسری نماز فجر کو مزولفہ میں، کہ اسے آپ نے اندھیرے میں ادا فرمایا، کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اندھیرے میں نماز فجر ادا کرنے کو قبل از وقت نماز ادا کرنا قرار دیا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت فجر میں روشنی کر کے پڑھنے کی تھی اور حضرت ابراہیم النخعیؒ فرماتے ہیں کہ کسی مسئلے میں صحابہ کرامؓ کے مابین ایسا اتفاق دیکھنے میں نہیں آیا، جیسا کہ نماز عصر کی تاخیر اور نماز فجر کی تنویر (روشنی کر کے پڑھنے) میں اتفاق پایا جاتا تھا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، اس لیے اندھیرے میں نماز ادا کرنے سے جماعت میں حاضری کم ہوگی، جب کہ روشنی ہو جانے کے بعد جماعت میں حاضری زیادہ ہوگی۔ لہٰذا یہاں تاخیر کرنا ہی افضل ہوگا۔ اور اسی لیے گرمی کے موسم میں نماز ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کرنا مستحب ہے۔ کیونکہ لوگ قیلولے میں مشغول ہوتے ہیں؛ مزید براں اس لیے بھی کہ اس وقت جماعت میں شرکت ایک طرح کے حرج (مشکل)، پر مشتمل ہوتی ہے، خاص طور پر ضعفاء (کمزور لوگوں) کے لیے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو یہ تاکید فرمائی تھی کہ "نماز پڑھاؤ، تو کمزور لوگوں کا خیال رکھتے ہوئے پڑھاؤ" نیز اس لیے بھی کہ طلوع آفتاب تک نماز فجر کی جگہ میں ہی ٹھہرنا مستحب ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے،

من صلی الفجر ومکث حتی تطلع الشمس فکانما اعتق اربع رقاب من ولد اسمٰعیل۔ — جس نے نماز فجر پڑھی اور اس کے بعد طلوع آفتاب تک اسی جگہ ٹھہرے رہا، تو اسے اولاد اسمٰعیل کے چار غلام آزاد کرنے کے برابر ثواب حاصل ہوگا۔

اور اگر فجر کی نماز منہ اندھیرے ادا کی جائے، تو اس فضیلت کا حصول انتہائی مشکل ہو جاتا ہے، کیونکہ اندھیرے میں نماز ادا کرنے کے بعد طلوع آفتاب تک کا وقفہ کافی لمبا ہو جاتا ہے۔ اور اگر فجر کی نماز روشنی میں ادا کی جائے، تو اس ثواب کا حصول ممکن ہے، لہٰذا اسفار (روشنی) ہی میں فجر ادا کرنا زیادہ افضل ہے؛ امام

شافعیؒ نے جلدی نماز ادا کرنے پر مشتمل جن دلائل کا ذکر کیا ہے، ان کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں۔ کہ وہ بعض نمازوں اور بعض اوقات سے متعلق ہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے، جبکہ بعض نمازوں کے بارے میں ایسے دلائل ملتے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ ان نمازوں کو بعض مصالح کے تحت تاخیر سے ادا کرنا ہی افضل ہے، چنانچہ امام شافعیؒ کا مسلک بھی نمازِ عشاء کو ایک تہائی رات تک مؤخر کرکے ادا کرنے کا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ عشاء کے بعد قصّے کہانیاں نہ بیان کی جائیں، پھر نمازوں کو جلدی کرنے کا حکم فقط ان نمازوں پر محمول ہے۔ جن کے متعلق شریعت میں اس کی صراحت موجود ہے۔ چنانچہ اسی لیے قبل از وقت کسی نماز کو ادا کرنا درست نہیں ہے، حالانکہ اگر مسارعت (جلدی کرنے) کے حکم کا اس سے تعلق ہوتا، تو یہ بات ناجائز نہ ہوتی۔ رہی حدیث بالا، تو اس کے متعلق ایک قول یہ ہے اس میں عفو سے مراد خدا کا فضل ہے، قرآن مجید میں ہے۔

وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ[1] اور لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ خدا کی راہ میں کونسا مال خرچ کریں، تو آپ فرما دیں کہ جو ضرورت سے زیادہ ہو۔

کہ یہاں العفو سے مراد الفضل (بچا ہوا مال) ہے، تو اس مفہوم کے مطابق حدیث کا ترجمہ یہ ہوگا:

"جس نے نماز اوّل وقت میں ادا کرلی، اس نے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرلی اور وہ اللہ تعالیٰ کی ناراضگی اور اس کے عذاب سے محفوظ رہے گا، کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کی ہے اور جس نے نماز آخری وقت میں پڑھی، تو اسے اللہ کا فضل حاصل ہوگا اور چونکہ اللہ کے فضل کا حصول اس کی خوشنودی حاصل کیے بغیر ممکن نہیں ہوتا، لہٰذا یہ درجہ مذکورہ درجے سے افضل ہوگا۔" واللہ اعلم۔

اور جہاں تک اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت کا تعلق ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نمازِ فجر کو روشن کرکے ادا کرنا ہی ثابت ہے، جیسا کہ ہم حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت اوپر بیان کر آئے ہیں، تو اگر کسی روایت میں آپؐ کا منہ اندھیرے نماز پڑھنا بیان ہوا ہے، تو وہ سفر وغیرہ کے عُذر کی بنا پر ہے، یا پھر یہ اس ابتدائی زمانے کا واقعہ ہے، جب عورتیں نماز کے لیے مسجد میں حاضر ہوتی تھیں، پھر جب انہیں گھروں میں ٹھہرنے کا حکم آیا تو یہ حکم بھی منسوخ ہوگیا۔ واللہ اعلم۔

۲۔ نمازِ ظہر: نمازِ ظہر کو سردیوں میں اوّل وقت میں اور گرمیوں میں تاخیر سے پڑھنا مستحب ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اکیلے ہی نماز ادا کرنا ہو، تو جلدی ادا کرے اور اگر باجماعت نماز پڑھنا ہو، تو تھوڑی سی تاخیر کردے۔ ان کے دلائل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، نیز حضرت خبابؓ بن الارت فرماتے

---

[1] البقرہ۔ ۲۰۰۔

ہیں کہ:

"ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ کنکریوں کی گرمی ہماری پیشانیوں اور ہماری ہتھیلیوں کو جھلساتی ہے، تو آپ نے اس شکایت کا جواب نہیں دیا۔"

تو اس سے پتہ چلا کہ نمازِ ظہر کو جلدی پڑھنا مسنون ہے، اور ہمارا استدلال اس حدیثِ نبوی سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

ابردوا بالظھر فان شدۃ الحر من فیح جھنم۔ — نمازِ ظہر کو ٹھنڈی کر کے ادا کرو، اس لیے کہ گرمی کی شدت جہنم کی گرمی سے ہے۔

علاوہ ازیں گرمیوں میں جلدی کرنا دو باتوں سے خالی نہیں ہوتا: یا لوگوں کے قیلولے کے باعث باجماعت نماز میں حاضری کم ہوگی، اور یا پھر انہیں گرمی کی شدت کی بنا پر اس سے تکلیف ہوگی۔ اور چونکہ سردی میں یہ دونوں باتیں نہیں پائی جاتیں، لہٰذا یہاں "مسارعت الی الخیر" (بھلائی میں جلدی کرنے) کا اعتبار ہوگا، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو فرمایا:

"جب گرمی کا موسم ہو تو نمازِ ظہر کو ٹھنڈا کر کے ادا کر، اس لیے کہ لوگ قیلولہ کر رہے ہوتے ہیں، لہٰذا انہیں مہلت دو، تاکہ وہ جماعت کو پالیں اور جب سردی کا زمانہ آئے، تو ظہر کو سورج کے ڈھلتے ہی پڑھ لیا کر، اس لیے کہ ان دنوں میں راتیں لمبی ہوتی ہیں۔"

جبکہ حضرت خبابؓ کی حدیث کی توجیہہ یہ ہے کہ "انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ اجازت مانگی تھی کہ وہ بالکل ہی جماعت چھوڑ دیں، لہٰذا آپ نے ان کی شکایت کا جواب نہ دیا، علاوہ ازیں فلم یشکنا (ہماری شکایت نہیں سنی) کا یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے ہماری شکایت کو نہ چھوڑا، یعنی ہماری شکایت کا ازالہ کر دیا کہ آپ نے نمازِ ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھنا شروع کر دیا۔ واللہ اعلم

۳۔ نمازِ عصر: نمازِ عصر کو اس وقت تک مؤخر کرنا مستحب ہے، جب تک کہ سورج سفید اور بالکل صاف طرح سے نظر آ رہا ہے اور سردی یا گرمی سے اس حکم میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، مگر امام شافعیؒ کے ہاں اس کو جلدی ادا کرنا ہی مستحب ہے، ان کے دلائل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ نماز عصر اس وقت ادا فرماتے تھے جب سورج کی روشنی ابھی میرے کمرے میں چمک رہی ہوتی تھی"۔

نیز حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت عصر کی نماز ادا فرماتے تھے، کہ جس کے بعد اتنا وقت ہوتا تھا کہ ایک آدمی قبا جاتا، اونٹ ذبح کرتا، ہنڈیا پکاتا اور غروب آفتاب سے قبل اس کو کھا پی کر فارغ ہو جاتا تھا۔"

ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت عصر کی نماز ادا فرمایا کرتے تھے۔ جب سورج ابھی سفید اور صاف ہوتا تھا۔"

اور یہ حدیث آں حضورؐ کی جانب سے عصر کی تاخیر کا بیان ہے جب کہ ایک قول کے مطابق نماز عصر کا نام، اس لیے عصر ہے۔ کیونکہ یہ نچوڑی جاتی، یعنی مؤخر کر کے پڑھی جاتی ہے۔ کیونکہ اس کو تاخیر سے پڑھنے میں زیادہ نوافل ادا کرنے کا موقع ملتا ہے، اس لیے کہ نماز عصر کے بعد نوافل مکروہ ہو جاتے ہیں بنا بریں تاخیر کرنا افضل ہوگا۔ اسی لیے نماز مغرب میں جلدی کرنا افضل ہے۔ کیونکہ نماز مغرب سے قبل نوافل مکروہ ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز عصر کے بعد مسجد میں غروب آفتاب تک ٹھہرنا مستحب ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

من صلی العصر ثم مکث فی المسجد الی غروب الشمس فکانما اعتق ثمانیا من ولد اسمٰعیل۔	جس نے عصر کی نماز پڑھی۔ پھر وہ مسجد میں غروب آفتاب تک ٹھہرا رہا۔ تو اس نے گویا اولاد اسماعیل کے آٹھ غلام آزاد کیے۔

اور اس فضیلت کے حصول کے لیے نماز کو تاخیر سے ادا کرنا مفید ہو سکتا ہے، نہ کہ جلدی ادا کرنا۔ اس لیے کہ وقت زیادہ ہونے کے باعث بہت کم ٹھہرا جا سکے گا۔ اور جہاں تک امّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت کا تعلق ہے تو چونکہ ان کے حجرے کی دیواریں چھوٹی تھیں، اس لیے ان کے حجرے میں سورج متغیر ہونے تک چمکتا رہتا تھا اور جہاں تک حضرت انسؓ کی روایت کا تعلق ہے تو یہ گرمیوں کا قصہ ہے اور اس قسم کا کام، اگر کسی وجہ سے کوئی جلدی ہو، تو جلدی بھی کیا جا سکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

۴۔ **نماز مغرب**: اور نماز مغرب کی ادائیگی میں، خواہ گرمی ہو یا سردی، جلدی کرنا مستحب ہے۔ اسی لیے اسے اتنا مؤخر کر دینا، کہ تارے چمکنے لگیں۔ مکروہ ہے۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

"میری امت اس وقت تک خیر (بھلائی) پر رہے گی، جب تک کہ وہ مغرب کو جلدی اور عشاء کو تاخیر سے ادا کرتے رہیں گے"۔[1]

علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ نماز مغرب کو جلدی کرنا، جماعت میں زیادہ حاضری کا موجب ہوگا جب کہ تاخیر کم حاضری کا باعث ہوگی۔ کیونکہ اندھیرا ہو جانے کے بعد لوگ رات کا کھانا کھانے اور آرام کرنے میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اس کو جلدی ادا کرنا (تعجیل) ہی افضل ہوگا؛ اسی طرح یہاں جلدی ادا کرنا، نیک کام میں جلدی کرنے کا مصداق ہے، لہٰذا یہی بہتر ہوگا۔

۵۔ **نماز عشاء**: نماز عشاء کو موسم سرما میں ایک تہائی رات تک مؤخر کر کے ادا کرنا افضل اور نصف شب تک تاخیر کرنا جائز ہے، لیکن نصف شب سے زیادہ تاخیر کرنا مکروہ ہے، جب کہ موسم گرما میں اس کو جلدی ادا کرنا ہی افضل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں موسموں میں رسرخ، شفق ڈوبنے کے بعد اسے جلدی ادا کرنا مستحب ہے، دلائل اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ ان کے علاوہ حضرت نعمان بن بشیرؓ سے مروی ہے کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کی نماز کو اس وقت ادا فرماتے تھے، جب تیسری رات کا چاند

---

[1] یہاں بھی سہو کاتب ہے۔ المسارعۃ الی الخیر کے بجائے المساعۃ الی الخیر کے الفاظ کتابت ہو گئے ہیں، ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

غروب ہوتا ہے"؛
اور ایسا شفق ڈوبنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ،

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عشاء کو ایک تہائی شب تک مؤخر فرمایا پھر جب آپ باہر تشریف لائے اور آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو مسجد میں انتظار کرتے دیکھا تو فرمایا، کہ اس وقت دنیا بھر میں تمہارے علاوہ کوئی شخص اس نماز کے انتظار میں نہیں بیٹھا ہوا اور اگر مجھے بیمار کی بیماری اور کمزور کی کمزوری کا خیال نہ ہوتا تو میں ہر روز نماز عشاء کو اسی وقت تک مؤخر کر کے ادا کیا کرتا"؛

اور ایک دوسری حدیث میں ہے:

لولا ان اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل۔ — اگر مجھے اپنی امت پر شفقت کا خیال نہ ہو تو میں نماز عشاء کو ایک تہائی رات تک مؤخر کر کے ادا کیا کروں"؛

جب کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت ابو موسیٰ الاشعری کو لکھا "عشاء کی نماز ایک تہائی رات گذرنے پر ادا کیا کر اور اگر تو یہ نہ کر سکے، تو پھر نصف شب تک اور اگر تو سو جائے تو تیری آنکھیں نہ سوئیں (یعنی گہری نیند نہ سونا)۔

اور دوسری روایت میں ہے کہ "اگر تو سو جائے۔ تو غافلین میں سے نہ ہونا"؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نصف شب سے زیادہ نماز عشاء کو مؤخر کرنا، اسے فوت ہو جانے کے خطرے سے دوچار کرنا ہے۔ اس لیے کہ جو شخص نصف شب تک نہ سویا ہو اور پھر وہ سو جائے۔ تو اس پر نیند کا غلبہ ہو جاتا ہے اور وہ عموماً طلوع صبح صادق تک نیند سے نہ اٹھ سکے گا، لہٰذا ایسا کرنا چونکہ نماز کو فوت ہو جانے کے خطرے میں مبتلا کرنا ہے، لہٰذا یہ مکروہ ہے؛ نیز! اس لیے بھی اگر موسم سرما میں نماز عشاء جلد پڑھ لی جائے، تو بعض اوقات نماز کے بعد لوگ قصے کہانیاں بیان کرنے میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ اس لیے کہ راتیں لمبی ہونے کے باعث لوگ عموماً ایک تہائی رات تک نہیں ہوتے اور اپنی عادت کے مطابق قصے کہانیاں سننے سنانے میں مشغول رہتے ہیں، حالانکہ شریعت میں اس سے روکا گیا ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ کسی اطاعت پر دن کی مصروفیات کا اختتام ہونا کسی گناہ پر اختتام ہونے سے افضل ہے، اور موسم گرما میں چونکہ نماز کو جلدی ادا کرنے میں اس قباحت کوئی اندیشہ نہیں ہوتا، اس لیے کہ راتیں چھوٹی ہونے کے باعث لوگ جلد سو جاتے ہیں، لہٰذا اس موسم میں بھلائی کی جانب جلدی جانے کے حکم" پر عمل کیا جائے گا امام شافعیؒ کی محولہ بالا حدیث موسم گرما یا "حالت عذر" پر محمول ہے۔ (مشہور فقیہ) عیسٰی بن ابان کہا کرتے تھے کہ روایات و آثار کی بنا پر نمازوں کو جلدی ادا کرنا ہی اولیٰ ہے تاہم تاخیر کرنا بھی مطلقاً مکروہ

نہیں، جیسا کہ کسی عذر یا بیماری کے باعث نماز مغرب کو قدرے مؤخر کرکے دونوں نمازوں کو عملاً جمع کیا جا سکتا ہے اور اگر نماز کو مطلقاً مؤخر کرنا مکروہ ہوتا، تو دونوں نمازوں کو اسی طرح کسی عذر یا بیماری کے باعث جمع کرنا جائز نہ ہوتا جس طرح کہ نماز عصر کو سورج کی روشنی تبدیل ہونے تک مؤخر کرنا جائز نہیں ہے

یہ مستحب اوقات تو اس وقت کے ہیں جب آسمان بالکل صاف ہو، لیکن اگر آسمان ابر آلود ہو، تو پھر فجر، ظہر اور مغرب کی ادائیگی میں تاخیر کرنا اور عصر اور عشاء کو جلدی ادا کرنا مستحب ہے اور اگر تو یہ مسئلہ اصولی طور پر سمجھنا چاہتا ہے، تو یاد رکھ کر:

"جس نماز کا پہلا حرف "عین" ہو، اس کو جلد اور جس نماز کے شروع میں حرف عین نہ ہو، اس کو تاخیر سے ادا کیا جانا چاہیئے"۔

فجر میں تاخیر کی وجہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کو جلدی ادا کیا گیا، تو عین ممکن ہے کہ وہ قبل از وقت یعنی صبح صادق ہونے سے قبل پڑھی جائے؛ اسی طرح اگر نماز ظہر کو جلدی ادا کیا گیا، تو عین ممکن ہے کہ اس کی ادائیگی قبل از وقت واقع ہو جائے، اور اگر نماز مغرب کو جلدی ادا کیا گیا۔ تو اسے غروب آفتاب سے قبل ادا کرنا لازم آ سکتا ہے۔ یہاں یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا، کہ اگر اس کو مؤخر کیا گیا، تو ہو سکتا ہے کہ اس (نماز مغرب) کا مکروہ وقت ہی شروع ہو جائے، کیونکہ دلائل میں باہمی تعارض کے وقت "تاخیر" کو ہی ترجیح دی جاتی ہے۔ تاکہ نمازی یقینی طور ادائیگی فرض سے سبکدوش ہو جائے اور جہاں تک نماز عصر کو جلدی پڑھ لینے کا تعلق ہے، تو وہ اس لیے کہ مبادا اس کا مکروہ وقت یعنی وہ وقت کہ جب سورج کی روشنی تبدیل ہو جاتی ہے؛ شروع ہو جائے اور یہاں اس کی قبل از وقت ادائیگی کا کوئی خدشہ نہیں؛ اس لیے کہ بادل کی بنا پر آج نماز ظہر کو پہلے ہی مؤخر کرکے ادا کیا گیا ہے اسی طرح نماز عشاء کو بھی جلدی پڑھا جائے، تاکہ اسے نصف رات کے بعد پڑھنا لازم نہ آئے اور یہاں بھی اسے جلدی پڑھ لینے میں قبل از وقت ادائیگی ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہیں۔ کیونکہ بارش کی بنا پر، آج نماز مغرب کو بھی تاخیر سے ادا کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم۔

حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ تمام اوقات اور تمام موسموں میں جملہ نمازوں کو تاخیر سے زیادہ ہی افضل ہے۔ اسی قول کو (نامور فقیہ) ابو احمد العیاضی[1] نے مختار قرار دیا ہے، اور دلیل یہ دی ہے۔ کہ نماز تاخیر سے پڑھنے میں زیادہ سے زیادہ دو باتوں میں سے ایک کا اندیشہ ہو سکتا ہے، یعنی ادا کا یا قضا کا۔ جب کہ جلدی ادا کرنے میں بھی دو باتوں یعنی نماز کے فساد یا جواز کا امکان ہو سکتا ہے، لہٰذا تاخیر ہی افضل ہے، واللہ الموفق۔

جمع بین الصلوٰتین ہمارے ائمہ یہ کہتے ہیں کہ ماسوائے عرفات اور مزدلفہ کے دو نمازوں کو ایک ہی وقت میں جمع کرکے پڑھنا جائز نہیں ہے، میدان عرفات میں ظہر و عصر

---

[1] ابو احمد العیاضی امام دہر، فقیہ متبحر اور وحید عصر تھے۔ ابوحفص بلخی نواسۂ ابی حفص کبیر کا قول ہے کہ حنفی مسلک کی صحت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ابو احمد العیاضی جیسا فقیہ اس مسلک کا تبع تھا۔ ان کا زمانہ چوتھی صدی ہجری ہے (حدائق۔ ص ۲۱۰)

کی حرمت کا لحاظ رکھتے ہوئے پورے مسنون طریقے سے سجدے کا اعادہ کرے اور پھر ان ارکان کو دہرائے کیونکہ نماز کی اصل ترتیب یہی ہے۔ تاہم اگر اس نے اعادہ نہ بھی کیا، تب بھی ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو گی اور امام زفرؒ کے ہاں جائز نہ ہوگی، کیونکہ امام زفرؒ کے ہاں ارکانِ نماز میں ترتیب فرض ہے اور چونکہ یہ سجدہ اپنے اصل مقام کے ساتھ متصل ہو جائے گا۔ ا اس کے بعد پڑھی ہوئی نماز، یعنی قیام، قراءت اور رکوع وغیرہ ترتیب چھوڑ دینے کے باعث باطل ہو جائے گی اور ہمارے ہاں چونکہ ایک ہی نماز کے افعال میں ترتیب فرض نہیں ہے، اسی لیے مسبوق امام کو جہاں پاتا ہے وہیں سے اس کی ساتھ نماز میں شامل ہو جاتا ہے اور اپنی چھوٹی ہوئی نماز پہلے ادا نہیں کرتا اور اگر ترتیب نماز میں فرض بھی ہو، تو تب بھی عذر نسیان کے باعث اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ لہٰذا رکوع و سجدہ اپنے مقام پر ادا ہونے کی بنا پر معتبر ہوں گے ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس پر رکوع کا اعادہ بھی ضروری ہے، کیونکہ وہ رکوع سے ہی پیچھے گیا تھا، انہوں نے اسے اصل نماز پر قیاس کیا ہے کیونکہ ان کے ہاں رکوع اور سجدہ کے درمیان قومہ کرنا فرض ہے۔ بخلاف اس صورت کے۔ کہ جب اسے رکوع میں یا سجدے میں حدث پیش آجائے کہ وہ وضو کرنے کے بعد اس رکن کا لازماً اعادہ کرے گا جسے وہ ادا کر رہا تھا۔ اس لیے کہ رکن کے جس جز میں حدث پیش آیا ہو حدث سے وہ جزو باطل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا مناسب تھا کہ اس کی تمام نماز ہی فاسد ہو جاتی مگر ہم نے نص اور اجماع کی بنا پر اس بارے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ البتہ اس رکن کی حد تک اس قیاس پر عمل کرنا ضروری ہو گا کہ جس رکن میں وہ حدث پیش آیا ہو۔

اور اگر اس نے اس چھوٹے ہوئے سجدہ کو قضا نہ کیا۔ بلکہ سلام پھیر دیا تو اب اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اسے یہ سجدہ یاد تھا، یا پھر اسے بھول گیا تھا: اگر تو اسے یہ سجدہ یاد تھا اور اس کے باوجود اس نے سلام پھیر دیا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ بھول گیا تھا تو اس کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر جان بوجھ کر سلام پھیر دیا جائے تو نماز سے خروج لازم آجاتا ہے، ہاں البتہ اگر کسی پر سجدۂ سہو ہو اور وہ سہو کے لیے سلام پھیر دے تو تب سلام کے ذریعے نماز سے خروج نہ ہو گا۔ اس لیے کہ سلام شریعت میں محلل (خارجی افعال کو حلال کرنے والا) ہے۔ جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

وتحلیلھا التسلیم۔ اور سلام پھیرنا نماز کی پابندی کو ختم کرنے کا موجب ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام "ایک" کلام ہے اور کلام نماز کی ضد ہے۔ الّا یہ کہ شریعت نے دفع حرج کے لیے حالت سہو میں اس کے عمل کو روک دیا ہے کیونکہ انسان شاذ ہی بھول کر سلام پھیرتا ہے۔ اور جس شخص نے ابھی سجدۂ سہو کرنا ہو تو چونکہ اس نے بھی سجدۂ سہو ادا کرنا ہے لہٰذا اس کیلیے حالتِ نماز کو برقرار رکھنے کی ضرورت ہے، مگر جس شخص پر سہو نہیں ہے۔ اس کی لیے نماز کو بحال رکھنے کی

ضرورت نہیں ہے للہذا سلام کے محلل اور منافی نماز ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ توجب اصولی بحث اچھی طرح ذہن نشین ہوگئی۔ تو اب ہم یہ کہتے ہیں۔ کہ جب اس نے اس علم کے باوجود کہ اس پر ابھی نماز کا ایک اصلی سجدہ واجب ہے، سلام پھیر دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا لازم ہوگا کیونکہ دانستہ سلام پھیرنا نماز کو ختم کرنے کا ذریعہ ہے اور چونکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کا ادا کرنا باقی ہے، اور رکن کے بغیر کسی شئی کا وجود ممکن نہیں ہوتا۔ لہٰذا نماز فاسد قرار پائے گی، لیکن اگر اس نے بھول کر ایسا کیا ہو۔ تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اسکا وہ سلام دفع حرج کی بنا پر کالعدم ہو جائیگا جیسا کہ اوپر گذرا؛ پھر اگر اس نے سلام پھیرنے کے بعد اپنا رخ قبلہ سے نہ پھیرا ہو۔ اور کسی سے کوئی بات چیت نہ کی ہو، تو وہ اس رکن کو ادا کر سکتا ہے کہ جو اس پر ابھی قضا کرنا واجب ہے۔ اور اگر کسی اور نے اسی حالت میں اس کی اقتداء کر لی، تو اس کی اقتدار جائز ہوگی، پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو مقتدی بھی اس کی اتباع کرے گا۔ تاہم اس کا یہ سجدہ مقتدی کے حق میں شمار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے امام کو حالت رکوع میں نہیں پایا، پھر مقتدی امام کی تشہد پڑھنے کی حد تک اتباع کرے گا، سلام پھیرنے میں نہیں۔ البتہ سلام پھیرنے کے بعد وہ امام کے ساتھ سجدۂ سہو بھی کرے گا۔ پھر اگر امام نے بھول کر سلام پھیر دیا، تو مقتدی اس کی تقلید نہ کرے، بلکہ وہ اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو مکمل کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہو۔ البتہ اگر امام نے چھوٹے ہوئے سجدے کو قضا نہ کیا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس پر نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کی ادائیگی ابھی باقی تھی۔ اور امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث مقتدی کی نماز بھی اقتداء صحیح ہونے کے بعد فاسد ہو جائے گی: تاہم اس کی اقتدار کرنے کا ثمرہ یہ ہوگا، کہ اگر امام مقیم ہو اور اس نے اس کی اقتدار نماز ظہر، یا عصر یا عشاء میں نفل نماز کی نیت سے کی تو اس پر چار رکعات کی قضا لازم ہو جائے گی، اور اگر امام مسافر ہے۔ تو اس پر دو رکعتوں کی قضا ضروری ہوگی اور اگر وہ اپنا چہرہ قبلہ سے پھیر دے تو اگر وہ نماز مسجد میں ادا کر رہا ہو اور اس نے کسی سے بات چیت نہ کی ہو، تو تب بھی استحسان کی رو سے اس کا یہی حکم ہے۔ تاہم قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا۔ یہی امام محمدؒ کا بھی قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قبلے سے منہ پھیرنا نماز کو فاسد کرنے کے معاملے میں بات چیت کرنے کے مترادف ہے، لہٰذا یہ عمل نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہوگا۔ جب کہ استحسان کی وجہ ہے کہ ساری مسجد ایک ہی مکان (جگہ) کے حکم میں ہے، کیونکہ وہ سب نماز پڑھنے کی جگہ ہے، چنانچہ مسجد میں جہاں بھی کوئی شخص موجود ہو وہ وہاں سے ہی امام کی اقتدا کر سکتا ہے۔ خواہ اس کے اور امام کے درمیان کتنا ہی فاصلہ ہو، حالانکہ جگہ میں تفاوت صحت اقتدار کے لیے مانع ہوتا ہے، بنا بریں نمازی کا مسجد میں رہنا نماز ہی کی جگہ میں ٹھیرنے کے مترادف ہوگا اور چونکہ قبلہ سے منہ پھیرنا اس وقت نماز کے فساد کا موجب ہوتا ہے، کہ جب ایسا کرنے سے کوئی ضرورت یا مجبوری مانع نہ ہو، لہٰذا یہاں یہ عمل نماز کے فساد کا باعث نہ ہوگا۔ بخلاف بات چیت کرنے کے۔ کیونکہ

بات چیت کرنا بہر حال نماز سے مانع ہے اور اس معاملے میں مذکورہ دونوں حالتیں یکساں حکم رکھتی ہیں۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر چلا جائے۔ پھر اسے یاد آئے تو وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا، بلکہ اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کی جگہ سے باہر چلے جانا۔ جب کہ ابھی اس پر ایک رکن کی ادائیگی باقی ہو نماز جاری رکھنے سے مانع ہوتا ہے۔ لہٰذا اس پر لازم ہوگا کہ وہ از سر نو نماز ادا کرے؛ اور اگر وہ کسی صحرا میں نماز ادا کر رہا ہو، پھر اسے اپنی پچھلی یا دائیں طرف والی یا بائیں طرف والی صف عبور کرنے سے پہلے کوئی چھوٹا ہوا سجدہ یاد آجائے تو وہ اپنی سابقہ نماز میں دوبارہ لوٹ سکتا اور چھوٹے ہوئے رکن کو قضا کر سکتا ہے، اس لیے کہ صفوں کے باہم متصل ہونے کے باعث یہ مقام بھی مسجد سے مشابہ ہے، اسی لیے یہاں اس کا امام کے پیچھے اقتدا کرنا درست قرار پاتا ہے۔ اور اگر وہ اپنی سامنے والی جانب چلا تو اس کا حکم کتاب میں مذکور نہیں۔ اس بارے میں ایک قول تو یہ ہے کہ اگر وہ اپنے پیچھے والی صف کے فاصلے کے مطابق ہی چلا ہو، تو وہ اپنی نماز کو جاری رکھ سکتا ہو، ورنہ نہیں۔ یہی امام ابو یوسفؒ سے مروی قول ہے۔ انہوں نے ایک جانب کو دوسری جانب پر قیاس کیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب وہ اپنے سجدے کی جگہ سے آگے گذر جائے، تو پھر وہ سابقہ نماز میں نہیں لوٹ سکتا یہی قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ اتنی مقدار میں چلنا مسجد سے باہر نکلنے کے مترادف ہے، لہٰذا یہ نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہوگا۔ یہ حکم اس وقت کا ہے جب اس کے اور نمازی کے سامنے کوئی سُترہ نہ ہو اور اگر سترہ ہو، تو جب تک وہ سُترہ سے آگے نہ بڑھ جائے۔ اس وقت تک وہ اسی نماز میں واپس آسکتا ہے، اس لیے کہ سُترہ کی اندرونی جانب مسجد کے حکم میں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے۔ کہ جب وہ نماز کا ایک اصلی سجدہ باقی ہونے کے باوجود سلام پھیر دے، اور اگر اس پر سجدۂ تلاوت کرنا یا آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا باقی ہو اور اس نے سلام پھیر دیا تو اگر سلام پھیرتے وقت اسے اس عمل کا چھوڑنا یاد ہو، تو اس سے اس کی ادائیگی ساقط ہو جائے گی، کیونکہ جان بوجھ کر سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر اس حالت میں کوئی شخص اس کی اقتدا کرلے تو اسکی اقتدا درست نہ ہوگی۔ اور اگر وہ مسافر ہو اور وہ اقامت کی نیت کرلے تو اس کی نماز بدل کر چار رکعت میں تبدیل نہ ہوگی اسلئے کہ یہاں اس کی نماز کے ارکان میں سے کوئی رکن باقی نہیں رہا۔ البتہ واجب چھوڑ دینے کے باعث اس کی نماز ناقص تصور ہوگی۔ اور اگر اس نے اس صورت میں بھول کر سلام پھیر دیا۔ تو اس سے اسکی ادائیگی ساقط نہ ہوگی، اس لیے کہ بھول کر سلام پھیر دینے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ اس حالت میں اس کی اقتدا کرنا بھی درست ہوتا ہے اور اگر وہ قہقہہ مار کر ہنس دے۔ تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر مسافر ہونے کی حالت میں وہ اقامت کی نیت کرلے، تو اس کے فرض تبدیل ہو کر چار ہو جاتے ہیں۔ بعد ازاں وہ سجدہ اور تشہد کو اسی طرح قضا کرے۔ جس طرح کہ تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔ الآیہ کہ اگر اسے اس کا چھوٹنا مسجد سے باہر نکل جانے یا صفوں سے گذر نے کے بعد یاد آیا ہو، تو تب مذکورہ عمل ساقط ہو جائے

گا اور اس کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ نماز کا جواز ارکان نماز سے مشروط ہوتا ہے اور چونکہ یہاں ارکان نماز کی ادائیگی ہو چکی ہے، لہٰذا اس کی نماز مکمل ہوگی۔ البتہ اس کی نماز میں کمی واقع ہوجائے گی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر ان ترک شدہ اعمال، یعنی نماز کے سجدۂ اصلی، سجدۂ تلاوت اور تشہد پڑھنے سے اس کا سابقہ پڑھا ہوا تشہد ختم ہوجاتا ہے، حتٰی کہ اگر وہ اس حالت میں بات چیت کرلے، یا قہقہہ مار کر ہنس دے، یا اس کا وضو خطاء ہوجائے۔ تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی بخلاف اس صورت کے۔ جب وہ سجدۂ سہو کے لیے نماز میں لوٹ کر آیا ہو ان دونوں میں فرق اوپر بیان ہوچکا ہے۔ اور اگر اس نے جب سلام پھیر دیا۔ تو اس پر نماز کا اصلی سجدہ اور سہو کے دو سجدے واجب الادا تھے۔ اور اس نے ان کو یاد رکھتے ہوئے سلام پھیر دیا صرف حقیقی سجدہ ہی واجب الادا تھا، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ اس لیے کہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کے باقی رہتے ہوئے۔ اس نے دانستہ سلام پھیر دیا ہے؛ اور اگر اسے دونوں سے سہو ہوجائے، یا اسے سجدے تو یاد نہ ہوں لیکن سجدۂ سہو یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی؛ اگر تو وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کا سلام سجدۂ سہو والے شخص کا سا سلام ہوگی۔ اور اسے نماز میں دوبارہ لوٹنے کی اجازت ہوگی۔ اور یوں وہ پہلے نماز کا اصلی سجدہ کرے۔ پھر وہ تشہد پڑھے کیونکہ اس کے نماز میں دوبارہ لوٹ آنے کے باعث اس کا پہلے پڑھا ہوا تشہد ختم ہوجائے گا۔ پھر وہ سلام پھیر کر سہو کے دونوں سجدے کرے؛ اور اگر اس نے سجدۂ تلاوت اور سجدۂ سہو کے ہوتے ہوئے سلام پھیر دیا۔ تو پھر اگر اسے وہ دونوں یاد ہوں۔ یا اسے محض سجدۂ تلاوت یاد ہو، تو اس سے وہ دونوں ساقط ہوجائیں گے۔ اس لیے کہ اس کا یہ سلام دانستہ سلام ہے، لہٰذا اس سلام سے وہ نماز سے خارج ہوجائے گا، لیکن اس کی نماز فاسد نہ ہوگی جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر وہ دونوں کو بھول جائے، یا اسے سجدۂ سہو یاد ہو، تو اس سے وہ دونوں افعال ساقط نہ ہوں گے، اس لیے کہ اس نے بھول کر سلام پھیرا ہے۔ لہٰذا یہ اس شخص کا سا سلام ہوگا جس پر ابھی سجدۂ سہو باقی ہو، اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ پہلے سجدۂ تلاوت کرے، پھر تشہد پڑھے جیسا کہ پیچھے گذرا اور پھر وہ سلام پھیر دے۔ اور اگر اس پر نماز کا حقیقی سجدۂ اور سجدۂ تلاوت واجب الادا ہوں اور وہ سلام پھیر دے۔ تو اگر تو اس نے بھول کر سلام پھیرا ہو۔ تو وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے اور پھر دونوں کو حسب ترتیب قضا کرے گا۔ اور اگر اسے دونوں یاد ہوں، یا اسے نماز کا اصلی سجدہ یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ دانستہ سلام پھیرنا ہے۔ اور اگر اسے محض سجدۂ تلاوت یاد ہو، تو تب بھی ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم ہے؛ اسی طرح اگر اس پر سجدۂ اصلی اور سجدۂ تلاوت کے ساتھ سہو کے دو سجدے بھی واجب الادا ہوں، تو اگر وہ ان سب کو بھول جائے، یا اسے محض سجدۂ سہو یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ اس کا سلام پھیرنا ایک سجدۂ سہو والے شخص کا سلام پھیرنا ہے۔ لہٰذا وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے گا، اور ایک ایک کر کے سب کو ترتیب وار قضا کرے گا۔ یعنی اگر حقیقی سجدہ پہلے ہو، تو پہلے اسے قضا کرے اور اگر سجدۂ تلاوت مقدم ہو، تو پہلے اسے ادا کرے، امام زفرؒ

کو اس سے اختلاف ہے، جیساکہ اوپر گزرا پھر وہ ان کے بعد تشہد پڑھے، پھر سلام پھیرے اور سجدہ سہو کیے۔ اللہ
اگر اسے نماز کا حقیقی سجدہ یاد ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے دانستہ سلام
پھیرا ہے۔ اور اگر اس کو سجدۂ سہو یاد ھو۔ لیکن حقیقی سجدہ یاد نہ ہو، تو تب بھی ظاہر روایت
کے مطابق یہی حکم ہے۔ امام ابویوسفؒ کے شاگران کے روایت کرتے ہیں، کہ ان دونوں صورتوں
میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ اس رکن کے حق میں اس کا سلام سہو والا سلام ہے جس
کی بنا پر نماز میں خرابی لازم نہیں آتی، امام محمدؒ کے معترضین نے اس مسئلے میں ان پر اعتراض کے لیے
خاص طور پر اسی دلیل کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اس رکن کے حق میں "سلام سہو" اور واجب کے حق
میں دانستہ سلام ہے اور چونکہ بھول کر سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا، مگر دانستہ سلام پھیرنے سے آدمی
نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں شک پیدا ہوگیا، مگر چونکہ اس کی تکبیر تحریمہ صحیح طریقے سے منعقد ہوئی ہے،
محض شک کی بنا پر وہ نماز سے خارج نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اسے حقیقی سجدہ یاد
ہو، لیکن سجدۂ تلاوت یاد نہ ہو، اس لیے کہ وہاں واجب کے بجائے رکن کو ترجیح دی جائے گی۔ جب
کہ امام محمدؒ نے جو مسلک اختیار کیا ہے اس میں واجب کو ترجیح دی گئی ہے، جو جائز نہیں ہے۔ لیکن یہ
اعتراض فاسد ہے۔ کیونکہ یہاں عمد کے پہلو سے انسان نماز سے خارج ہو جاتا ہے جبکہ شک کے پہلو
سے اس بارے میں سکوت ہے یعنی کوئی حکم واضح نہیں ہوتا نہ نماز سے اخراج کا اور نہ اخراج سے روکنے کا
لہٰذا یہاں واجب اور رکن میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔ تعارض تو تب ہوتا کہ جب ایک نکالنے والا
اور دوسرا اسے باقی رکھنے والا ہوتا۔ جب کہ یہاں واجب کی جانب سے نماز سے خروج ثابت
ہوتا ہے، لیکن رکن کی طرف سے ثابت نہیں ہوتا تاہم کسی دوسری شئ کو ذریعے
اخراج بننے سے بھی مانع نہیں تو دونوں کے درمیان تعارض کہاں پیدا ہوا ہے۔ بایں ہمہ مناسب تو یہ
تھا کہ ہر سلام ہی انسان کو نماز سے خارج کر دیتی کیونکہ شریعت نے اسے محلل (نماز کی پابندی ختم کرنے
والی) قرار دیا ہے جیساکہ فرمان نبوی ہے۔ وَتَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْم (سلام سے نماز کی پابندیاں ختم ہو
جاتی ہیں)؛ مزید براں اس لیے بھی کہ یہ ایک طرح کی بات چیت ہے جیساکہ اوپر بیان ہوا۔ البتہ حالت
سہو میں، کثرت سہو اور غلبۂ نسیان کے باعث، دفع حرج کے لیے، سلام سے کوئی شخص نماز
سے خارج نہیں ہوتا۔ پھر جس شخص پر ابھی کوئی واجب واجب الادا ہو، اس کو سلام پھیرنا
مکروہ بھی نہیں، کیونکہ عموماً کوئی مسلمان بھی کسی واجب کو نہیں چھوڑتا، لہٰذا اپنی اصلی فطرت کے
مطابق سلام نماز سے خارج کرنے والی شی ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم اس کی نماز کو
فاسد قرار نہیں دیں گے تاآنکہ وہ نماز کا حقیقی سجدہ ادا نہ کرے، تو ہم پر لازم ہوگا کہ ہم یہ کہیں کہ وہ
سجدۂ تلاوت بھی ادا کرے، کیونکہ ابھی تحریمۂ نماز باقی ہے، حالانکہ اس کی ادائیگی کی اب کوئی صورت
باقی نہیں رہی۔ اسلیے کہ جب اس نے سلام پھیرا تو اسے سجدۂ تلاوت یاد تھا۔ لہٰذا سجدۂ تلاوت کی حد تک اس
کا یہ سلام دانستہ سلام ہوگا' اور آخری قعدے میں تشہد پڑھنا بھی سجدۂ تلاوت ہی کے حکم میں ہے
کیونکہ وہ بھی واجب ہے۔

اور اگر اس نے سلام پھیر دیا. حالانکہ ابھی اس پر سجدۂ سہو، ایام تشریق ہونے کی صورت میں تکبیر اور مُحرِم ہونے کی صورت میں تلبیہ واجب الادا ہو. تو ان میں سے کوئی شئی بھی اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی. خواہ وہ سلام جان بوجھ کر پھیرے اور یا بھول کر ایسا کرے. اس لیے کہ ان اشیا کا موقع ومحل سلام پھیرنے کے بعد ہے. پھر جب وہ ان سب کو ادا کرنے کا ارادہ کرے، تو ابتداء سجدہ سہو سے کرے. پھر تکبیر (تشریق) اور پھر تلبیہ پڑھے. اس لیے کہ سجدۂ سہو خاص نماز کی حالت میں ادا کیا جاتا ہے،، جبکہ تکبیر کہنے کے لیے تو نماز کی حالت حرمت کا ہونا بھی ضروری نہیں. اسی لیے اگر اس نے تلبیہ کہنا شروع کر دیا. تو اس سے سجدۂ سہو اور تکبیر تشریق دونوں ساقط ہو جائیں گے. اسی طرح اگر اس نے سجدہ سہو کے بعد تلبیہ کہہ دیا تو اس سے تکبیر کہنا ساقط ہو جائے گا. اس لیے کہ سجدۂ سہو نماز کی تکبیر تحریمہ کے برقرار رہنے کی حالت میں اور تکبیر تشریق نماز کے بعد مگر نماز کی حالت حرمت میں کہی جاتی ہے. اور تلبیہ کہنے سے یہ دونوں حالتیں ختم ہوگئیں. کیونکہ تلبیہ ایک گفتگو (کلام) ہے. وہ اس طرح کہ یہ حضرت ابراہیم کی دعوت کا جواب ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ [1] — اور لوگوں میں حج کا اعلان (ندا) کر دو.

اور اگر اس نے پہلے تکبیر تشریق کہہ دی، تو اس کے ذمہ سے سجدۂ سہو ساقط نہ ہوگا، کیونکہ تکبیر تشریق تو ایک عبادت اور خدا کی خوشنودی (یا تقرب) والا کلام ہے جس سے نماز کی حالت کا منقطع ہونا لازم نہیں آتا، البتہ سلام پھیرنے کے بعد اسے تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا. اس لیے کہ یہاں تکبیر کو اپنے موقع ومحل پر نہیں کہا گیا، لیکن بہرحال ان تمام صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ نماز کو اس کی تمام شرائط اور اس کے تمام ارکان کے ساتھ ادا کیا جا چکا ہے اور اگر اس نے سلام پھیر دیا ہو. حالانکہ ابھی اس پر سجدۂ اصلی سجدۂ تلاوت. سجدہ سہو ایام تشریق میں ہونے کی صورت میں تکبیر حرام میں ہونے کی وجہ سے تلبیہ واجب تھا؛ پھر اگر تو اسے نماز کا سجدۂ اصلی اور سجدۂ تلاوت یا فقط سجدۂ اصلی یاد تھا اور سجدۂ تلاوت یاد نہ تھا. تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب اسے سجدۂ اصلی تو یاد نہ ہو البتہ سجدۂ تلاوت ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہو اگر وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو، تو تب وہ سلام پھیرنے سے نماز سے خارج نہ ہوگا، اور اس پر لازم ہوگا، کہ انہیں حسب ترتیب ادا کرے، یعنی پہلے ترتیب وار سجدے کرے، پھر تشہد پڑھے، پھر سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرے، پھر تشہد پڑھ کر سلام پھیر دے اور پھر تکبیر اور تلبیہ پڑھے. جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور اگر سب سے پہلے اس نے ان تمام اشیاء سے پہلے تلبیہ کہہ دیا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی. لیکن اگر اس نے سب سے پہلے تکبیر کہہ دی، تو نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا. اور اس پر سلام پھیرنے کے بعد تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا. اس لئے کہ اس کا مقام نماز کے بعد، اس کی حرمت کے دوران میں

---

[1] الحج - ۲۷.

ہے۔ اور چونکہ اگر وہ اثنائے نماز میں ہی تکبیرات کہہ دے، تو وہ اپنے مقام پر ادا نہ ہونگی، لہذا اعادہ لازم ہوگا۔

رکوع کا متروک ہو جانا: اور اگر وہ متروک عمل رکوع ہو تو اس کو قضا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسی طرح اگر اس نے ایک رکعت کے دو سجدے چھوڑ دیئے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب وہ نماز شروع کرے، تو قرات کرنے کے بعد رکوع کرنے سے پہلے سجدہ کر دے۔ پھر وہ دوسری رکعت کے لئے اٹھ کھڑا ہو، اور قرات پڑھنے کے بعد رکوع اور سجدہ کرے، تو یہ اس کی کل ایک رکعت ہوگی۔ اور یہ رکوع پہلی رکعت والے رکوع کی قضا نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے پہلی رکعت میں رکوع نہیں کیا، تو اس رکعت کے سجدوں کا بھی اعتبار نہ ہوگا، اور چونکہ وہ سجدے اپنے مقام پر یعنی رکوع کے بعد ادا نہیں ہوئے، لہذا وہ سجدے کالعدم ہوں گے۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے گویا سجدہ کیا ہی نہ تھا، جبکہ دوسری رکعت والے رکوع کی ادائیگی اپنے صحیح مقام پر تصور ہوگی، پھر جب اس نے رکوع کے بعد سجدہ کر لیا، تو اس کی ایک رکعت کی ادائیگی مکمل ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر وہ نماز شروع کرے، پھر قرات کر کے رکوع کرلے اور سجدے نہ کرے، اور رکوع سے سر اٹھا کر پھر قرات اور رکوع کے بعد سجدے کرے تو اس کی یہ کل ایک رکعت ہوگی، اور اس کے یہ سجدے پہلی رکعت کے سجدوں کی قضا نہ ہوں گے، اس لئے کہ اگرچہ اس کا رکوع اپنے صحیح مقام پر ادا ہوا ہے، اس لئے کہ رکوع کا مقام قرات کے بعد ہے، لیکن چونکہ رکوع کی ادائیگی سجدہ کی ادائیگی پر موقوف ہوتی ہے، لہذا جب وہ سجدہ کئے بغیر ہی اٹھ کھڑا ہوا، اور اس نے اپنی رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل نہیں کیا۔ تو دوسری رکعت میں اس کا قیام صحیح ہوگا اور نہ قرات کیونکہ یہ دونوں ہی اپنے صحیح مقام پر ادا نہیں ہوئے۔ لہذا یہ لغو ہوں گے۔ پھر جب اس نے دوسری رکعت میں سجدے کے لیے تو اس کے یہ سجدے اپنے صحیح مقام سے منفصل ہو جائیں گے۔ کیونکہ یہ سجدے قابل اعتبار رکوع کے بعد ادا ہوئے ہیں لہذا وہ اس رکعت کا رکوع ان کے ساتھ مل کر مکمل ہو جائے گا۔ اس طرح سجدوں کا رکوع سے اتصال پایا جائے گا، یوں اس کی ایک رکعت ادا ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر اس نے قرات کی اور رکوع اور سجدہ کیا۔ تب بھی اس کی ایک ہی رکعت شمار ہوگی، اس لیے کہ یہاں پہلے دو رکوع اور پھر سجدے ہیں۔ تو ان دو میں سے ایک رکوع تو سجدوں سے ملحق ہو جائے گا جب کہ دوسرا لغو شمار ہوگا۔ الا یہ کہ باب الحدث کی رو سے پہلے رکوع کا، نوادر ابی سلیمان کے باب السہو کے مطابق دوسرے رکوع کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص اس دوسرے رکوع میں اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو وہ اس رکعت کو پانے والا شمار ہوگا۔ ان میں سے صحیح روایت باب الحدث والی ہے۔ وہ اس لیے کہ اس کا پہلا رکوع چونکہ اپنے صحیح مقام پر یعنی قرات کے بعد ادا ہوا ہے۔ جب کہ دوسرا رکوع مکرر ادا ہوا ہے، لہذا اس دوسرے رکوع اعتبار نہ ہوگا پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو اس کے ساتھ پہلی رکعت مکمل ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر اس نے قرات کی اور رکوع نہ کیا اور پھر وہ سجدہ کر کے اٹھ کھڑا ہوا۔ پھر اس نے قیام اور رکوع کیا مگر

...ہ نہ کیا اور پھر وہ کھڑا ہو گیا۔ تو اس کی کل ایک رکعت ادا ہوئی، وہ اس لیے کہ چونکہ پہلی رکعت
... سجدہ رکوع سے قبل ادا کیے جانے کی بناء پر اپنے صحیح مقام پر ادا نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کا شمار نہ ہوگا
... جب اس نے قراءت کی۔ اور رکوع کیا تو اس کا یہ رکوع سجدہ کرنے تک موقوف رہے گا۔ اور
... جب اس نے قراءت کے بعد اس رکوع کر لیا۔ مگر اس نے سجدہ نہ کیا۔ اور پھر تیسری رکعت میں
... ہدہ کر لیا، مگر رکوع نہ کیا۔ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے کل ایک رکعت میں سجدہ کر لیا۔ مگر
... اوپر بیان ہوا لیکن سوال یہ ہے کہ یہاں یہ سجدہ پہلی رکعت کے رکوع کے ساتھ ملے گا، یا دوسری
رکعت کے رکوع کے ساتھ۔ امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور
ان تمام صورتوں میں اسے سجدۂ سہو بھی ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہاں اس نے نماز میں بلا ضرورت
اضافہ کر دیا ہے۔ اور جس سے نماز میں نقصان پیدا ہو جاتا ہے۔ تاہم اکثر ائمہ کے نزدیک اس کی
نماز فاسد نہ ہوگی۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ ان
کے نزدیک ایک سجدے کا اضافہ ایک رکعت کے ایک کی مانند ہے ان کے اس قول کی بنیاد
ان کے اصول پر ہے کہ ایک سجدہ بھی عبادت یا تقرب الٰہی کا ذریعہ ہے۔ جیسے مثلاً سجدہ شکر
جب کہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں محض ایک سجدہ عبادت نہیں ہے۔ ہاں البتہ سجدۂ تلاوت
مستثنیٰ ہے؛ پھر ان کے ہاں نماز میں کسی رکوع یا سجدہ کا اضافہ کر دینا فرض نماز کے فساد کا
ذریعہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ افعال بہر حال نماز کا حصہ ہیں اور نماز اپنے افعال سے نہیں، بلکہ اپنے متضاد
افعال سے فاسد ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ ایک پوری رکعت کا اضافہ
کر دے۔ اس لیے کہ وہ رکعت ایک ایسا مکمل فعل ہے۔ جو نفل قرار پانے کی صلاحیت رکھتا
ہے اور اس صورت میں چونکہ وہ نفل نماز ادا کرنے والا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا نماز کا کوئی متضاد فعل
نہ ہونے کے باوجود، متحولہ یا لا طریقے سے امکان فساد کے باعث اس کی فرض نماز فاسد ہو جاتی ہے
بخلاف اس صورت کے کہ جب اضافہ ایک رکعت سے کم ہو، اس لیے کہ وہاں چونکہ وہ کامل
فعل نہیں لہٰذا وہ نفل نماز ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ نماز ہمیشہ دو
باتوں میں سے کسی ایک بات سے فاسد ہوتی ہے: یا تو اس میں نماز کا کوئی متضاد فعل پایا
جائے۔ یا پھر وہ اس نماز سے دوسری نماز میں منتقل ہو جائے۔ اور چونکہ ایک رکعت سے کم
نماز میں مذکورہ بالا دونوں باتیں موجود نہیں لہٰذا اس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے چار رکعات والی نماز میں آخری قعدہ چھوڑ دیا اور وہ پانچویں رکعت
کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، تو جب تک وہ سجدہ نہ کرے۔ قعدہ کی طرف واپس آ سکتا ہے، کیونکہ
جب تک وہ سجدہ نہیں کرے گا، اس کی رکعت مکمل نہ ہوگی۔ لہٰذا اس کا یہ عمل مکمل نماز (رکعت)
کا فعل نہ ہوگا، اور جو شئی ابھی تک ثابت نہ ہو، تو وہ بدستور غیر ثابت شمار ہوتی ہے، لہٰذا
رکعت سے کم نماز کالعدم ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور یہاں اس کو کالعدم قرار دینا درحقیقت
اس کے ثبوت کی نفی کرنا ہے، لہٰذا وہ اس نماز کو کالعدم کر دے تاکہ وہ صحیح طریقے سے فرض

نماز سے خارج ہو سکے، اور وہ صحیح طریقہ قعدۂ اخیرہ ہے جیسا کہ مروی ہے کہ "ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تو صحابہ کرام نے پیچھے سے تسبیح پڑھی۔ اس پر آپ واپس پلٹ آئے" پھر اگر وہ پانچویں رکعت کا سجدہ کر لے۔ تو اب وہ واپس نہیں آسکتا۔ اور ہمارے نزدیک اس کی فرض نماز فاسد ہو گئی مگر امام شافعیؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، بلکہ ان کے ہاں وہ اب بھی واپس لوٹ سکتا ہے۔ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے ان اصول پر ہے، کہ ان کے نزدیک، ایک رکعت ابھی نا تمام نماز ہے۔ اور ایسی نا تمام نماز کو اسے کالعدم قرار دینے کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ ابھی اس پر فرض رکن یعنی لفظ سلام کے ساتھ نماز سے باہر نکلنا باقی ہے۔ ہمارا مؤقف یہ ہے۔ کہ یہاں نماز کے افعال میں سے ایک "مکمل فعل" پایا گیا ہے جو نفل قرار پا چکا ہے، لہٰذا وہ فرض نماز سے نفل نماز کی جانب منتقل ہو نے گیا ہے جس کی بنا پر وہ فرض نماز سے خارج شمار ہوگا، کیونکہ وہ اس وقت تک نفل نماز ادا نہیں کر سکتا۔ جب تک کہ وہ فرض نماز سے خارج نہ ہو جائے، اور چونکہ یہ نمازیں۔ ایک دوسری سے باہم مختلف ہیں، لہٰذا ایک ہی نماز میں یہ دونوں نمازیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ پھر چونکہ وہ نفل نماز شروع کر چکا ہے، لہٰذا وہ ضرورۃً فرض نماز سے خارج سمجھا جائے گا؛ اور اگر اس نے چار رکعت والی نماز میں پہلا قعدہ چھوڑ دیا اور وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا۔ تو اگر وہ کھڑے ہونے کے قریب ہو، تو وہ نیچے نہ بیٹھے، کیونکہ مروی کہ:

"ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت کے بعد بیٹھنے کے بجائے تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے، اس پر پیچھے سے صحابہ کرامؓ نے تسبیح کہی مگر آپ واپس نہ لوٹے۔ الٹا آپ نے تسبیح کہی اور سب صحابہ کرامؓ کھڑے ہو گئے"؛

اور یہ جو بعض روایات میں ہے کہ صحابہ کرامؓ کی تسبیح سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نیچے بیٹھ گئے تھے، وہ اس صورت پر محمول ہے، کہ جب آپ کھڑے ہونے کے قریب نہ تھے، بلکہ بیٹھنے کے قریب تر تھے۔ اس سے ان دونوں حدیثوں میں موافقت پیدا ہو جائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام کرنا فرض ہے۔ اور قعدۂ اولیٰ واجب ہے۔ لہٰذا واجب کی وجہ سے فرض کو نہیں چھوڑا جا سکتا؛ جب کہ قیام سے سجدۂ تلاوت کے لیے منتقل ہونے کا حکم ہمیں ایک حدیث سے معلوم ہوا ہے، کیونکہ ہر نمازی کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے والے شخص کی اتباع کرنے اور خدا کی نافرمانی اور اس کو سجدہ کرنے سے خود کو بڑا سمجھنے والے شخص کی مخالفت کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا اس کا حکم بالکل مختلف ہے۔ پھر جو شخص ابھی پوری طرح سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو۔ تو اگر تو وہ قیام کے قریب تر ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ یہاں قیام کی تعریف یعنی جسم کے بالائی اور نچلے دونوں حصوں کا سیدھا ہونا، پائی گئی ہے، اور رجو تھوڑا بہت جھکاؤ باقی ہے۔ وہ چونکہ بہت ہی کم ہے

لہٰذا وہ قابل اعتنا نہ ہو گا۔ لیکن اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ بیٹھ جائے۔ اس لیے کہ قیام کا رکن ابھی نہیں پایا گیا۔ اور امام محمدؒ نے یہ نہیں لکھا کہ آیا اس صورت میں وہ سجدہ سہو کرے یا نہیں اسی لیے مشائخ کی آرا اس کے متعلق مختلف ہیں : شیخ ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ کہا کرتے تھے کہ وہ سجدۂ سہو نہ کرے۔ اس لیے کہ جب وہ بیٹھنے کے قریب ہوگا، تو یہی سمجھا جائے گا۔ کہ گویا وہ ابھی کھڑا ہوا ہی نہ تھا۔ اسی بنا پر تو اس پر بیٹھنا واجب ہوتا ہے، لیکن ان کے علاوہ دیگر مشائخ فرماتے ہیں۔ کہ وہ سجدہ سہو کرے۔ اس لیے کہ اس نے کھڑے ہونے کے مطابق واجب کو مؤخر کر دیا ہے، حالانکہ اس پر ضروری تھا کہ اسے وہ پہلے رکن کے ساتھ متصل طور پر ادا کرتا۔ لہٰذا اسے سجدۂ سہو کرنا واجب ہو گا۔

۴ اذکار کا چھوٹ جانا: رہے اذکار، تو ہم کہتے ہیں کہ پہلی دو رکعات میں اگر قرارت رہ جائے تو نمازی اسے آخری دو رکعتوں میں قضا کرے۔ ہمارے ائمہ میں سے القدوری لکھتے ہیں۔ کہ میرے نزدیک قرارت کو آخری دو رکعات میں پڑھنا ادا ہے قضا نہیں ہے اس لیے کہ اصل فرض نماز متعین طور پر کوئی سی بھی دو رکعتوں میں قرارت کرنا ہے۔ تو جب وہ آخری دو رکعتوں میں قرارت کو ادا کرے گا۔ تو وہ ادا کرنے والا ہی شمار ہو گا۔ قضا کرنے والا نہیں۔ ان کے علاوہ ہمارے دیگر ائمہ فرماتے ہیں۔ کہ اس صورت میں وہ قرارت کو قضا کرنے والا ہو گا، "الاصل" کے مسائل بھی اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ امام محمد مسافر کے متعلق فرماتے ہیں کہ "جب وہ وقت نکلنے کے بعد نماز کی آخری دو رکعات (شفع) میں مقیم کی اقتدا کرلے تو اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قرارت نہ کی ہو تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی۔ اور اگر ابتدائی دو رکعات میں اس نے قرارت کی ہو، تو اقتدا جائز ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں قرارت کی حد تک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والے کی اقتدا کرنا لازم آجائیگا اس لئے کہ جب امام پہلی دو رکعات کی جگہ آخری دو رکعات میں قرارت کو قضا کرے، تو اس کی یہ قرارت پہلی دو رکعات کے ساتھ مل جائے گی، اور اس کی آخری دونوں رکعات فرض قرارت سے خالی ہو جائیں گی، لہٰذا وہ قرارت کے معاملے میں نفل نماز والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے والا قرار پائے گا جو کہ غلط ہے۔ اسی طرح الاصل کے "باب السہو" میں ہے۔ کہ اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قرارت نہ کی ہو اور کوئی شخص امام کی آخری دو رکعات میں اقتدا کرے۔ اور امام ان آخری دو رکعات میں قرارت کرے، پھر مسبوق اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو، تو اس پر اپنی رکعات میں حسب دستور قرارت کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے قرارت نہ کی، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر قرارت غیر متعین طور پر دونوں جفت حصوں میں سے کسی ایک میں فرض ہوتی، تو امام ان آخری دو رکعات میں بھی فرض ادا کرنے والا قرار پاتا کیونکہ جن دو رکعات میں مسبوق امام کے ساتھ شامل ہوا ہے اور جن میں امام کی قرارت خود اس کی قرارت ہو گئی ہے، لہٰذا مناسب تھا کہ یہاں اس پر قرارت فرض نہ ہوتی، مگر بایں ہمہ قرارت اس پر فرض ہے۔ تو اس سے معلوم

ہوا کہ پہلی دو رکعات ہی متعین طور پر ادائے قرارت کا صحیح مقام ہیں، اور آخری دو رکعات میں جو قرارت کی جاتی ہے، تو وہ پہلی قرارت کی قضا ہے، تو جب امام آخری دو رکعات میں قرارت کرلے، تو اس نے گویا اپنی پہلی دو رکعات میں چھوٹی ہوئی قرارت کو قضاء کر لیا ہے، اور چونکہ فوت ہونے والی شی کو جب قضا کیا جائے، تو وہ اپنے اصلی مقام سے متصل ہوجاتی ہے، لہٰذا آخری دو رکعات فرض قرارت سے خالی ہو جائیں گی، اور ــ چونکہ اس طریقے سے مسبوق سے قرارت فوت ہوگئی ہے، لہٰذا اس پر اس کا حاصل کرنا لازم ہوگا، اسلئے کہ قرارت کے بغیر کوئی نماز جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر امام پہلی دو رکعات میں قرارت کرے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگرچہ آخری دو رکعات میں بھی قرارت کی جاتی ہے۔ لیکن وہ قرارت فرض نہیں ہوتی، کیونکہ وہ تو فقط دو رکعات میں فرض ہے، پھر چونکہ یہاں بھی مسبوق سے فرض قرارت چھوٹ گئی ہے، لہٰذا اسے اپنی قضاء نماز میں اس کی تحصیل لازم ہوگی، اور اگر فجر اور مغرب کی پہلی دو رکعات میں اس نے قرارت چھوڑ دی، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ کیونکہ یہاں اس کی قضا کی گنجائش ہی نہیں۔ اور اگر اس نے سورۂ فاتحہ چھوڑ دی۔ اور اس کے بغیر سورۃ شروع کردی۔ پھر درمیان میں اسے یاد آگیا۔ تو وہ سورۃ چھوڑ کر سورۂ فاتحہ پڑھے اور پھر قرارت کرے۔ کیونکہ سورۂ فاتحہ کا نام "فاتحۃ الکتاب" اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے ساتھ نماز شروع کی جاتی ہے۔ پھر جب صحیح موقع پر اس کا چھوٹنا یاد آگیا، تو اس پر ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اگر کوئی شخص عید کی تکبیریں بھول جائے اور قرارت شروع کردے۔ اور پھر اسے یاد آئے کہ اس نے تکبیریں نہیں کہی تھیں، تو وہ دوبارہ تکبیروں کی طرف لوٹ آئے۔ اور ان کے بعد قرارت کرے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے پہلی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ چھوڑ دی ہو اور صرف سورۃ پڑھی ہو، تو وہ ظاہر روایت کے مطابق اسے آخری دو رکعات میں قضا نہیں کرے گا۔ جبکہ حسن بن زیادؒ سے مروی ہے کہ وہ سورۂ فاتحہ کو آخری دو رکعات میں قضا کرے۔ اس لیے کہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا سورۂ پڑھنے سے زیادہ ضروری ہے۔ تو جب سورۃ کو آخری رکعات میں قضا کیا جاتا ہے، تو سورۂ فاتحہ کو تو بدرجۂ اولیٰ قضا کیا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ آخری دو رکعات تو پہلے ہی سورۂ فاتحہ کی ادا کا مقام ہیں، لہٰذا وہ اس کی قضا کا موقع و محل نہیں ہوسکتیں۔ بخلاف سورۃ کے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرے گا، تو اس سے ایک ہی رکعت میں سورۃ فاتحہ کا تکرار لازم آجائے گا، جو جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ سورۂ فاتحہ پہلی دو رکعات میں پڑھ لے اور سورۃ نہ پڑھے، تو وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرلے؛ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے۔ کہ جیسے وہ سورۂ فاتحہ کو قضا نہیں کرسکتا اسی طرح سورۃ کو بھی قضا نہ کرے۔ اس لیے کہ سورۃ کا ملانا سنت ہے۔ جو اپنے موقع و محل سے قضا ہوگئی ہے تاہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے اس لیے کہ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار کسی نماز کی پہلی دو رکعات میں سورۃ پڑھنا چھوڑ دیا تھا۔ تو انہوں نے اسے آخری رکعات میں بالجہر قضا کیا۔ کیونکہ آخری دو رکعات تو سورۃ پڑھنے کا

اصل مقام نہیں ہیں۔ لہٰذا وہ قضا کا مقام ہو سکتی ہیں۔ پھر امام محمد کتاب میں فرماتے ہیں کہ "وہ انہیں بالجہر پڑھے" البتہ اس میں یہ صراحت نہیں کہ آیا دونوں کو جہر کرے۔ یا خاص طور پر سورۃ کو البلخی اس کی یہ تشریح کرتے ہیں، کہ وہ فقط سورۃ کو بالجہر پڑھے" اس لیے کہ قضا اداکے مطابق کی جاتی ہے اور چونکہ ادا میں سورۃ کو بالجہر پڑھا جاتا ہے۔ لہٰذا اسی طرح قضا میں بھی اسے اونچی آواز سے پڑھا جائے گا۔ رہی سورۂ فاتحہ تو چونکہ وہ اپنے اصلی مقام پر ہے۔ جہاں اسے پست آواز سے پڑھنا ہی مسنون ہے۔ لہٰذا اسے وہ آہستہ آواز سے ہی پڑھے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ دونوں کو پست آواز سے پڑھے۔ اس لیے کہ قرارت کا آغاز سورۂ فاتحہ سے کیا جاتا ہے اور سورۃ کو اسی پر بنایا جاتا ہے، اور چونکہ یہاں سورۂ فاتحہ کے پڑھنے میں اخفا مسنون ہے لہٰذا جو سورۃ اس پر بنا کی جائے گی۔ اسے بھی آہستہ آواز سے ہی ادا کرنا چاہیئے مگر صحیح قول یہ ہے کہ وہ ان دونوں کو بالجہر پڑھے، اس لیے کہ ایک ہی رکعت میں اخفا اور جہر دونوں کو جمع کرنا شریعت میں جائز نہیں ہے۔ اور چونکہ اس پر سورۃ کو بالجہر پڑھنا واجب ہے، لہٰذا وہ سورۂ فاتحہ کو بھی بالجہر ہی پڑھے۔

یہ حکم اس وقت کا ہے، کہ جب اسے سجدہ کرنے کے بعد یاد آجائے لیکن اگر اسے سورۂ فاتحہ یا سورۃ کا چھوٹنا رکوع میں یا رکوع سے اٹھنے کے بعد قومہ میں یاد آجائے تو وہ پلٹ کر قرارت کرے، اور اپنے رکوع کو کالعدم کر دے۔ بخلاف قنوت پڑھنے کے۔ دونوں میں جو فرق ہے ہم اس کا نماز وتر کے ضمن میں ذکر کریں گے؛ اسی طرح اگر اس نے عید کی تکبیریں چھوڑ دیں۔ پھر اسے رکوع میں یاد آگیا، تو وہ رکوع ہی میں ان کو قضا کرلے۔ بخلاف قنوت کے جب وہ رکوع میں یاد آئے اور ان میں جو فرق ہے۔ ہم اس کا ذکر بھی وہیں کریں گے۔ اور اگر اس نے آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا اور وہ کھڑا ہو گیا پھر اسے یاد آگیا تو وہ اس وقت تک لوٹ کر اسے پڑھ سکتا ہے جب تک وہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کرلے اسلیے کہ اگر اسنے تشہد پڑھا ہوتا اور پھر کھڑا ہو گیا ہوتا، تو تب بھی اسے لوٹ آنیکا حکم تھا۔ تاکہ نماز سے اس کا خروج مسنون طریقے سے ہو؛ لہٰذا یہاں تو بدرجہ اولٰی یہی حکم ہو گا؛ اور اسی طرح اگر وہ کھڑا نہ ہوا ہو اور سلام پھیرنے سے پہلے۔ یا بھول کر سلام پھیرنے کے بعد اسے یاد آگیا تو اگر اس نے جب سلام پھیرا تھا۔ تو اسے اس کا چھوٹنا یاد تھا۔ تو اس سے اس کا پڑھنا سجدۂ سہو دونوں ساقط ہو جائیں گے جیساکہ اوپر گذرا۔ اور اگر اس نے پہلے قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا؛ اور وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، پھر اسے یاد آیا۔ تو اگر وہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو، تو اسے واپس نہیں پلٹنا چاہیئے اس لیے کہ قیام فرض ہے، اور واجب ادا کرنے کے لیے فرض کو چھوڑ دینا کوئی عقلمندی نہیں لیکن اگر وہ سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو، تو پھر اگر وہ قیام کے قریب ہو، تو وہ کھڑا ہو جائے، اور جلسہ کے لیے واپس نہ لوٹے۔ اور اس سے یہ قعدہ ساقط ہو جائے گا اور اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ پلٹ جائے، جیساکہ ہم نے آخری قعدہ کے ضمن میں بیان کیا۔ واللہ اعلم۔

فصل (ہفدہم)

سجدۂ سہو کا موقع و محل

سجدہ سہو کا مسنون موقع سلام پھیرنے کے بعد ہے، خواہ سہو نماز میں کسی اضافے کے باعث واجب ہوا ہو۔ یا نقصان (کمی) کے باعث۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں سلام سے پہلے اور تشہد کے بعد اسے ادا کیا جائے جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں۔ کہ اگر تو سجدۂ سہو نماز میں کسی کمی کرنے کے باعث واجب ہوا ہو۔ تو اسے سلام سے قبل اور اگر کسی اضافے کی وجہ سے لازم ہوا ہو تو اسے اسلام کے بعد ادا کیا جائے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبد اللہ بن بجینہ کی روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدۂ سہو سلام سے قبل کیا۔"

اور جن روایت میں آپؐ کے سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنے کا ذکر ہے وہ تشہد کے بعد پر محمول ہے جس طرح تم (احناف) نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: وفی کل رکعتان فسلم اور ہر دو رکعتوں پر سلام پھیرو) میں سلام پھیرنے سے تشہد مراد لیا ہے۔ اور ہم نے جو روایت نقل کی ہے وہ تمہاری روایت کردہ حدیث سے دو وجوہات سے راجح ہے: اولاً اس لیے کہ سجدہ سہو نماز کے اندر موجود نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے اور چونکہ نقصان کی تلافی کرنے والا اسی وقت اس کی تلافی کر سکتا ہے کہ جب وہ نقصان کی جگہ میں اسے ادا کرے۔ نہ کہ کسی اور جگہ اور اگر سجدہ سہو سلام کے بعد ادا کیا جائے۔ تو اس سے سجدہ سہو نقصان کے اصل مقام پر ادا نہیں ہوتا؛ لیکن سلام سے پہلے اس کے حصول سے سجدۂ سہو اپنے صحیح موقع پر ادا ہوتا ہے۔ لہٰذا یہی صورت بہتر ہوگی۔ ثانیاً اس لیے کہ نقصان کی تلافی اسی وقت درست ہوتی ہے کہ۔ جب اسے اصل کے ہوتے ہوئے ادا کیا جائے۔ اور چونکہ سلام تو تکبیر تحریمہ کا اثر ختم کر کے اصل (نماز) کو فوت کرنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ لہٰذا سجدہ کے بعد تلافیٔ نقصان کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ امام مالکؒ کی دلیل حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی روایت ہے کہ:

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز کی دوسری رکعت میں کھڑے ہو گئے تو آپؐ نے سلام سے قبل سجدۂ سہو ادا کیا۔"

اور حضور کا یہ سجدہ سہو نماز کے نقصان کے لیے تھا، جب کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ نماز ظہر کی پانچ رکعتیں پڑھا دیں، پھر آپؐ نے سلام پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو کیا۔"

کہ یہ سجدۂ سہو نماز میں اضافے کی بنا پر تھا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی اگر سہو نماز میں کمی پر مبنی ہو تو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ تلافی کرنے والا عمل نقصان کے اصل مقام پر ادا کیا جائے،

جیسے کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، لیکن اگر نماز میں کوئی اضافہ ہو جائے، تو سجدہ سہو کو سلام سے قبل ادا کرنے کی صورت میں نماز میں ایک اور اضافہ لازم آجاتا ہے اور اس سے کسی شی کا کالعدم ہونا ثابت نہ ہوگا، لہٰذا اسے سلام کے بعد تک مؤخر کر دیا جائے۔ ہمارا استدلال حضرت ثوبانؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لکل سھو سجدتان بعد السلام۔ ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سجدے ہیں۔

اور چونکہ اس فرمان نبوی میں کمی یا اضافے کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا، لہٰذا بہر صورت یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ، مغیرہؓ بن ابی شعبہ اور حضرت سعدؓ بن ابی وقاص تینوں حضرات روایت کرتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سہو کی بنا پر سلام کے بعد سجدہ کیا"

اسی طرح حضرت عبداللہؓ بن مسعود، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ بھی اسی قسم کی روایات نقل فرماتے ہیں، جبکہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی یہ روایت تو ہم ازیں قبل نقل کر آئے ہیں۔ کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

"جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے۔ اور اسے علم نہ ہو، کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں۔ یا چار۔ تو اسے غور و فکر کرنا چاہیے، کہ اقرب الی الصواب کیا ہے۔ پھر وہ اسی پر اپنی نماز کو استوار کرے اور سلام کے بعد دو سجدے کرے"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدۂ سہو۔ موضع النقصان سے بالاجماع مؤخر کیا جاتا ہے تو یقیناً اس تاخیر کا کوئی نہ کوئی مقصد ہوگا اور یہی مقصد اس کے سلام سے مؤخر کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ وہ مقصد یہ ہے کہ اگر وہ اسی وقت سجدہ سہو کر لے تو پھر اگر وہ دوسری تیسری اور چوتھی مرتبہ بھول جائے تو ہر ایک بھول کی بنا پر اسے سجدۂ سہو کی ادائیگی کی ضرورت ہوگی اور چونکہ ایک ہی نماز میں کئی سجدۂ سہو کرنا شریعت میں جائز نہیں ہیں، لہٰذا تکرار سے بچنے کے لیے اسے سلام تک مؤخر کر دیا گیا ہے۔

بنا بریں مناسب ہے کہ اسے سلام بھی مؤخر کر دیا جائے، تاکہ اگر اسے سجدۂ سہو کے دوران میں بھی کوئی بھول ہو جائے، تو اسے کوئی اور سجدۂ سہو ادا کرنا پڑے۔ کہ جس سے تکرار لازم آجائے؛ نیز اس لیے بھی کہ نماز میں اضافہ کرنا بھی نماز میں نقصان پیدا کرنے کے مترادف ہے، تو اگر سجدۂ سہو کو سلام سے قبل ادا کیا جائے، تو اس صورت میں چونکہ نقصان کی تلافی پر مشتمل عمل بذات خود ایک اضافہ ہو جائے گا لہٰذا وہ مزید ایک نقصان کا ذریعہ بن جائے گا، جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے۔ جہاں تک ان حضرات کی روایت کردہ حضورؐ کی فعلی احادیث کا تعلق ہے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ کی فعلی احادیث میں چونکہ تعارض ہے اور حضورؐ کی کی قولی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے لہٰذا انہیں پر عمل کیا جائے گا۔ یا پھر ہم نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے، اس سے تقویت ملنے کے باعث ہماری روایت کردہ احادیث کو ترجیح

حاصل ہو جائے گی یا پھر ہم ان کے مابین موافقت پیدا کریں گے وہ اس طرح کہ ہماری روایت کردہ احادیث کا مفہوم یہ ہے حضورؐ نے پہلی سلام کے بعد سجدۂ سہو کیا، کیونکہ اس کے علاوہ انہیں کسی اور صورت پر محمول نہیں کیا جا سکتا، بنا بریں وہ حدیث محکم ہو جائے گی، اور جو روایات تم نے نقل کی ہیں۔ وہ دو احتمال رکھتی ہیں، : ان میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ آپ نے پہلے سلام سے قبل سجدۂ سہو کیا جب کہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپؐ نے دوسری سلام سے قبل سجدۂ سہو کیا لہٰذا یہ احادیث متشابہ ہو گئیں جس کی بنا پر ہم ان کو بھی محکم احادیث کے مفہوم پر محمول کریں گے یعنی یہ کہ آپؐ نے دوسرے سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا نہ کہ پہلے سلام سے قبل ، تاکہ ایک محتمل حدیث کو محکم حدیث کی بنیاد پر سمجھا جائے۔ امام مالکؒ نے نماز کی کمی اور اضافے میں جو فرق بیان کیا ہے۔ وہ بالکل نامناسب ہے، اس لیے کہ نماز میں خواہ کمی ہو۔ یا اضافہ بہر صورت وہ نماز میں ایک نقصان ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اسے نماز میں دو سہو ہو جائیں: ایک بار وہ کچھ اضافہ کر دے اور دوسری بار کچھ کمی کر دے۔ تو اس صورت میں وہ کیا کرے گا؛ حالانکہ دو بار سجدہ سہو کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں۔ تاہم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ۔ انہوں نے امام مالکؒ پر خلیفہ کے سامنے اسی طرح الزامی حجت قائم کی تھی۔ اور کہا تھا کہ "آپؐ کا کیا خیال ہے۔ کہ اگر نمازی اپنی نماز میں کچھ اضافہ اور کچھ کمی کر دے، تو وہ کیا کرے؛ اس اعتراض پر امام مالکؒ متحیر رہ گئے ــــ اس تفصیل میں امام شافعیؒ کی اس بات کا بھی جواب آگیا کہ تلافی کرنے والے عمل کا صحیح اثر اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اسے نقصان کی جگہ میں ادا کیا جائے۔ اس لیے کہ، جیسا کہ گزرا۔ سجدۂ سہو بالاجماع نقصان والی جگہ میں ادا نہیں کیا جاتا، بلکہ اسے ایک ایسے مقصد کے لیے موخر کیا جاتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے سلام سے بھی موخر کر دیا جائے رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ تلافی کرنے والے عمل کا اثر اسی وقت ہوتا ہے، کہ جب اصل موجود ہو، تو ہم بھی کہتے ہیں۔ کہ بجا ہے، لیکن پھر تم نے یہ کیوں کہا کہ سجدۂ سہو کے لیے پھیرا ہوا سلام تکبیر تحریمہ کو ختم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ جبکہ ہمارے مشائخ کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے: امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک سلام سہو سے اس کی تکبیر تحریمہ بالکل ختم نہیں ہوتی، لہٰذا تلافی نقصان والا مفہوم پوری طرح ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ اس نے دوبارہ نماز کی طرف لوٹنا ہے، لہٰذا اس کا یہ سلام نماز کو ختم نہیں کرتا اور یا پھر اگر وہ نماز کو ختم بھی کر دے، تو وہ دوبارہ نماز کی طرف لوٹ آتا ہے، لہٰذا تلافی نقصان والا مفہوم یہاں پوری طرح پایا گیا ہے۔

پھر جب یہ معلوم ہو گیا۔ کہ اس کا اصل مسنون مقام سلام کے بعد ہے، تو جب وہ آخری تشہد پڑھ چکے، تو سلام پھیر کر تکبیر کہے اور سہو کے دو سجدے کرے۔ بعد ازاں وہ تکبیر کہہ کر قعدہ میں بیٹھ جائے اور تشہد اور درود شریف و ماثور دعائیں پڑھ کر سلام پھیر دے۔ اسی طریقے کو الکرخیؒ اور ہمارے اکثر ماوراء النہر کے مشائخؒ نے پسند کیا ہے۔ جب کہ امام الطحاویؒ نے لکھا ہے کہ پہلی سلام سے قبل بھی اور اس کے بعد بھی اسے دعائیں پڑھنی چاہئیں۔ اس طریقے کو بھی ہمارے بعض مشائخؒ

نے پسند کیا ہے: تاہم پہلی رائے ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ دعا کا موقع نماز کے تمام افعال واذکار سے فراغت کے بعد ہے، اور جس شخص پر ابھی سجدۂ سہو واجب ہو تو چونکہ ابھی اس پر کچھ افعال اور اذکار یعنی سجدۂ سہو اور درود شریف وغیرہ بقایا ہیں، لہٰذا اس کی فراغت ثابت شدہ نہیں ہوتی، بنا بریں ان دعاؤں کو دوسرے تشہد تک مؤخر کرنا زیادہ بہتر ہے: تاہم مناسب یہ ہے کہ اگر وہ پہلے سلام سے قبل دعائیں وغیرہ پڑھنا چاہتا ہو تو لوگوں کی کلام کے مشابہ دعائیں نہ مانگے، تاکہ اس کی نماز فاسد نہ ہو۔

یہ تو تھا سجدے کا مسنون مقام رہا اس کا جواز۔ تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں۔ کہ سجدے کا جواز سلام کے بعد تک محدود نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ سلام سے قبل بھی سجدہ کر لے تو اس کا سجدہ سہو جائز ہوگا اور اسے اعادے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے سجدہ سہو ارکان نماز سے فارغ ہونے کے بعد کیا ہے، الّا یہ کہ وہ تارک سنت ہوگا کیونکہ اس کا مسنون مقام سلام کے بعد ہے، لیکن ترک سنت سے سجدۂ سہو لازم نہیں آتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنا سنت ہے، تو اگر ہم اس کے اعادے کا حکم دیں، تو یہ تکرار ہوگا، جو بدعت ہے۔ اور بہرحال سنت چھوڑ دینا بدعت اختیار کرنے سے بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ ہمارے نزدیک جس طرح قضا اور ادا نمازوں کے مابین ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اسی طرح قضا نمازوں کے درمیان بھی باہمی ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہے بشرطیکہ قضا نمازیں قلیل تعداد میں ہوں، اس لیے کہ تھوڑی تعداد میں قضا نمازیں تو ان کے اور ادا نمازوں کے درمیان بھی ترتیب کو ختم کرنے کا باعث نہیں ہوتیں، لہٰذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارے اس موقف کی بنیاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت پر ہے کہ "غزوۂ خندق کے موقع پر جب آپ کی چار نمازیں قضا ہو گئیں، تو آپؐ نے رات کا اندھیرا چھا جانے کے بعد، انہیں ترتیب وار پڑھا کیا، پھر فرمایا:

"جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ہے، تم بھی ویسے ہی نماز پڑھو"۔

اسی طرح اگر کسی شخص کی دو دنوں کی ظہر اور عصر کی نمازیں قضا ہو گئیں اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلے کون سی نماز قضا ہوئی تھی، تو وہ اس کے متعلق غور و فکر (تحری) کرے، اس لیے کہ یہاں ایک مسئلہ یعنی معاملۂ ترتیب اس کے لئے مشتبہ ہو گیا ہے اور چونکہ یقینی طور پر اس کی اصلیت جاننے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، لہٰذا اسے یہاں غور و فکر (تحری) کرنا چاہیئے، اس لئے کہ جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو تو وہی اصل دلیل کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے، جیسے اگر اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے، تو وہاں یہی حکم ہے۔ پھر اس کا دل جس جانب مائل ہو، وہ اسی پر عمل کرے، اس لیے کہ وہ رائے دلیل سے ثابت شدہ شی ہی کے حکم میں ہوتی ہے۔ اور اگر اس کا دل کسی بات پر نہ جمتا ہو اور وہ پورے وثوق سے نمازوں کی ادائیگی کرنا چاہتا ہو، تو وہ پہلے ان نمازوں کو جس ترتیب سے چاہے پڑھ لے اور پھر ان کا دوسری ترتیب سے اعادہ کر لے، تو اس طرح خواہ کوئی نماز بھی پہلے قضا ہوئی ہو، ادائیگی درست ہو گی۔ البتہ ظہر سے ابتدا کرنا زیادہ بہتر ہو گا اس لیے کہ اصولاً اس کا وجوب عصر سے مقدم ہے چنانچہ وہ پہلے ظہر اور پھر عصر پڑھے اور پھر دوسری مرتبہ پہلے نمازِ عصر اور پھر ظہر ادا کرے، اس لیے کہ اگر فی الحقیقت ظہر کی نماز ہی پہلے فوت ہوئی ہو، تو وہ اپنے موقع پر ادا ہو گئی، اور بعد میں دوسری ترتیب سے پڑھی گئی نمازِ (ظہر)، اس کے لئے نفل بن جائے گی اور اگر عصر کی نماز ہی پہلے فوت ہوئی ہو، تو جو ظہر اس نے پہلے ادا کی ہے، وہ اس کے لیے نفل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر عصر واقعی بعد میں قضا ہوئی ہو، تو وہ اپنے موقع پر ادا ہو گئی اور وہ جائز ہو گی، پھر جب ظہر کو اس کے بعد ادا کر لیا تو وہ اپنے موقع پر ادا ہو گئی، لہٰذا اسی طرح عمل کیا جائے گا تاکہ اس صورت حال سے وہ یقینی اور قطعی طور پر عہدہ برآ ہو سکے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ "ہم تو اسے فقط تحری (غور و فکر) کا ہی حکم دیتے ہیں"۔ ابو اللیث[1] نے بھی یہ مسئلہ اس طرح لکھا ہے۔ تاہم انہوں نے یہ ذکر نہیں

---

[1] ابو اللیث نصر بن محمد، فقیہ سمرقندی (م مابین ۳۷۳ تا ۳۹۳ھ) اپنے عہد کے نامور فقیہ اور محدث عصر تھے۔ ایک قول کے مطابق انہیں ایک لاکھ حدیثوں کے علاوہ امام محمدؒ و ابو یوسفؒ کی تمام کتابیں حفظ تھیں۔ انہوں نے فقہ کے موضوع پر "نوادر الفقہ" "خزانۃ الفقہ" اور شرح جامع الصغیر وغیرہ کتب مرتب کیں (معجم المؤلفین)۔

کیا، کہ اگر کسی بات پر اس کا دِل نہ جمے، تو اسے ان کے ہاں کیا کرنا چاہیئے۔ جبکہ الشیخ صدرالدین ابوالمعین نے لکھا ہے کہ وہ ہر نماز کو ایک ہی مرتبہ ادا کرے، اور ایک قول یہ ہے کہ درحقیقت اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ امام حنیفہؒ کے ہاں اسے مستحب کہا گیا ہے، اور صاحبین نے اس کے مستحب ہونے کی صراحت نہیں کی۔ اس طرح صاحبین کے ہاں ان نمازوں کا اعادہ واجب نہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی ان کا اعادہ واجب قرار نہیں دیا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شک اور شبے کے مواقع پر محض تحری ضروری ہے اور اس تحری کا یقینی ہونا کسی جگہ بھی ضروری نہیں ہوتا، جیساکہ اگر کسی شخص کو سمتِ قبلہ میں شک پیدا ہو جائے تو وہ محض اپنے غور و فکر (تحری) پر ہی عمل کرتا ہے اور یقین پر عمل نہیں کرتا، کہ وہ ایک ہی نماز کو چاروں طرف منہ کر کے ادا کرے؛ اسی طرح اگر کسی شخص کو اپنی نماز کی رکعات میں شک پیدا ہو جائے، کہ اس نے تین رکعات پڑھی ہیں یا چار، تو وہ بھی تحری کرتا ہے اور یقین یعنی کم رکعات پر عمل پیرا نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب اس نے دو نمازوں میں سے ہر نماز کو دو مرتبہ پڑھا تو وہ اُسے محض ترتیب کے خیال سے دوبارہ پڑھتا ہے حالانکہ ان میں ترتیب بذاتِ خود ساقط ہے، اس لیے کہ جب وہ ان میں سے کسی ایک نماز کو شروع کرے گا، تو اسے یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہو گا، کہ اس پر اس سے پہلے اور نماز بھی قضا تھی یا نہیں کہ یہ نماز قبل از وقت ادائیگی کی زد میں آسکے، لہٰذا اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ جس قدر بھی یقین پر عمل کیا جائے، اتنا ہی بہتر ہے، ہاں البتہ اگر اس کے نتیجے میں کوئی خرابی پیدا ہو جانے کا امکان ہو، تو الگ بات ہے، جیسے قبلے کے مسئلہ میں ہے، کہ اگر وہاں یقین پر عمل کیا جائے، تو اس سے فساد لازم آتا ہے وہ یوں کہ ایسا کرتے ہوئے تین نمازیں یقینی طور پر بلاضرورت، کعبہ سے مخالف سمتوں میں ادا کی جائیں گی، لہٰذا وہاں خرابی کے انسداد کے لیے "یقین" پر عمل کرنا مشکل ہے، جبکہ یہاں ایسی کسی خرابی کا کوئی اندیشہ نہیں، کیونکہ یہاں زیادہ سے زیادہ، ایک نماز کا دو مرتبہ پڑھنا لازم آتا ہے، جن میں سے ایک اصل اور دوسری نفل ہو سکتی ہے، اسی طرح دوسرے مسئلے میں بھی عمل کا مدار کم رکعات پر نہیں رکھا جاتا، کیونکہ وہاں بھی خرابی پیدا ہو جانے کا احتمال ہے وہ یوں کہ شاید اس نے حقیقتاً چار رکعات پڑھ لی ہوں اور اگر وہ ایک اور رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا، تو قعدۂ اخیرہ کا ترک لازم آجائے گا جو کہ فرض ہے اور جس کے ترک کر دینے سے نماز ہی فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر اسے پہلے قعدہ کرنے اور پھر رکعت ادا کرنے کو کہا جائے، تو یہ قعدہ تیسری رکعت میں کیا جائے گا۔ جو شرعًا جائز نہیں ہے، جبکہ یہاں وہ بغیر کسی قباحت کے ترتیب پر عمل پیرا ہو سکتا ہے۔ لہٰذا احتیاط پر عمل کرنا ہی زیادہ بہتر ہو گا اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے اس کی پانچ نمازوں میں سے کوئی ایک نماز قضا ہو گئی ہو، مگر اسے یہ علم نہ ہو کہ وہ کونسی نماز تھی، تو اسے احتیاطًا پانچوں نمازوں کے لوٹانے کا حکم دیا جاتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ اور جہاں تک صاحبین کے اس قول کا تعلق ہے کہ "جب وہ ان میں سے کسی ایک نماز کو شروع کرے گا، تو اسے یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہو گا، کہ اس پر اس نماز سے قبل کوئی نماز تھی یا نہیں لہٰذا اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی"۔ تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں

کہ جب وہ یہ نماز ادا کرے گا، تو اسے یہ تو یقینی طور پر معلوم ہوگا کہ اس پر ایک نماز اور قضا ہے، لیکن وہ یہ نہیں جانتا کہ وہ دوسری نماز اس نماز سے پہلے ہے، یا اس کے بعد، اگر تو وہ نماز اس نماز سے پہلے کی ہے، تو اس کی یہ نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ ان دونوں میں ترتیب برقرار نہیں رہ سکی اور اگر وہ دوسری نماز اس نماز سے بعد کی ہے، تو اس کی یہ نماز درست قرار پائے گی، لہٰذا دونوں کے جواز میں شک پیدا ہوگیا، بنا بریں اسے اعادے کا حکم دیا جائے گا، واللہ اعلم۔

اور اگر اسے تین نمازوں میں شک پڑ جائے! کہ کسی ایک دن کی ظہر کسی دوسرے دن کی عصر اور کسی تیسرے دِن کی مغرب قضا ہو جائے، تو القدوری اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ متاخرین کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ ان نمازوں کے مابین ترتیب ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ ان کے مابین چھ نمازوں سے زیادہ کا فاصلہ ہو جائے گا، تو چونکہ فوت شدہ نمازوں کی تعداد زیادہ ہو جائے گی، لہٰذا ان کو قضا کرتے وقت ترتیب کا خیال رکھنا ضروری نہ ہوگا اور وہ جو نماز بھی چاہے پہلے ادا کرے، لیکن یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ اس حکم کا اصل تعلق حالت نسیان کے ساتھ ہے، جیسا کہ آگے ذکر آئے گا۔ اور چونکہ حالت نسیان میں ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، لہٰذا ان تین نمازوں کے درمیان کی ادا شدہ نمازیں خود بخود صحیح شمار ہوں گی، اس لیے کہ ان کے درمیان نسیان کے باعث ترتیب ساقط ہوگئی تھی۔ یوں فوت شدہ نمازیں بدستور حدِ قلت میں رہ جاتی ہیں، سو ان کے درمیان ترتیب کا خیال رکھنا لازم ہوگا، تو اسے چاہیے۔ کہ وہ اس صورت میں سات نمازیں ادا کرے، پہلے ظہر، عصر پھر ظہر مغرب، پھر ظہر، عصر اور پھر ظہر تاکہ ترتیب کی یقینی طور پر رعایت ہو سکے۔ یہاں اصول یہ ہے کہ اگر وہ نمازیں علیحدہ علیحدہ ہوں تو دو دو نمازوں کا لحاظ رکھا جائے گا، سو انہیں اسی طرح دہرایا جائے گا، جس طرح کہ ہم نے اوپر بیان کیا، پھر وہ تیسری نماز پڑھے اور پھر تیسری نماز کے بعد ویسے کرے گا، جیسے دو نمازیں ہونے کی صورت میں وہ کرتا ہے؛ اسی طرح اگر قضا نمازوں کی تعداد چار ہو، بایں طور کہ کسی اور دن کی نمازِ عشاء بھی چھوٹ گئی ہو، تو وہ اسی طرح سات نمازیں ادا کرے گا، جس طرح کہ اوپر ہم مغرب کے قضا ہو جانے کی صورت میں ذکر کر آئے ہیں پھر وہ سات نمازوں کے بعد، نمازِ عشاء ادا کرے اور بعد ازاں وہ اسی طرح دوبارہ ساتوں نمازیں ادا کرے، جس طرح کہ اس نے چوتھی نماز سے قبل انہیں ادا کیا تھا۔

یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے، کہ اس مقام پر احتیاط کو ملحوظ رکھنے میں بہت حرج واقع ہوتا ہے وہ یوں کہ اگر اس کی پانچ نمازیں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر مختلف ایام میں فوت ہو جائیں اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلے کون سی نماز فوت ہوئی تھی، تو اسے اکیس نمازیں پڑھنے کی ضرورت ہوگی، اور اس میں جو دشواری ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں، تو اس کا جواب بعض مشائخ نے یہ دیا ہے کہ اس بارے میں صاحبین کا قول ہی شرعی حکم ہے، اس لیے کہ محض احتمال کی بنا پر قضا کو واجب قرار نہیں دیا جا سکتا، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا مذکورہ قول احتیاطی ہے، یقینی اور حتمی نہیں جبکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان ائمہ کے درمیان اصل حکم کے متعلق ہی اختلاف ہے، اور پہلی نماز کا اعادہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک

واجب ہے، اس لیے کہ قضا میں ترتیب ضروری ہے، اور جب اسے ترتیب کی حقیقی صورت معلوم نہ ہو، تو چونکہ حقیقت تک پہنچنے کا یہ طریقہ اجمالی طریقہ ہے، لہٰذا اسی پر عمل کرنا ضروری ہوگا، گو کہ اس میں اسے کسی قدر مشقت کا سامنا ہی ہو، لیکن چونکہ یہاں مشقت کچھ زیادہ نہیں، لہٰذا اس سے حرج لازم نہیں آتا۔

پھر یہ جو ہم نے بیان کیا، یہ حالتِ نسیان کا حکم ہے یعنی کہ اس نے چند دن نمازیں ادا کیں اور اس کے دل پر یہ بات بالکل نہ کھٹکی ہو کہ اس نے کوئی نماز چھوڑ دی تھی اور پھر اسے قضا نمازیں یاد آجائیں، لیکن ترتیب معلوم نہ ہو۔ اور اگر اسے قضا نمازوں کا علم ہو، اور ان کا علم ہوتے ہوئے اس نے ان کے بعد چند روز نمازیں ادا کیں، پھر وہ ان کی ترتیب بھول گیا ہو تو پھر ان میں ترتیب ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ فوت شدہ نمازوں کی تعداد حدِ کثرت تک جا پہنچی ہے، کیونکہ صاحبین کے نزدیک قضا نمازوں کے بعد چھ نمازوں تک ادا شدہ نمازیں فاسد ہوتی ہیں، اور جب وہ بھی فاسد ٹھہریں تو قضا نمازوں کی تعداد زیادہ ہو گئی، لہٰذا ان کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ تو اس صورت میں تحری کے بغیر بھی جو نماز چاہے پہلے ادا کرلے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر قیاس کے مطابق ترتیب ختم نہ ہوگی، اس لیے کہ ان کے نزدیک جب ادا نمازیں فوت شدہ نمازوں کے ساتھ مل کر چھ تک پہنچ جائیں، تو وہ جائز ہو جاتی ہیں، لہٰذا قضا نمازیں بدستور بحدِ قلت میں رہیں گی۔ اور ان کے درمیان ترتیب کا خیال رکھنا لازم ہوگا۔ تو خلاصہ یہ کہ جب تک ان کی تعداد کم ہوگی اصل اعتبار قضا نمازوں کا ہی ہوتا ہے لہٰذا ان کے درمیان ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہوگا اور جب قضا نمازوں کی تعداد زیادہ ہو جائے گی، تو ان میں ترتیب ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ جب قضا نمازیں زیادہ ہو جائیں تو اس سے ادا نمازوں میں بھی ترتیب ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا اس صورت میں قضا نمازوں کے باہم تو بدرجہ اولیٰ ترتیب ختم ہو جائے گی۔

یہ حکم اس وقت کا ہے جب اسے دو نمازوں کے متعلق شک پڑ جائے۔ اور اگر اسے ایک ہی قضاء نماز میں شک پیدا ہو جائے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کون سی نماز تھی۔ تو اس پر غور و فکر (تحری) کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر اگر اس کا دل کسی بات پر نہ جمے، تو وہ پانچوں نمازیں ادا کرلے، تاکہ وہ یقینی طور پر اپنے فرض سے عہدہ برا ہو سکے۔ محمد بن مقاتل الرازیؒ فرماتے ہیں کہ وہ دو رکعتیں نمازِ فجر کی نیت سے اور تین رکعتیں نمازِ مغرب کی نیت سے پھر چار رکعات فوت شدہ نماز کی نیت سے ادا کرے۔ اگر فوت شدہ نماز ظہر، عصر یا عشا کی ہوگی۔ تو یہ نماز اس پر محمول ہو جائے گی اور سفیان الثوریؒ کا قول ہے کہ وہ چار رکعتیں ادا کرلے جن میں وہ اس نماز کی نیت کرلے، جو نماز اس پر قضا ہے یہ چار رکعتیں تین قعدوں کے ساتھ ادا کی جائیں، ان میں سے ایک قعدہ دوسری رکعت، دوسرا تیسری رکعت اور تیسرا چوتھی رکعت کے بعد کیا جائے، یہی بشر کا بھی قول ہے، چنانچہ اگر اس کی قضا شدہ نماز فجر ہو، تو دوسری رکعت پر قعدہ ہونے کی بنا پر وہ اس کا مصداق بنے گی اور اس کے بعد کی دو رکعات نفل بن جائیں گی اور اگر قضا

شدہ نماز نماز مغرب ہو۔ تو تیسری رکعت پر قعدہ ہونے کی بنا پر وہ ادا ہو جائے گی۔ اور اگر قضا نماز چار رکعات پر مشتمل ہو تو یہ چاروں رکعات فرض بن جائیں گی اور یوں وہ اپنے فرض سے یقینی طور پر عہدہ برآ ہو جائے گا، لیکن ہم نے جو صورت پہلے بیان کی ہے، وہ زیادہ احتیاطی ہے۔ اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ اس کے ذمہ کوئی اور نماز بھی ہو، جیسے اس نے کسی اور وقت میں چھوڑا ہوا ہو اور اگر اس نے اس نماز کی نیت کی، جو اس کے ذمہ ہے، تو چونکہ اس سے فقط وہی سابقہ نماز ہی ادا ہو گی، یا پھر دو ہونے کی صورت میں دونوں میں تعارض واقع ہو جائے گا، لہٰذا اس کی پڑھی ہوئی نماز قضا نماز پر محمول نہ ہو گی بنا بریں اسے ایک دن ایک کی نمازیں دہرا لینی چاہئیں تاکہ وہ زیادہ یقینی طریقے پر اپنے فرض سے سبکدوش ہو سکے۔ یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب اسے اس بات کا یقین ہو کہ اس نے فرض نمازوں کا کوئی سجدہ چھوڑ دیا ہے، مگر اسے اس نماز کا علم نہ ہو کہ اسے پانچوں نمازوں کے اعادے کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ وہ سجدہ نماز کے ارکان میں سے ہے تو اس میں شک پڑنا نماز میں شک پڑنے کے مترادف ہے [1]

ب ترتیب کو ساقط کرنے والی اشیاء

ادا اور قضا نمازوں کے درمیان ترتیب تین باتوں میں سے کسی ایک بات کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) **تنگی وقت**: یعنی کہ اسے فوت شدہ نماز اس وقت یاد آئے جب نماز کا وقت اتنا تنگ رہ گیا ہو، کہ اگر وہ قضا نماز ادا کرتا ہے تو وہ موجودہ وقت کی نماز ادا نہ کر سکتا ہو، تو اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کیونکہ اگر اس موقع پر بھی ہم ترتیب کی رعایت رکھیں، تو اس سے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ایسی دلیل سے ابطال لازم آتا ہے جس کے قطعی ہونے میں شبہ ہے، جو کہ شرعاً جائز نہیں ہے اور اگر اسے ظہر کی نماز اس وقت یاد آئے کہ جب عصر کے وقت سورج کی روشنی تبدیل ہو چکی تھی، تو وہ اس وقت صرف عصر کی نماز ادا کرے گا۔ اور اس کے لیے ظہر کی نماز کو قضا کرنا جائز نہ ہو گا۔ اس لیے کہ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر چکے ہیں، کہ اس وقت نماز ظہر کی قضا کرنا کامل شی کی "ناقص قضا" کا مصداق ہو گا۔ بخلاف اسی دن کی عصر کے، کہ وہ جائز ہے لیکن اگر اسے نماز ظہر اس وقت یاد آئے، جب سورج کی روشنی ابھی تبدیل نہ ہوئی ہو لیکن وقت اتنا تنگ ہو کہ اگر وہ ظہر کی نماز قضا کرتا ہے، تو نماز عصر کے لیے مکروہ وقت رہ جاتا ہے تو چونکہ اس صورت حال کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں لہٰذا مشائخ کے ہاں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے ترتیب کو نظر انداز کر کے نماز عصر کو ادا کرنا جائز نہ ہو گا، لہٰذا وہ پہلے نماز قضا کرے اور پھر نماز عصر پڑھے، کیونکہ یہاں نہ تو وقت کے نکلنے کا اندیشہ ہے۔ اور نہ ہی وقت کی

---

[1] نماز کے افعال کے مابین ترتیب "پر عنوان "دب" کے بعد بحث کی گئی ہے۔

تنگی کا خوف ہے لہٰذا ترتیب بحال رہے گی اور بعض مشائخ کے نزدیک اس صورت میں بھی اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی، لہٰذا وہ پہلے نماز عصر اور غروب آفتاب کے بعد نماز ظہر ادا کرے گا۔
فقیہ ابو جعفر الہندوانیؒ اس مسئلے کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس میں بھی وہی اختلاف ہے، جو نماز جمعہ میں ہے کہ اگر کسی کو عین نماز جمعہ کے دوران میں یہ یاد آئے کہ اس نے نماز فجر نہیں پڑھی تھی، لیکن اس وقت نماز جمعہ شروع ہو اور اگر وہ نماز فجر شروع کرتا ہے تو اس کی نماز جمعہ چھوٹ جاتی ہے اور زیر بحث مسئلے کی طرح اس صورت میں بھی اسے وقت نکل جانے کا خوف نہیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ پہلے فجر ادا کرے اور پھر نماز ظہر پڑھے۔ کیونکہ انہوں نے جمعہ کے فوت ہونے کو ترتیب ساقط ہونے کے لیے عذر نہیں تسلیم کیا۔ جب کہ امام محمدؒ کے مطابق وہ پہلے نماز جمعہ ادا کرے اور پھر نماز فجر پڑھے، کیونکہ انہوں نے جمعہ کے فوت ہو جانے کو ترتیب ساقط ہونے کے لیے، عذر تسلیم کیا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا کہ اوّل الذکر دونوں ائمہ کے نزدیک اسکی عصر جائز نہ ہو گی، بلکہ وہ پہلے نماز ظہر پڑھے اور پھر نماز عصر ادا کرے۔ جب کہ امام محمدؒ کے یہاں وہ اپنی نماز جاری رکھے۔ اور اگر اس نے عصر کی نماز بالکل اوّل وقت میں شروع کی اور اسے یہ بھی علم ہو کہ نماز ظہر اس پر قضا ہے۔ مگر اس نے قیام اور قراءت کو اتنا طویل کیا کہ نماز کا مکروہ وقت شروع ہو گیا، تو اس کی یہ نماز جائز نہ ہو گی، اس لیے نماز ظہر کے قضا ہوتے ہوئے، اس کا نماز عصر کو شروع کرنا درست نہ تھا، لہٰذا وہ اس نماز کو وہیں ختم کر کے عصر کی نماز دوبارہ پڑھے، اور پھر غروب آفتاب کے بعد نماز ظہر قضا کرے اور اگر جب اسنے نماز شروع کی ہو، تو اسے بالکل یاد نہ ہو کہ اس کے ذمہ ظہر کی قضا ہے، مگر پھر اس نے اتنا طویل قیام کیا اور قراءت کی کہ نماز عصر کا مکروہ وقت شروع ہو گیا، تو وہ اپنی نماز بدستور جاری رکھے اس لیے کہ نماز کے آغاز اور اختتام کے وقت ترتیب کو ساقط کرنے والے عذر یعنی نسیان اور تنگی وقت پائے گئے ہیں۔ اور اگر اس نے عصر کی نماز تنگ وقت میں شروع کی۔ اور اسے نماز ظہر کا قضا ہونا بھی یاد ہو پھر اس نے ابھی ایک رکعت یا دو رکعات پڑھی ہوں کہ سورج غروب ہو گیا ہو، تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کی نماز عصر فاسد قرار پائے، اس لیے تنگی وقت کا عذر تو اب ختم ہو گیا ہے جس سے ترتیب دوبارہ عود کر آئی ہے لیکن استحسان کی رو سے وہ اپنی نماز جاری رکھے، پھر وہ نماز ظہر اور بعد ازاں مغرب ادا کرے۔ اس مسئلے کا نوادر الصلوٰۃ میں بھی ذکر ہے۔

۲۔ **نسیان (بھول جانا):** دوسرا عذر بھول جانا ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ حدیث (خبر واحد) نے چھوڑی ہوئی نماز کے یاد آنے کے وقت کو ہی بھولی ہوئی نماز کا وقت قرار دیا ہے۔ اور چونکہ نسیان ہو جانے کے باعث اسے سابقہ قضا نماز یاد نہ تھی، لہٰذا یہاں دلیل قطعی پر عمل کرنا ناگزیر ہو گا اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مغرب پڑھی اور پھر فرمایا، "کہ تم میں سے کسی نے مجھے نماز عصر پڑھتے دیکھا ہے" صحابہ کرامؓ نے نفی میں جواب دیا، پھر آپؐ نے عصر کی نماز تو پڑھی مگر نماز مغرب کا اعادہ نہیں فرمایا۔" اور اگر یہاں بھی ترتیب ضروری ہوتی، تو آپؐ ضرور نماز مغرب کا اعادہ فرماتے۔ اسی طرح اگر کسی نے نماز ظہر بغیر وضو کے پڑھی ہو، اور عصر کی نماز باوضو حالت میں نماز ظہر

میں اپنے اس فعل کے علم کے باوجود پڑھ لی، پھر وہ نماز ظہر کا اعادہ کرلے، مگر نماز عصر کا اعادہ نہ کرے اور بعد ازاں نماز مغرب پڑھ لے اور اس کا گمان یہ ہو، کہ اس کی عصر صحیح طریقے سے ادا ہوئی ہے تو وہ عصر کا اعادہ کرے، مغرب کا نہیں، اس لیے کہ نماز ظہر کو بے وضو ہونے کی حالت میں پڑھنا ایسی حالت میں نماز ادا کرنا ہے۔ جس میں وہ نماز ظہر کی اہلیت سے عاری ہے، توجب اس نے عصر کی نماز ادا کی، تو چونکہ اسے یہ معلوم تھا کہ اس کی نماز ظہر جائز نہیں ہوئی ہے، لہٰذا وہ اس کا اعادہ کرے۔ کیونکہ اگر اسے یہ معلوم بھی نہ ہوتا اور اس کا یہ گمان ہوتا کہ وہ نماز ظہر درست پڑھی گئی ہے، تو تب بھی اس کا یہ گمان درست نہ ہوتا، کیونکہ یہ گمان جہالت پر مبنی ہے۔ گمان (ظن)، تو فقط اسی صورت میں معتبر ہوتا ہے۔ جب وہ کسی دلیل یا مشابہہ دلیل پر مبنی ہو، جو یہاں موجود نہیں۔ لہٰذا یہ گمان جہالت محض ہوگا، تو گویا اس نے نماز عصر اس حالت میں پڑھی ہے کہ اسے معلوم تھا کہ اس پر نماز ظہر کی قضا ہے، لہٰذا وہ اسے ظہر کے وقت میں ادا کرنے والا قرار پائے گا جس کی بنا پر اس کی نماز درست نہ ہوگی، اور اگر اس نے دونوں کے اعادے سے قبل نماز مغرب پڑھ لی۔ تو مغرب بھی جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے نماز مغرب یہ جانتے ہوئے پڑھی ہے کہ اس پر ظہر کی نماز قضا ہے۔ تو یوں وہ نماز مغرب نماز ظہر کے وقت میں ادا کرنے والا قرار پائے گا، لہٰذا اس کی نماز مغرب جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ ظہر کا اعادہ کرلے اور عصر کی نماز نہ دہرائے اور یہ سمجھے کہ اس کی نماز عصر جائز تھی، پھر وہ نماز مغرب ادا کرے۔ تو اسے فقط نماز عصر کے دہرانے کا حکم دیا جائے گا، مغرب کے دہرانے کا نہیں۔ اس لیے کہ اس کا گمان یہ تھا کہ اس کی نماز عصر جائز ہے اور اس کا یہ گمان معتبر ہوگا، کیونکہ وہ "مشابہہ دلیل" پر مبنی ہے، اسی بنا پر یہ دلیل امام شافعیؒ پر بھی مخفی رہی، تو جب وہ نماز مغرب پڑھے۔ تو نماز عصر کو بھی پڑھ لے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر نماز عصر کی قضا واجب نہیں، اسی لیے کہ اس نے اسے تمام ارکان اور شرائط سمیت ادا کیا ہے، بنا بریں یہاں اس کا اخفا مشابہہ دلیل کی بنا پر ہوا ہے۔ اور چونکہ جس نے نماز مغرب اس خیال سے پڑھی ہو۔ کہ اس پر نماز عصر قضا نہیں تو اس کی مغرب کو صحیح قرار دیا جاتا ہے، اور اسے ایسے ہی سمجھا جاتا ہے، جیسے کہ وہ نماز عصر کی قضا کو بھول چکا ہو، بلکہ یہ حالت تو نسیان سے بھی بڑھ کر ہے، اس لیے کہ بھولنے والے کا گمان کسی "مشابہہ دلیل" کے بجائے "طبعی غفلت" پر مبنی ہوتا ہے جب کہ یہاں یہ گمان "مشابہ دلیل" پر مبنی ہے، لہٰذا یہ گمان نسیان سے بڑھ کر ہے۔ پھر جیسے وہاں نماز مغرب کو جائز قرار دیا جاتا ہے تو یہاں تو بدرجۂ اولیٰ یہ نماز جائز ہوگی۔

پھر فوت شدہ نماز کا علم ہونا، جس طرح "وجوب ترتیب" کے لیے شرط ہے تو اسی طرح اس کے قضا ہونے کے وقت میں اس کے وجوب کا علم ہونا بھی وجوب قضا کے لیے شرط ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی دار الحرب کا باشندہ دار الحرب[1] میں اسلام لے آیا اور وہاں ایک سال کے قریب ٹھہرا رہا اور اسے یہ علم

---

[1] دار الحرب سے مراد وہ علاقہ ہے جو مسلمانوں کے ساتھ حالت جنگ میں ہو۔ ایسا تبھی ہوتا ہے کہ جب وہاں شعائر اسلام کی بے حرمتی اور مسلمانوں کی قلت ہو۔ بالفاظ دیگر وہ دار الکفر ہوگا۔

نہ ہو کہ اس پر کوئی نماز بھی فرض ہے یا نہیں۔ جس کی بنا پر اس نے نماز نہ پڑھی تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر کوئی قضا نہیں۔ امام زفرؒ کے نزدیک قضا ہے۔ اور اگر کوئی ذمی دارالاسلام میں اسلام لے آیا ہو۔ اور پھر اس کے ساتھ یہ ماجرا پیش آجائے تو اس پر استحسان کی رو سے ان نمازوں کی قضا ضروری ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے۔ کہ اس پر بھی کوئی قضا ضروری نہ ہو اور یہی الحسن بن زیاد کا بھی قول ہے۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان ہوتے ہی اس پر اسلامی احکام کی پابندی لازم ہو جاتی ہے اور نماز کا واجب ہونا بھی چونکہ احکام اسلام میں سے ہے، لہٰذا اس پر تمام نمازیں لازم ہونگی۔ اور اس کی جہالت کے باعث اس سے ساقط نہ ہونگی اور یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے کوئی شخص دارالاسلام میں اسلام لے آیا ہو، تو اس پر نمازیں ضروری قرار پاتی ہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس نے چونکہ دارالحرب میں اسلام قبول کیا ہے لہٰذا علم کا سبب (دارالاسلام) موجود نہ ہونے کے باعث اس تک ضروری علم نہیں پہنچ سکا اور اصولاً جس شخص تک علم نہ پہنچا ہو۔ اس پر احکام اسلامی کا وجوب نہیں ہوتا، جیسے کہ اگر کوئی شخص قدرت نہ ہونے کے باعث احکام اسلام پر عمل کی قدرت سے محروم ہو تو اس پر احکام کا وجوب نہیں ہوتا۔ بخلاف اس شخص کے جو دارالاسلام میں مسلمان ہوا ہو اس لیے کہ اس نے خود علم کا موقع ضائع کیا ہے، کیونکہ اس نے دوسرے مسلمانوں سے شریعت کے احکام نہیں سیکھے حالانکہ وہ ان سے پوچھ کر انہیں سیکھ سکتا تھا، اور جو شخص علم کا موقع ضائع کر دے۔ اس پر احکام کا وجوب ہوتا ہے، جیسے اگر کوئی شخص قدرت ہونے کے باوجود، اسے ضائع کر دے اور چونکہ یہاں تضییع علم نہیں پائی گئی اس لیے کہ وہ دارالحرب میں احکام شریعت کسی سے بھی نہ سیکھ سکتا تھا، چنانچہ اگر اسے کوئی ایسا شخص ملا ہو اور اور اس نے اس سے یہ مسائل نہ پوچھے ہوں تو اس کے بعد اس پر نمازوں کی قضا ضروری قرار دی جائے گی، کیونکہ اس نے علم سیکھنے کا موقع ضائع کر دیا حالانکہ کوئی اس سے مانع موجود نہ تھا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے وہ دارالاسلام میں اسلام لایا ہو۔ اس تفصیل سے امام زفرؒ کی دلیل کا بھی جواب ہو گیا کہ اس پر دارالحرب میں بھی احکام اسلام کی پابندی لازم ہوگی، کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے، لیکن اس وقت جب اس کیلیے ان احکام تک رسائی کا کوئی ذریعہ میسر ہو جو کہ یہاں موجود نہیں ہے۔ پھر اگر اس کے پاس دارالحرب میں کوئی ایک شخص بھی پہنچ جائے، تو امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے مطابق، اس پر اس کے بعد کی تمام نمازیں قضا ہونگی جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے اس بارے میں دو اقوال ہیں، ان میں سے ایک صاحبین کی تائید میں ہے اور دوسرا قول جسے حسن بن زیاد ان سے روایت کرتے ہیں یہ ہے کہ جب تک اسے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کی خبر نہ دیں اس وقت تک اس پر نمازوں کی قضا ضروری نہ ہوگی کیونکہ اس طرح اسے جو خبر ملے گی اس کی پابندی لازمی ہوگی۔ اس قول کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ یہ دوسری کو پابند بنانے والی خبر ہے، جس کے لیے خبر دینے والوں کی بنیادی تعداد کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے ماذون پر حجر[1] کی، وکیل کی معزولی کی اور غلام کی جنایت کی خبر دینے وغیرہ کا یہی حکم ہے، جب کہ دوسری روایت کی جو زیادہ صحیح ہے دلیل یہ ہے کہ ہر شخص شارع کی جانب سے تبلیغ احکام کا مکلف ہے جیسا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

---

[1] "حجر" سے مراد ہے کسی شخص کو کسی مالی یا الکام کے تصرف سے روک دینا۔ اس کی عموماً پانچ وجوہ ہو سکتی ہیں: نابالغ ہونا، دیوانہ پن؛ (۳) غیر ذمہ داری؛ بالخصوص فضول خرچی؛ (۴) دیوالیہ پن؛ (۵) غلامی جب کہ ماذون سے مراد وہ شخص جسے ہر قسم کے تصرفات کی اجازت ہو (دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ حجر)۔

اَلَا فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ نَضَّرَ اللّٰهُ امْرَءً سَمِعَ مَنَّا مَقَالَةً فَوَعَاهَا كَمَا سَمِعَهَا ثُمَّ اَدَّاهَا اِلٰى مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا۔

دیکھو ان باتوں کو سننے والا، غیر موجود نہ سننے والے) شخص کو پہنچا دے۔ اللہ تعالیٰ اس شخص کی آنکھوں کو ٹھنڈا کرے، جو ہماری بات سنے، پھر جیسے سنے اسے یاد کرے۔ اور پھر اسے ان تک پہنچا دے۔ جس نے اس کو سنا نہ ہو۔

لہٰذا " دیارِ کفر" میں جانے والا شخص آقا اور مؤکل کی جانب کسی فرستادے (قاصد) کی مانند ہے، اور چونکہ یہاں قاصد کی خبر دوسرے کو پابند کر دیتی ہے، لہٰذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا واللہ اعلم۔

۳۔ **قضا نمازوں کی کثرت:** اور تیسرا سبب فوت شدہ نمازوں کی کثرت ہے۔ بشر المریسی کا قول ہے کہ " ترتیب" فوت شدہ نمازوں کی " کثرت " سے ساقط نہیں ہوتی؛ حتیٰ کہ اگر کسی شخص کی ایک نماز چھوٹ جائے اور وہ اس کو یاد رکھتے ہوئے تمام عمر نماز ادا کرتا ہے تو اس کی زندگی کی تمام نمازیں فاسد ہوں گی تاوقتیکہ وہ اس نماز کو قضا نہ کرے۔ انکا استدلال یہ ہے کہ جس دلیل سے نمازوں کے مابین ترتیب ثابت ہوتی ہے اس میں تھوڑی اور زیادہ نمازوں میں کوئی امتیاز نہیں کیا گیا علاوہ ازیں اسلیے بھی کہ قضا نمازوں کی کثرت "کثیر کوتاہی" کی بنا پر ہوتی ہے، لہٰذا وہ کسی قسم کی تخفیف کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب قضا نمازوں کی تعداد زیادہ ہو جائے، تو اگر پھر بھی ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہو، تو اس کی بنا پر " موجودہ وقت " کی نماز بھی قضا ہو سکتی ہے، جو کہ جواز کے خلاف ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اس سے " دلیل قطعی" سے ثابت شدہ حکم کا " خبرِ واحد " کے ساتھ ابطال لازم آتا ہے۔ پھر قضا نمازوں کی وہ کم سے کم تعداد مختلف فیہ ہے جو " کثرت " کا مصداق ہو سکتی ہے۔ ظاہر روایت کے مطابق جب فوت شدہ نمازوں کی تعداد چھ ہو جائے، تو جب چھٹی نماز کا وقت بھی نکل جائے گا۔ تو ترتیب ساقط ہو جائے گی، چنانچہ ساتویں نماز کو ان چھ نمازوں سے قبل بھی ادا کیا جا سکتا ہے ابن سماعہ[1] امام محمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ جب قضا نمازوں کی تعداد پانچ ہو جائے، تو وہ کثیر ہو جائیں گی، پھر جب چھٹی نماز کا وقت ہو جائے گا تو ترتیب ساقط ہو جائے گی حتیٰ کہ چھٹی نماز کو ان سب سے پہلے ادا کرنا جائز ہوگا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ایک مہینے تک کی نمازوں میں ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہے، ایک مہینے سے زیادہ کے متعلق ان سے کوئی روایت مذکور نہیں، تو گویا ان کے ہاں کثرت کی " حد یہ ہوگی، کہ قضا نمازیں ایک مہینہ سے زیادہ ہو جائیں۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر باب میں کثیر وہی ہوتا ہے جو اس کی " کل جنس" پر مشتمل ہو (اور نماز پنجگانہ میں کل جنس پانچ نمازیں ہیں)، جیسے " باب الصوم (روزوں) میں کسی کا ایک مہینے تک دیوانہ رہنا۔ تاہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، اس لیے کہ قضا نمازیں چھٹی نماز کا وقت آنے سے حدِ تکرار میں داخل نہیں ہوتیں، بلکہ چھٹی نماز کا وقت ختم ہونے سے وہ اس حد میں داخل ہوتی ہیں۔ کیونکہ اب ان میں سے ہر نماز اپنی اپنی جگہ مکرر

---

[1] محمد بن سماعہ بن عبداللہ، تیمی الکوفی (۱۳۰ - ۲۳۳ھ) امام محمد کے شاگرد اور مشہور محدث تھے۔

ہو جائے گی؛ پھر اسی اصول کے مطابق، اگر کسی نے ایک نماز چھوڑ دی ہو، اور پھر اس نے اس کے بعد پانچ نمازیں ادا کر لیں، حالانکہ اسے قضا نماز یاد ہو، تو اسے ان پانچوں نمازوں کو بھی قضا کرنا ضروری ہو گا کیونکہ وہ ابھی حد قلت میں ہیں اور جب قضا نمازوں کی تعداد کم ہو تو ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہوتا ہے کیونکہ اس حد تک اس وقت کو قضا نمازوں کا وقت اس طرح قرار دینا ممکن ہے۔ جس سے اس کے "حالیہ نماز" کے لیے وقت ہونے کا ابطال لازم نہیں آتا، لہٰذا وہ ہر نماز کو سابقہ قضا نماز کے وقت میں ادا کرنے والا قرار پاتا ہے اور چونکہ "سابقہ قضا نماز کا وقت "موجودہ نماز" کے وقت سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا وہ ان تمام نمازوں کو ان کے اصل وقت سے قبل ادا کرنے والا قرار پائے گا۔ بناء بریں اس کی یہ نمازیں جائز نہ ہوں گی پھر امام محمدؒ کے "قول پر قیاس" کے مطابق وہ قضا شدہ نماز اور اس کے بعد کی چار نمازوں کو قضا کرے، اس لیے کہ چھٹی نماز تو بالکل درست ہوگی اور اگر اس نے ان نمازوں کو قضا نہ کیا بلکہ ساتویں نماز پڑھ لی، تو وہ بالاجماع درست ہوگی۔ اس لیے کہ ساتویں نماز یعنی ادا شدہ "چھٹی نماز کا وقت، قضا شدہ نمازوں کا وقت نہیں تھا کیونکہ اگر اس وقت کو بھی قضا نمازوں کا وقت قرار دیا جائے، تو یہ وقت حالیہ نماز کا وقت نہ رہے گا، اس لئے قضا شدہ نمازوں کی زیادتی کے باعث ان کی ادائیگی میں پورا وقت گھر جائے گا جس سے خبر واحد کے ساتھ ثابت شدہ حکم کے ذریعے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ابطال لازم" آئے گا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، لہٰذا اب یہ وقت محض حالیہ وقت کا ہی وقت ہو گا پھر جب اس نے عین صحیح وقت میں اسے ادا کر لیا۔ تو اس کو صحیح تسلیم کیا جائے گا۔ بخلاف اس کے کہ قضا شدہ متروک نماز کے بعد ادا شدہ نمازوں کی تعداد پانچ ہو، اس لیے کہ وہاں دونوں دلیلوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس نماز کے وقت کو اس طرح قضا نماز کا وقت قرار دینا ممکن ہے جس سے اس حالیہ نماز کے وقت" ہونے کا بھی ابطال لازم نہیں آتا، پھر اگر وہ ساتویں نماز پڑھ لے۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے مطابق استحسان کی رو سے اس کی پانچوں ادا شدہ نمازیں جائز ہو جائیں گی، اور اب اس پر محض "قضا شدہ" نماز کی قضا کرنا ضروری ہو گا؛ اسی طرح اگر اس نے پانچ نمازیں چھوڑ دیں اور یاد ہونے کے باوجود چھٹی نماز ادا کر لی، تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے مطابق موقوف رہے گی اگر تو اس نے ساتویں نماز پڑھ لی، تو چھٹی نماز خود بخود جائز ہو جائے گی، اور اسے فقط پانچ چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا کرنا لازم ہو گا۔ اور صاحبین کے یہاں اس کی یہ نماز بھی درست نہ ہو گی اور اسے چھ کی چھ نمازوں کو ادا کرنا ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایک نماز چھوڑی بعد ازاں اس نے ایک مہینے تک نمازیں ادا کیں، حالانکہ اسے چھوٹی ہوئی نماز یاد تھی، تو امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر وہ فقط اسی ایک نماز کی قضا کرے گا کسی اور نماز کو نہیں۔ اور صاحبین کے قول پر وہ قضا نماز اور اس کے بعد کی پانچ نمازوں کو قضا کرے گا۔ البتہ امام محمدؒ سے مروی قول پر قیاس کے مطابق اسے فقط چھوٹی ہوئی نماز اور اس کے بعد کی چار نمازوں کی قضا کرنا ہو گا، مگر امام زفرؒ کے خیال میں، اسے قضا شدہ نماز اور اس کے بعد پورے مہینے کی ادا شدہ نمازوں کا اعادہ کرنا ہو گا۔ اسی مسئلے کو یہ عنوان بھی دیا جاتا ہے کہ ایک نماز پانچ نمازوں کو فاسد کر دیتی ہے" اس لیے کہ اگر اس نے قضا سے قبل چھٹی نماز ادا کر لی، تو امام ابوحنیفہؒ کے مطابق پانچوں ادا شدہ نمازیں درست ہو جاتی ہیں۔ اور اگر چھٹی نماز سے قبل وہ اس نماز

کو قضا کرلے تو پانچوں کی پانچوں نمازیں فاسد ہو جاتی ہیں۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پانچوں ادا شدہ نمازوں میں سے ہر ایک قضا شدہ نماز کے وقت میں ادا ہوئی ہے۔ اس لیے کہ متروک نمازوں کی کم تعداد ہونے کے باعث اس وقت کو ہم متروک نمازوں کا وقت قرار دے سکتے ہیں۔ اور چونکہ متروک نماز کا وقت ادا نمازوں سے قبل تھا، لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ ادا شدہ نماز اپنے وقت سے قبل پڑھی گئی ہے، لہٰذا وہ فاسد قرار پائے گی اور فاسد ہونے کے بعد ان کے جواز کی کوئی وجہ ہے اور نہ ہی ان کو فی الحال موقوف قرار دینے کی، رہا امام ابوحنیفہؒ کا استدلال تو اس کے بیان کرنے میں مشائخ کی عبارتیں مختلف ہیں۔ مشائخ بلخ فرماتے ہیں کہ "چونکہ ہم نے متروک نماز کے بعد، ایک نماز، یعنی چھٹی نماز کو جائز پایا ہے، حالانکہ اسے بھی ترتیب اور نظم کے برخلاف ادا کیا گیا ہے، لہٰذا جب وہ نماز صحیح ہو گئی ہے، تو اس سے پہلے کی نمازیں بھی گو کہ انہیں ترتیب کے خلاف ادا کیا گیا ہے لازمی طور پر درست قرار پائیں گی۔ مگر یہ محض ایک لایعنی نکتہ (استدلال) ہے۔ اس لیے کہ اس میں چھٹی نماز اور اس سے پہلے کی نمازوں کو حکم جواز میں بغیر کسی قدر مشترک کے جمع کر دیا گیا ہے، حالانکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، ان میں سے ہر ایک میں متفرق مفہوم موجود ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یہ چھٹی نماز کا وقت متروک نماز کا وقت نہیں ہے مگر چھٹی نماز سے قبل ادا شدہ نمازوں میں سے ہر ایک دراصل متروک نماز کے وقت میں ادا کی گئی ہے، پھر چونکہ چھٹی نماز اپنے صحیح وقت میں ادا ہوئی ہے، لہٰذا وہ تو جائز ہے۔ جب کہ اس سے قبل کی تمام نمازیں، اپنے وقت سے قبل ادا کی گئی ہیں، لہٰذا وہ جائز نہ ہوں گی۔ مشائخ عراق امام صاحب کے استدلال کو یوں بیان فرماتے ہیں کہ نمازوں کی کثرت ترتیب کے سقوط کا باعث ہوتی ہے، تو جب اس نے چھٹی نماز ادا کر لی، تو کثرت ثابت ہو گئی، اور یہ کثرت چونکہ تمام نمازوں کی صفت ہے، لہٰذا اس صفت کو ادا شدہ نمازوں کی پہلی نماز سے منطبق سمجھا جائے گا، اس طرح حکم جواز بھی ان سب کی طرف منسوب ہو گا۔ اور یوں تمام ادا شدہ نمازیں بھی درست ہو جائیں گی، مگر یہ نکتہ (استدلال) بھی کمزور نکتہ (استدلال) ہے۔ اس لیے کہ کثرت اگرچہ تمام نمازوں کی مشترکہ صفت ہے، مگر اس کا اثبات تو اب ہو رہا ہے اور پہلے نہیں تھا۔ الّا یہ کہ یہ ثابت کر دیا جائے کہ پہلی نماز جس ترتیب سے ادا کی گئی ہے بعد کی نمازوں کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کے لیے اسی وقت سے کثرت کی صفت ثابت ہو جاتی ہے، حالانکہ یہ ثابت کرنا ممکن نہیں، کیونکہ "جن نمازوں کی وجہ سے" ان کی کثرت ثابت ہوئی ہے، وہ ابھی تک "حیز عدم" میں ہیں اور اگر اسی ایک کو "کثرت" سے متصف کیا جائے تو یہ اس لیے غلط ہے، کہ پھر اس کو ہر ایک ہونے کی صفت، سے متصف کرنا درست نہ ہو گا، اس سے یہ لازم آتا ہے، کوئی شی بعد میں آنے والی ایسی اشیاء سے مل کر کثیر ہو جائے جو ابھی تک حالتِ عدم میں ہیں اس لیے کہ اس سے معدوم شی کے ساتھ مل کر کثرت سے متصف ہونا لازم آتا ہے، جو کہ امر محال ہے۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں "کثرت" آخری نماز کے بعد ہی ان سب کے لیے ثابت ہوتی ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے "جوہر" کو اکیلے پیدا کیا ہے، لہٰذا وہ جمع کی صفت سے موصوف نہیں کیا جا سکتا، پھر اگر بعد میں اس کے ساتھ کوئی اور جوہر ملا بھی دیا جائے تب بھی موجودہ حالت کے مطابق ان میں سے ہر ایک پر "جمع" کی صفت کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم ان کے اس دعوے کو بطریق مساہلت (چشم پوشی)، تسلیم بھی کر لیں۔ تو تب بھی اس میں ان کے لیے

کوئی حجت نہیں کیونکہ اگر ادا شدہ پہلی نماز کو، اس کی ادائیگی کے وقت سے "کثرت" کی صفت سے موصوف قرار دے بھی دیں۔ تو تب بھی اس کے جواز، اور ترتیب کے ساقط ہونے کو ثابت نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ یہاں ترتیب کا ساقط ہونا ایک اور مسئلے سے مشروط تھا اور وہ مسئلہ حالیہ نماز کے وقت کا قضا نمازوں کے ساتھ معمور ہو جانے کا تھا، جس سے ترتیب کو ملحوظ رکھنے کی صورت میں حالیہ وقت کی نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ تھا، لہٰذا یہاں ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری نہیں۔ اس لیے کہ اس سے خبر واحد کے ساتھ ثابت شدہ امر سے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ابطال لازم آتا ہے۔ اور چونکہ یہ مفہوم پانچوں ادا شدہ نمازوں میں گو وہ سب کثرت کے ساتھ متصف ہیں مفقود ہے لہٰذا یہ دلیل درست نہیں۔ مزید برآں اس لیے بھی کہ اس سے "دور" بھی لازم آتا ہے، اس لیے کہ نمازوں کا جائز اور ترتیب کا ساقط ہونا "کثرت" کی بنا پر تھا، مگر جب ان کو جائز قرار دے دیا گیا، تو اب فوت شدہ نمازوں کی کثرت باقی نہ رہی، لہٰذا پھر نئے سرے سے ترتیب بحال ہو جائے گی، پھر جب ترتیب بحال ہو گئی، تو نمازوں کا "فساد" دوبارہ عود کر آئے گا جس سے ان کو درست قرار دینا صحیح نہ ہوگا، لہٰذا ثابت ہوا کہ اوپر بیان کردہ دونوں وجوہ درست نہیں ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کو ثابت کرنے کی صحیح دلیل فقط وہی ہے، جس کا شیخ ابوالمعین نے ذکر کیا ہے، اور وہ یہ کہ متفق علیہ دلائل سے یہ ثابت ہوا ہے کہ چھٹی نماز ٹھیک اپنے وقت پر ادا کی گئی ہے۔ اور کسی پہلو سے بھی وہ "قضا نماز" کا وقت نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ اگر اس وقت کو قضا نماز کا وقت قرار دیں تو اس سے خبر واحد سے ثابت شدہ حکم کے ذریعے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ابطال لازم آتا ہے، لہٰذا یہاں کلی طور پر خبر واحد کے ساتھ عمل کرنا ساقط ہو جائے گا۔ اور یوں قضا نماز کا وقت بھی اختتام کو پہنچ جائے گا۔ تو جب چھٹی نماز کے بعد قضا نماز ادا کر لی گئی تو وہ نماز اپنے اصل مقام، یعنی اپنے اصلی وقت کے ساتھ جا کر ملحق ہو گئی، اس لیے کہ اس نماز کے لیے اس کی صحیح جگہ کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اس کو اپنے اصلی مقام کے ساتھ ملحق کرنا دو وجوہ سے بہتر ہوگا: اولاً اس لیے کہ اس کے اس اصل وقت میں کوئی دوسری نماز اس کی مزاحم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اسی کا معین وقت ہے، جب کہ اسے جس وقت میں ادا کیا گیا ہے، اس میں اس کی کوئی نہ کوئی مزاحم نماز موجود ہو گی کیونکہ پانچوں نمازوں کے اوقات مقرر ہیں اور چونکہ اس وقت پر قضا نماز کی نسبت حالیہ وقت کی نماز کا زیادہ استحقاق ہے۔ لہٰذا اس نماز کو اسی وقت کے ساتھ منسلک کرنا جس میں اس کی کوئی مزاحم نماز موجود نہ ہو زیادہ بہتر ہوگا؛ ثانیاً اس لیے کہ وہ وقت دلیل قطعی سے ثابت شدہ اس کا اپنا وقت تھا جب کہ یہ وقت "دلیل قطعی کے مطابق" کسی دوسری نماز کا وقت ہے جسے خبر واحد کی رو سے اس کا وقت قرار دیا گیا تھا لہٰذا اس وقت پر حالیہ نماز کا استحقاق راجح ہے اور ادائیگی کے بعد نماز حکماً اپنے اصل وقت کے ساتھ جا کر ملحق ہو جائے گی اور جو شی حکماً ثابت ہو وہ حقیقۃً ثابت شی ہی کی مانند ہوتی ہوتی ہے۔ پھر جب وہ نماز اپنے اصل وقت کے ساتھ جا کر ملحق ہو گئی، تو اس سے یہ واضح ہو جائے گا کہ "پانچوں نمازیں" اپنے صحیح وقت پر ہی ادا کی گئی ہیں۔ لہٰذا ان کو جائز قرار دیا جائے گا۔ بخلاف

اس صورت کے جب قضا نماز کو چھٹی نماز سے قبل ادا کر لیا جائے، کیونکہ یہاں وہ نماز اس وقت میں ادا کی گئی ہے، جو ظاہری طور پر اسی کا وقت ہے جیسا کہ خبر واحد نے اسے اس کا وقت قرار دیا ہے، پھر جب وہ نماز اسی وقت میں ادا کر لی گئی، جو ظاہراً اس کا اپنا وقت تھا، تو وہ نماز اسی وقت میں پختہ ہو جائے گی، اور وہ اپنے اصل وقت کے ساتھ ملحق نہ ہو گی جس سے یہ واضح نہ ہو گا کہ" ادا شدہ پانچوں نمازیں" قضا نماز کے بعد ادا کی گئی ہیں بلکہ یہ ثابت ہو گا کہ انہیں قضا نماز سے قبل پڑھا گیا ہے، کیونکہ قضا نماز کی ادائیگی تو اسی وقت میں پختہ ہو گئی ہے کہ جس میں سے ادا کیا گیا ہے اور وہ اپنے اصل وقت کے ساتھ ملحق نہیں ہوئی۔ لہٰذا اس سے ادا شدہ نمازوں کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔ ادر بخلاف حالت نسیان اور تنگی وقت کے، کیونکہ اگر ان دونوں صورتوں میں پہلے حالیہ وقت کی نماز اور پھر قضا نماز ادا کر لی گئی۔ تو اس سے حالیہ وقت کی نماز کا اعادہ لازم نہ آئے گا۔ اور اگر فوت شدہ نماز اپنے اصلی وقت کے ساتھ ملحق ہو جاتی۔ تو حالیہ وقت کی نماز کا اعادہ لازم آجاتا۔ کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوتا کہ حالیہ وقت کی نماز کو قضا نماز سے پہلے ادا کر لیا گیا ہے، اس لیے کہ وہاں ادا شدہ نماز ہر لحاظ سے اس وقت میں ادا کی گئی ہے۔ جو ہر پہلو سے اس کا اپنا وقت ہے، جیسا کہ پیچھے گذرا تو اس کے بعد کسی قضا شدہ نماز کو ادا کرنا اس وقت کو حالیہ نماز کا وقت ہونے سے خارج نہیں کرتا، لہٰذا ادا شدہ نماز تمام پہلوؤں سے اپنے اصل مقام میں قرار پائی۔ اور قضا نماز کا باطل ہونا لازم نہ آئے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب نمازی کھڑا ہو، اور قراءت کر کے سجدہ کرے اور پھر رکوع کرے کہ رکوع چونکہ اپنی اصلی جگہ کے ساتھ جو سجدہ سے قبل ہے ملحق نہیں ہوا۔ کہ اس پر سجدہ کا اعادہ واجب نہ ہوتا، مگر بایں ہمہ وہ اپنی اصل جگہ کے ساتھ ملحق نہیں ہوا۔ اسی لیے اس پر سجدے کا اعادہ کرنا واجب ہے، کیونکہ ہر شی اپنی اصل جگہ پر اسی وقت ملحق ہوتی ہے کہ جب کوئی شی اس کے بعد اپنی جگہ پر واقع ہو اور اس شی کا ہونا فی نفسہٖ معتبر ہو، پھر جب ادا کی جائے۔ تو وہ اپنی جگہ سے ملحق ہو جائے گی، جب کہ وہاں سجدہ چونکہ اپنی اصلی جگہ سے قبل وقوع پذیر ہوا ہے، لہٰذا وہ معتبر نہ ہو گا۔ اور لغو قرار پا جائے گا۔ اور چونکہ اس کے بعد رکوع اپنی جگہ پر واقع ہوا ہے، لہٰذا اس کے بعد سجدے کی اپنی جگہ پر ادائیگی ضروری ہو گی، واللہ الموفق۔

اور اس شخص کے متعلق مشائخ فرماتے ہیں جس نے دیدہ دانستہ بہت ساری نمازیں ترک کر دی ہوں۔ اور پھر اسے اپنے کیے پر ندامت ہو جائے اور فوت شدہ نمازوں کو قضا کیے بغیر وہ آئندہ نمازیں پابندی وقت کے ساتھ ادا کرنے لگ جائے اور پھر اس سے ایک نماز چھوٹ جائے اور وہ اس کو یاد رکھتے ہوئے اگلی نماز پڑھ لے، کہ اس کی یہ اگلی نماز درست نہ ہو گی، اور پہلی فوت شدہ کثیر نمازیں اس کے حق میں کالعدم شمار ہوں گی۔ اور اس پر ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہو گا، گو قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کی یہ نماز جائز قرار پائے۔ اس لیے کہ فوت شدہ نمازوں کی کثرت کے باعث اس سے ترتیب ساقط ہو گئی ہے۔ اور اس کی چھوڑی ہوئی یہ نماز بھی پہلی نمازوں کے ساتھ جا کر ملحق جائے گی، لیکن مشائخ نے استحسان کے مطابق یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ نادانوں کو نماز کی ادائیگی میں

غفلت سے روکنے کیلئے تنبیہ کے طور پر اس کی یہ نماز احتیاطاً جائز قرار دی جائے گی، تاکہ قضا شدہ نماز مزید تخفیف کا باعث نہ بنے۔

پھر زیادہ نمازیں چھوٹ جانے سے جس طرح ان کے اور" ادا نمازوں "کے مابین ترتیب ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح " قضا نمازوں کے باہم" بھی ترتیب باقی نہیں رہتی لہٰذا خود ان کے اپنے مابین تو بدرجہ اولیٰ ترتیب نہ رہے گی، لہٰذا اسے اجازت ہو گی کہ وہ مثلاً پہلے فجر کی تمام فوت شدہ نمازیں قضا کرے۔ پھر ظہر کی اور پھر اسی طرح عصر وغیرہ کی۔ ابن سماعہ امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ جس شخص کی ایک دن رات کی نمازیں چھوٹ جائیں اور وہ انہیں اگلے دن کی ہر نماز کے ساتھ ایک ایک کر کے قضا کرے، تو درست ہو گا، خواہ انہیں ادا نمازوں سے پہلے قضا کرے، یا بعد میں، اور جہاں تک ادا نمازوں کا تعلق ہے تو اگر حالیہ وقت کی نماز کو اس نے قضا نماز سے قبل ادا کیا۔ تو ان میں سے اس کی کوئی نماز بھی جائز نہ ہو گی، اس لیے کہ جب وہ ادا نمازوں میں سے کوئی ایک نماز قضا نماز سے قبل ادا کرے گا، تو اس سمیت قضا شدہ نمازوں کی تعداد چھ ہو جائے گی، لیکن اگر وہ ادا نماز کے بعد فوت شدہ نماز کا اعادہ کرے گا، تو اب فوت شدہ نمازوں کی تعداد چار رہ جائے گی، لہٰذا حالیہ وقت کی نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ اسی دن کی نماز عشا درست ہو گی، اس لیے کہ اس کی ادائیگی کے وقت اسے یہ گمان ہو گا، کہ اس نے تمام فوت شدہ نمازوں کو قضا کر لیا ہے، لہٰذا یہ صورت نسیان کے مشابہ ہو گی۔

(۴) ارکان نماز میں ترتیب: رہا نماز کے افعال میں ترتیب کا مسئلہ، تو ہمارے تین ائمہ کرام کے نزدیک ان کے مابین ترتیب شرط نہیں البتہ امام زفرؒ کے ہاں شرط ہے، اس کی مزید تفصیل کو جاننے کے لیے حسب ذیل مسائل پر غور کریں:

(۱) اگر کوئی شخص امام کے ساتھ نماز کی ابتدا میں شامل ہوا، مگر پھر امام کے پیچھے سو گیا، یا اس کا وضو خطا ہو گیا اور اس دوران میں امام نماز میں آگے نکل گیا۔ بعد ازاں وہ جاگ گیا یا اپنا وضو کر کے لوٹ آیا، تو دونوں صورتوں میں اس پر لازم ہو گا کہ اس دوران امام جو نماز ادا کر چکا ہے پہلے اسے مکمل کرے، پھر امام کی اتباع کرے جیسا کہ آئندہ ذکر ہو گا۔ اور اگر اس نے پہلے امام کے ساتھ مل کر نماز پڑھی اور پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی متروک نماز مکمل کی، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز، مگر امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی۔

(۲) اسی طرح اگر کوئی شخص نماز جمعہ یا نماز عیدین میں بھیڑ کے باعث، امام کی اقتدا کرنے کے باوجود اس کے ساتھ پہلی رکعت ادا نہ کر سکے اور کھڑے کا کھڑا رہ جائے، البتہ دوسری رکعت (پہلی رکعت ادا کرنے سے قبل) امام کے ساتھ پڑھ لے، اور پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد اٹھ کر ایک رکعت پڑھ لے۔ تو اس کی نماز ہمارے ہاں جائز مگر امام زفرؒ کے مطابق جائز نہ ہو گی۔

(۳) اسی طرح اگر کسی شخص کو رکوع میں (کوئی چھوٹا ہوا) سجدہ یاد آ جائے اور وہ اس سجدہ کو اسی وقت قضا کرے تو افضل یہ ہے کہ اس رکوع یا سجدہ کو بھی دہرا لے، جس میں وہ اس وقت ہو لیکن اگر اس نے اس رکوع یا سجدہ کو نہ لوٹایا بلکہ اسے نماز میں شمار کر لیا، تو ہمارے نزدیک نماز جائز۔ مگر امام

زفرؒ کے ہاں جائز نہ ہوگی۔ ان کے نزدیک اس پر اس رکن کا لوٹانا ضروری ہوگا۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ان ارکان کو ایسی جگہ ادا کرنے کا مرتکب ہوا ہے جو فی الحقیقت ان کی اپنی جگہ نہ تھی لہٰذا ان ارکان کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے کوئی شخص رکوع سے پہلے سجدہ کرلے۔ تو اس پر یہ لازم ہوتا ہے۔ کہ وہ سجدے کا اعادہ کرے جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل حدیث مبارکہ سے ہے کہ:

ما ادرکتم فصلّوا وما فاتکم فاقضوا۔ — جو نماز تمہیں مل جائے۔ وہ پڑھ لو اور جو نہ ملے وہ قضا کرلو۔

اس حدیث سے ہمارا استدلال دو وجوہ سے ہے۔ اولاً یہ کہ مقتدی امام کے ساتھ نماز کے جس حصے میں شامل ہوتا ہے، آنحضورؐ نے حرف فا کے ساتھ اسی جگہ سے امام کی اتباع کا حکم دیا ہے اور حرف فا بلا امتیاز تعقیب (پیچھے آنے) کے مضمون کو ظاہر کرتا ہے اور پھر آپؐ نے نماز کے فوت شدہ حصے کو قضا کرنے کا حکم دیا ہے جو اس کے جواز کی دلیل ہے۔ اسی بنا پر مسبوق امام کے ساتھ اسی جگہ سے شامل ہوجاتا ہے۔ جہاں وہ اس کو پاتا ہے اور وہ امام کی ادا کردہ سابق نماز کو پہلے نہیں ادا کرتا۔ تو اگرچہ یہ اس کی ابتدائی نماز ہے، مگر اس کے باوجود وہ اسے بعد میں ادا کرتا ہے ثانیاً یہ کہ آنحضورؐ نے ان دونوں "احکام" کو حرف واؤ کے ساتھ باہم جمع کردیا ہے۔ اور چونکہ حرف "واؤ" جمع مطلق کے لیے آتا ہے۔ لہٰذا وہ جیسے بھی نماز ادا کرے گا، اس حکم پر عمل کرنے والا قرار پائے گا، البتہ مسبوق کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک:

منّ لکم معاذ سنة حسنة فاستنّوا بها۔ — معاذ نے تمہارے لیے اچھی سنت قائم کی ہے۔ لہٰذا یہی طریقہ اپناؤ۔"

کی بنا پر دونوں صورتوں میں سے ایک صورت متعین ہوگئی، یہی حدیث مبارکہ مذکورہ بالا اول الذکر دونوں مسائل میں ظاہراً اور تیسرے مسئلے میں ضرورۃً ہمارے لیے حجت ہے، اس لیے کہ رکوع سجدہ دونوں نمازیں اجزا (ارکان) میں سے ہیں، تو جب "نفس نماز" میں ترتیب ساقط ہوگئی، تو اس کے اجزاً میں تو ضرورۃً ترتیب ساقط ہوجائے گی۔ البتہ رکوع سے قبل ادا کردہ سجدے کا اعتبار نہ ہوگا، اس لیے کہ سجدہ رکعت کو مقید (مکمل) کرنے کے لیے ہوتا ہے، اور رکوع سے قبل کیے گئے سجدے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا جیسا کہ آئندہ سجدۂ سہو کے ضمن میں ذکر ہوگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

یہاں تک تو ارکان نماز کی ایسی شرائط کا ذکر تھا۔ جو مقتدی اور منفرد دونوں کے لیے ضروری ہیں۔ اب آئندہ اوراق میں مقتدی کی خصوصی شرائط کا ذکر کیا جاتا ہے۔

(باب پنجم)

شرائطِ اقتداء کا بیان

ان خصوصی شرائط پر جو مقتدی کی نماز میں اقتدا کے ساتھ مخصوص ہیں، ہماری بحث دو عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا-: رکن اقتدا؛

ب: رکن اقتدا کی شرائط؛

تفصیل حسبِ ذیل ہے:

ا-: رکن اقتدا:

رکن اقتدا سے مراد مقتدی کا امام کی نماز میں اقتدا کی نیت کرکے شامل ہونا ہے جس کی تفصیل سابقہ اوراق میں بیان ہوچکی ہے۔

ب: شرائطِ رکنِ اقتدا:

یہ شرائط متعدد ہیں:

① امام اور مقتدی کی نمازوں میں باہمی شراکت کا ہونا اور دونوں کی نمازوں کا بلحاظ فعل اور وصف کے لحاظ سے یکساں (متحد) ہونا کیونکہ اقتدا (امام کی) تکبیر تحریمہ پر (مقتدی کی) تکبیر تحریمہ استوار کرنے سے عبارت ہے کہ مقتدی اپنی تکبیر تحریمہ اسی نماز کے لیے کہے۔ جس کے لیے امام نے اپنی تکبیر تحریمہ کہی ہو۔ تو اگر امام اور مقتدی دونوں کی تکبیریں ایک ہی نماز کے لیے ہوئیں تب تو اقتدا درست، ورنہ درست نہ ہوگی اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ دونوں کی نمازوں میں شراکت اور مذکورہ بالا صفات میں امام اور مقتدی کی نمازوں میں اتحاد نہ ہو؛ اسی اصول پر بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں مثلاً:

② اگر مقتدی نے امام سے قبل تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کردی تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی، اس لئے کہ یہاں اقتدا (یعنی مقتدی کی نماز کو امام کی نماز پہ بنا (استوار) کرنے کا مفہوم نہیں پایا گیا، کیونکہ معدوم شی پر کسی شئ کو استوار کرنا محال ہوتا ہے؛ جیسا کہ ارشادِ نبوی ہے:

انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا علیہ۔	امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی اتباع کی جائے، لہٰذا تم نمازمیں اس کی مخالفت نہ کرو۔

تو جب تک امام تکبیر تحریمہ نہ کہے اس وقت تک اس کی اتباع کرنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

تو اسی طرح جب مقتدی نے امام سے قبل تکبیر (تحریمہ) کہہ دی، تو اس نے اپنے امام سے اختلاف کیا لہٰذا اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی؛ اور اگر اس نے امام کی تکبیر کے بعد نماز میں داخل ہونے کی نیت سے دوبارہ تکبیر کہہ دی، تو یہ تکبیر البتہ درست ہوگی۔ اس لیے کہ امام کی نماز میں شامل ہوکر اس نے سابقہ تکبیر کو خود ہی منقطع کر دیا ہے — یہ ایسے ہوگا، جیسے کوئی شخص نفل نماز ادا کر رہا ہو، مگر پھر فرض نماز کی نیت کر کے تکبیر کہہ دے۔ تو اس کی اس تکبیر سے وہ نفل نماز سے خارج ہوکر فرض نماز میں داخل ہو جائے گا جیسے کسی نے کوئی شئی ایک ہزار (درہم) کے ساتھ بیچی، مگر پھر قیمت بڑھا کر دو ہزار کر دی، تو اس کا یہ معاملہ سابقہ معاملے کو فسخ کرنے اور نیا معاملہ کرنے کے مترادف ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے تکبیر تحریمہ دوبارہ نہ کہی کہ جس سے کہ اس کی اقتداء درست ہو جاتی، تو آیا اس سے اس کی اپنی (علیحدہ) نماز کی ابتدا درست ہوگی؛ امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں اشارۃً اس کا جواب اثبات میں دیا ہے، وہ اس طرح کہ انہوں نے اس شخص کی نماز کے جواز کے متعلق جس نے دوبارہ تکبیر تحریمہ کہی ہو، اور امام کی نماز میں داخل ہونے کی نیت کی ہو، وجہ (علت) بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

" دوسری تکبیر نے اُس کی اس نماز کو منقطع کر دیا ہے، جس میں وہ تھا"

مگر نوادر ابی سلیمان میں اشارۃً ذکر کیا گیا ہے کہ اس سے اس کی اپنی (علیحدہ) نماز کا آغاز بھی درست نہ ہوگا اس لیے کہ اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ "اگر وہ قہقہہ مار کر ہنس پڑے تو اس سے اس کی طہارت باطل نہ ہوگی" — بعض مشائخ نے عبارت کے اس اختلاف کو کے دو الگ الگ عنوانات پر محمول کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ "النوادر میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ وہ اس گمان سے امام سے قبل تکبیر کر دے کہ امام تکبیر کہہ چکا ہے (حالانکہ امام نے ابھی تکبیر تحریمہ نہ کہی ہو)، تو اس طرح وہ ایسے شخص کی اقتدا کرنے والا قرار پائے گا، جو کہ ابھی نماز میں نہیں ہے، اور یہ ایسے ہی ہے، جیسے کوئی شخص کسی بے وضو یا جنبی شخص کی اقتدا کرے"۔ جبکہ کتاب الصلوٰۃ میں موضوع بحث یہ ہے کہ اس نے اس علم کے باوجود کہ ابھی امام نے تکبیر نہیں کہی ہے تکبیر کہہ دی ہو، تو یہاں اس کا اپنی علیحدہ نماز کا آغاز کرنا درست ہوگا۔ مگر بعض مشائخ نے اس جگہ دو روایتوں کا اختلاف ثابت کیا ہے۔ النوادر کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ "جو کوئی کسی ایسے شخص کی اقتداء کر لے، کہ جو ابھی نماز میں داخل ہی نہ ہوا ہو، تو اس کی اپنی نماز کا آغاز بھی درست نہیں ہوتا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے کوئی شخص کسی مشرک، جنبی یا بے وضو شخص کی اقتداء کر لے، کیونکہ منفرد کی نماز مقتدی کی نماز سے قطعی مختلف ہوتی ہے، جس کی دلیل یہ کہ اگر کوئی منفرد امام کی نماز میں داخل ہونے کی نیت کر کے، اپنی سابقہ نماز میں دوبارہ تکبیر کہہ دے، تو وہ از سر نو نماز شروع کرنے والا شمار ہوگا اور سابقہ نماز کو جاری رکھنا ممکن نہ ہوگا جو اس بات کی دلیل ہے کہ منفرد کی نماز مقتدی کی نماز سے مختلف ہوتی ہے، لہٰذا اگر وہ ان میں سے ایک کی نیت کر کے دوسری نماز میں داخل ہونا چاہے، تو جائز نہ ہوگا" جبکہ کتاب الصلوٰۃ کی روایت کا استدلال یہ ہے کہ مقتدی دو باتوں کی نیت کرتا ہے، ایک نماز میں داخل ہونے کی اور دوسرا امام کی اقتداء کرنے کی، تو ان میں سے ایک یعنی اقتدا کی نیت تو باطل ہوگئی، کیونکہ یہ نیت اپنے

صحیح مقام نہیں کہی گئی لیکن دوسری، یعنی نفس نماز کی نیت درست ہوگی، لہٰذا اس کا اس نماز کو شروع کرنا درست ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی شخص نے اس خیال سے فرض نماز کی نیت کی، کہ اس پر وہ نماز فرض ہے، حالانکہ وہ اس پر فرض نہ تھی، بخلاف اس شخص کے جو کسی "مشرک" یا "بے وضو" اور "جنبی" شخص کی اقتدا کرے۔ اس لیے کہ یہ سب لوگ اقتدا کیے جانے کی اہلیت ہی نہیں رکھتے، لہٰذا ان کی اقتدا کی بنا پر خود اس کی نماز بھی لغو ہوگی، جبکہ یہاں تو امام امامت کی پوری اہلیت رکھتا ہے اور اس کے پیچھے نماز پڑھنا معتبر ہوتا ہے، لہٰذا اس کی اقتدا کرنے کی بنا پر اس کی نماز لغو نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

(۲) یہ حکم تو اس وقت کا تھا کہ جب مقتدی کو علم ہو کہ اس نے امام سے قبل تکبیر کہی ہے۔ لیکن اگر اس نے تکبیر تو کہہ دی ہو، مگر اسے یہ علم نہ ہو کہ اس نے امام سے قبل تکبیر کہی ہے، یا اس کے بعد تو "الہارونیات" میں اس کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں: اگر تو اس کا گمان غالب یہ ہو کہ اس نے امام سے قبل تکبیر کہی ہے، تو اس کی امام کے ساتھ نماز میں شمولیت جائز نہ ہوگی؛ ۲-اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ اس نے امام کے بعد تکبیر کہی ہے، تو امام کی نماز میں اس کا شامل ہونا درست ہوگا۔ کیونکہ یقین کی عدم موجودگی میں گمان غالب ہی حجت ہوتا ہے؛ ۳-اور اگر اس کی رائے کسی نتیجے تک نہ پہنچی ہو — تو جب تک یقین سے یہ ظاہر نہ ہو جائے۔ کہ اس نے امام سے قبل تکبیر کہی ہے۔ اس وقت تک اصولاً نماز جائز تصور ہوگی۔ اور جب تک اسے اپنی غلطی کا یقین نہ ہو جائے اس وقت تک اسکی نماز کو صحیح ہی سمجھا جائے گا جیسے کہ نماز میں "سمت قبلہ" میں اشتباہ ہو جانے کے موقع پر بھی ہم نے یہی موقف اختیار کیا ہے، کہ اگر اس کے دل میں سمت قبلہ کے متعلق کوئی کھٹک یا شک پیدا ہو، کہ اس نے جس طرف منہ کر کے نماز ادا کی ہے، آیا وہ صحیح سمت قبلہ ہے، یا نہیں اور پورے وثوق کے ساتھ اس کی غلطی ظاہر نہ ہو تو اس وقت تک اس نماز کو درست ہی قرار دیا جائے گا۔ اور زکوٰۃ کے بارے میں یہی حکم ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

(۳) اور اگر مقتدی نے تکبیر تو امام کے ساتھ ہی کہی ہو، لیکن امام نے تکبیر کو قدرے طول دے دیا ہو، مگر مقتدی امام کے لفظ اللہ مکمل کرنے سے قبل ہی اللہ اکبر کہہ کر فارغ ہو جائے، تو تب بھی مقتدی کی امام کی نماز میں شرکت درست نہ ہوگی، چنانچہ ابن سماعہ نے اپنی نوادر میں یہی روایت نقل کی ہے، اور لازماً یہ مسئلہ تمام ائمہ کے نزدیک متفقہ ہوگا: امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اس لیے کہ ان کے نزدیک فقط لفظ "اللہ" کے ساتھ ہی نماز کا آغاز درست ہوتا ہے، لہٰذا جب اس نے "امام" سے قبل لفظ "اللہ" کہہ دیا۔ تو اس کی نماز شروع ہو گئی، اور امام کی نماز میں اسکی شرکت درست نہ ہوگی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں کے ہاں اس لیے کہ ان کے ہاں نماز کا آغاز "اللہ تعالیٰ" کے اسم مبارک (اللہ) اور صفت (اکبر) دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، لہٰذا مقتدی کے لیے امام کے ساتھ ان الفاظ کی ادائیگی میں شریک ہونا لازم تھا، تو جب اس نے امام سے قبل "اللہ" کہہ دیا۔ تو امام کے ساتھ اس کی شرکت فقط اللہ تعالیٰ کی صفت (اکبر) میں ہوئی، اور یہ شرکت آغاز نماز کے لیے کافی نہیں ہے۔

(۴) اسی طرح کپڑے پہننے والے شخص کا برہنہ بدن امام کی اقتدا کرنا بھی جائز نہیں ہوتا اس لیئے کہ امام نے جس نماز کے لیئے تکبیر تحریمہ کہی ہے، اس میں ستر کا چھپانا شامل نہیں۔ بنابریں اس نماز پر ستر پوش مقتدی کا اپنی نماز کو بنا کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ کسی معدوم شئ پر کسی شئ کو قائم کرنا محال ہوتا ہے؛ علاوہ ازیں .....

"اس لئے بھی کہ ستر چھپانا" نماز کے لیئے شرط ہے، اور اس کے بغیر اصلاً نماز ہی درست نہیں ہوتی۔ الا یہ کہ بوجہ مجبوری برہنہ بدن" شخص کے لیے اس کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ مقتدی کے لیئے ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے، لہٰذا اس کے لیے یہ شرط ساقط نہ ہوگی، بنا بریں مقتدی کے حق میں امام کی نماز شمار نہ ہوگی، لہٰذا یہاں اقتدا یعنی مقتدی کا امام کی نماز پر اپنی نماز کو استوار کرنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ کسی معدوم شئ پر کسی شئ کا بنا کرنا محال ہوتا ہے؛ اسی طرح کسی تندرست شخص کا کسی دائمی عذر والے شخص کی اقتدا کرنا بھی درست نہ ہوگا، اس لیے کہ امام کی تکبیر تحریمہ، ایسی نماز کے لیے منعقد ہوتی ہے، جس میں (مثال کے طور پر) خون کا انقطاع نہیں ہے؛ لہٰذا اس نماز پر دوسری نماز کو بنا کرنا درست نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں طہارت کو باطل کرنے والا عمل موجود ہے، یہ الگ بات ہے کہ معذور شخص کے حق میں اس کے عذر کی بنا پر، اس کا اثر ظاہر نہیں ہوا لیکن مقتدی کے حق میں چونکہ کوئی ایسا عذر نہیں ہے، لہٰذا اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح کسی قرآن مجید پڑھنے والے کا امی (ان پڑھ) شخص کی اور بولنے والے کا، گونگے شخص کی، اقتدا کرنا بھی جائز نہ ہوگا، اس لیئے کہ امام نے جس نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہی ہے۔ اس میں قراءت شامل نہیں ہے، لہٰذا اس کی نماز پر مقتدی کا اپنی نماز کو بنا کرنا جائز نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ قراءت نماز کا ایک رکن ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ امی اور گونگے شخص سے ان کے عذر کی بنا پر یہ شرط ساقط ہوگئی ہے، لیکن مقتدی کو تو ایسا کوئی عذر لاحق نہیں ہے: اسی طرح اُمّی شخص کا کسی گونگے کی اقتدا کرنا بھی جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اقتدا نام ہے مقتدی کے اپنی نماز کو امام کی نماز پر بنا کرنے کا، اور یہاں چونکہ امام کی تکبیر تحریمہ ہی سرے سے موجود نہیں ہے، لہٰذا اس پر بنا کرنا کیسے درست ہوگا۔ الا یہ کہ شریعت نے گونگے کی نماز کو تکبیر تحریمہ کے بغیر "بوجہ مجبوری" جائز قرار دیا ہے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ تکبیر تحریمہ نماز کی ایسی شرائط میں سے ہے کہ جن کے بغیر نماز ہی درست نہیں ہوتی، لیکن شریعت نے گونگے شخص سے "بوجہ عذر" اس شرط کو ساقط کر دیا ہے جبکہ اُمّی کو تو ایسا کوئی عذر لاحق نہیں کیونکہ اُمّی تکبیر تحریمہ کہنے پر تو قادر ہے لہٰذا تکبیر تحریمہ کہنے پر قادر امی گونگے کے مقابلے میں ایسے ہی ہوگا جیسا امی کے مقابلے میں قاری (قراءت کرنے والا) چنانچہ اگر وہ اس کے کہنے پر بالکل ہی قادر نہ ہو، تو گونگے کے پیچھے بھی اس کی نماز درست ہوگی، کیونکہ یہاں دونوں ایک ہی درجے میں ہیں

(۵) علیٰ ہٰذا ہمارے تین ائمہ کرام کے نزدیک رکوع۔ اور سجدہ کے ساتھ نماز پڑھنے والے شخص کا سر کے اشاروں سے نماز ادا کرنے والے شخص کی اقتدا کرنا بھی درست نہ ہوگا، جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک ان کی نماز جائز ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ کے فرائض ایک اپنے قائم مقام، یعنی سر کے اشاروں کے ساتھ ساقط ہوئے ہیں، اور چونکہ کسی شئ کے جانشین

کے ساتھ نماز ادا کرنا اس کے اصل کے ساتھ نماز ادا کرنے کی طرح ہی ہوتا ہے، لہٰذا اقتدا درست ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے اعضا کو دھونے والا کوئی شخص اعضا پر مسح کرنے والے شخص کی اور وضو کرنے والا تیمم کرنے والے کی اقتدا کرے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام نے جس نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہی ہے، اس میں رکوع و سجود شامل نہیں ہیں۔ اور سر کے اشاروں میں گو رکوع اور سجدے کا کچھ حصّہ تو حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے لئے اسے قدرے جھکنا اور سر نیچے کو جھکانا پڑتا ہے، اور یوں سر کے اشاروں میں کچھ انحنا اور جھکنا موجود ہے، لیکن اس میں چونکہ پورا رکوع ہے اور نہ سجدہ جبکہ مقتدی کی تکبیر تحریمہ ایسی نماز کے منعقد ہوئی ہے، جس میں مکمل رکوع اور مکمل سجدہ موجود ہے، لہٰذا مکمل رکوع اور سجدے والی نماز کو ناتمام رکوع و سجود والی نماز پر بنا کرنا درست نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ فی الحقیقت رکوع اور سجدے کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی، کیونکہ یہ دونوں نماز کے فرض (رکن) ہیں، یہ الگ بات ہے کہ بوجہ عذر، معذور سے یہ ارکان ساقط ہو جاتے ہیں: اور چونکہ مقتدی کو ایسی کوئی مجبوری نہیں، لہٰذا اشاروں کی مدد سے پڑھی جانے والی نماز اس کے حق میں نماز نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کا اس نماز پر اپنی نماز کو بنا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس تفصیل میں امام زفرؒ کی اس بات کا جواب بھی آ گیا کہ اشاروں کی نماز "رکوع و سجود" والی نماز کی جانشین ہے، اس لئے کہ ہم جواباً ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں رکوع اور سجدے کا کچھ نہ کچھ حصّہ موجود ہے۔ الّا یہ کہ حالت عذر میں معذور کے لیے اتنا ہی کافی سمجھا گیا ہے نہ کہ اس لئے کہ یہ اشارے اصل کے قائم مقام ہیں بخلاف اعضا کو دھونے کے مقابلے میں اعضا پر مسح کرنے کے اور وضو کے مقابلے میں تیمم کے، کیونکہ یہ دونوں طہارتیں اپنے پیشرؤں کی جانشین ہیں۔ لہٰذا یہ وہ حکماً بھی ان کی کے قائم مقام ہو سکتی ہیں، ـــ اسی طرح بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر اشارات کی مدد سے نماز ادا کرنے والے کا، لیٹ کر اشاروں سے نماز ادا کرنے والے شخص کی اقتدا کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہاں امام نے جس نماز کے لیئے تکبیر تحریمہ کہی ہے، اس میں قیام یا قعود شامل نہیں ہے، لہٰذا اس پر نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہوگا۔

پھر ان تمام مذکورہ بالا صورتوں میں ایک صورت کے سوا، امام کی نماز جائز ہوگی، اور وہ واحد صورت یہ ہے کہ اگر اُمّی شخص قاری کی یا قاری اور اُمّیوں کی امامت کرائے، تو امام ابوحنیفہؒ کے ہاں تمام لوگوں کی اور صاحبین کے مطابق، امام کی اور اس شخص کی جو پوری طرح قراءت نہیں کر سکتا، نماز جائز ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ امام صاحب عذر ہے اور اس کی اقتدا دو طرح کے آدمیوں نے کی ہے۔ ایک وہ ہیں جو اسی کی طرح معذور ہیں اور دوسرے وہ ہیں جو معذور نہیں ہیں؛ لہٰذا امام کی اور جو اس کے مشابہ ہیں ان کی نماز تو درست اور باقی افراد کی باطل ہوگی، جیسے مثلاً کوئی برہنہ شخص، برہنہ بدن لوگوں اور کپڑا پہننے والے کی امامت کرائے، اور بہنے والے زخم والا "تندرست لوگوں اور زخمیوں کی امامت کرائے، اور اشارات سے نماز ادا کرنے والا، اشارے والوں اور رکوع و سجود کرنے والوں کی امامت کرائے تو ان تمام صورتوں میں امام کی اور جو لوگ اس کی مانند ہیں ان کی نماز جائز ہوگی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا امام

ابوحنیفہؒ اس مسئلے میں دو طریقے سے استدلال کرتے ہیں۔ (ع ۱) اولاً ان میں سے ایک تو وہ ہے، جس کا الثلجی نے ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ چونکہ جب وہ سب با جماعت نماز کے لیے اکٹھے ہوئے تھے، تو اُمّی اپنی نماز با قراءت ادا کرنے پر قادر تھا، وہ اس طرح کہ وہ امامت کے لیئے "قاری" کو آگے کر دیتا، تو اس طرح "مقتدی" کی حیثیت سے امام کی قراءت اس کی قراءت ہو جاتی جیسا کہ فرمانِ نبوی ہے؛

من كان له امام فقراءة الامام قراءة لهٗ.	جس کا کوئی امام ہو، تو اس کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے۔

تو جب اس نے ایسا نہیں کیا، تو گویا اس نے قدرت کے باوجود قراءت کے ساتھ نماز نہیں پڑھی۔ لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف دیگر معذور افراد کے، اس لیے کہ امام کا لباس "مقتدی" کا نہیں ہو جاتا، اسی طرح امام کا رکوع و سجدہ مقتدی کی جانب سے کفایت نہیں کر سکتا۔

علیٰ ہذا امام کا وضو مقتدی کا وضو نہیں سمجھا جاتا۔ لہٰذا ان تمام صورتوں میں معذور شخص کسی غیر معذور شخص کو آگے کر کے ان عذروں کے ازالے پر قادر نہیں ہو سکتا تھا۔ اس استدلال سے اس اُمّی کی نماز متأثر نہیں ہوتی، جو اکیلے نماز ادا کر رہا ہو، جبکہ وہاں کوئی قاری بھی موجود ہو۔ جو وہی نماز ادا کر رہا ہو، جو اس کی نماز ہے کہ اس صورت میں اُمّی کی نماز جائز ہو گی۔ اگرچہ وہ اس نماز کو قراءت کے ساتھ بایں طور ادا کر سکتا تھا کہ وہ قاری کی اقتدا کر لیتا، کیونکہ یہ "مسئلہ ممنوعہ" ہے۔ القاضی ابو حازم اس مسئلے کے متعلق لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر قیاس کے مطابق یہاں بھی اُمّی کی نماز درست نہ ہونی چاہیئے اور یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے"۔ تو اگر ہم ان کی اس بات کو تسلیم بھی کر لیں تو تب بھی دونوں صورتوں میں فرق ہے کہ وہاں اُمّی قاری کی اقتدا میں داخل ہو کر با قراءت نماز ادا کرنے پر قادر نہیں ہے اس لیے کہ قاری کی جانب سے با جماعت نماز ادا کرنے کی جانب کوئی رغبت ظاہر نہیں ہوئی، جیسا کہ اس نے اکیلے نماز ادا کرنے کو ترجیح دی ہے، بخلاف یہاں زیر بحث مسئلے کے۔ دوسرا طریقۂ استدلال وہ ہے جس کا ذکر عسّان نے کیا ہے کہ ان کی تکبیر تحریمہ برائے قراءت منعقد ہوئی ہے، تو جب انہوں نے نماز بغیر قراءت کے ادا کی تو ان کی نماز بھی قاریوں کی طرح فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ تکبیر تحریمہ برائے قراءت منعقد ہوئی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں امام اور مقتدی کی تکبیرات تحریمہ میں شراکت واقع ہوئی ہے۔ حالانکہ خود امام کی تکبیر تحریمہ تو قراءت کے بغیر کہی گئی تھی۔ مگر چونکہ یہاں قاریوں اور امیوں کے نمازوں میں اشتراک ہے، لہٰذا اس اشتراک کے باعث تکبیر تحریمہ موجب قراءت ثابت ہو گئی ہے، مگر جب قراءت کا وقت آئے گا اور قراءت نہ کی جائے گی، تو ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف دیگر اعذار (واحد عذر) کے، اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں تکبیر تحریمہ کا انعقاد ہی مشترک طور پر واقع نہیں ہوا، کیونکہ اگر کوئی لباس پہننے والا "برہنہ بدن" امام کی اقتدا میں تکبیر کہے۔ تو اس کی سرے سے تکبیر تحریمہ ہی منعقد نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس کے امام کی تکبیر "ستر چھپانے" کی احتیاج رکھتی ہے — اسی طرح دیگر اعذار کا بھی یہی حکم ہے، لہٰذا وہاں تکبیر تحریمہ ہی میں شراکت نہیں ہوتی، بخلاف یہاں زیر بحث صورت کے، کیونکہ گو یہاں بھی امام

کی تکبیر تحریمہ کو قراءت کی ضرورت نہیں لیکن چونکہ قاری کی تکبیر تحریمہ اس کے ساتھ مشترکہ طور پر منعقد ہوئی ہے، لہٰذا اب اس کی تحریمہ بھی قراءت کی موجب ہو جائے گی۔ بخلاف اوپر بیان کردہ مسئلہ کے، اس لیئے کہ وہاں اُمّی اور قاری کی نمازوں میں اشتراک نہ ہونے کے باعث اُمی کی تکبیر تحریمہ موجب قراءت نہ تھی لیکن یہاں صورت حال اس سے مختلف ہے ـــ بخلاف اُس صورت کے کہ جب کوئی قاری اُمی کی نفل نماز کی نیت کے ساتھ اقتدا کرے کہ وہاں اس پر اُس نماز کی قضا ضروری نہ ہوگی۔ اور اگر اس کا اُمی کے پیچھے نماز شروع کرنا درست ہوتا، تو اس پر اس نماز کی قضا لازم ہو جاتی، اور اگر اس کا اُمی کے پیچھے نماز شروع کرنا درست ہوتا تو اس پر اس نماز کی قضا لازم ہوتی اس لئے کہ وہ وہاں ایسی نماز شروع کرنے والا قرار پاتا ہے، جس میں قراءت نہیں اور چونکہ نماز کو شروع کرنا، نذر ماننے کی طرح ذریعۂ وجوب ہے، اور اگر کوئی شخص یہ نذر مان لے کہ وہ قراءت کے بغیر نماز پڑھے گا، تو اس پر کوئی شئے واجب نہ ہوگی لہٰذا یہاں بھی اس پر نماز کا وجوب نہ ہوگا، البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت وجوب کی ملتی ہے۔

اور کسی کافر کی، یا مرد کے لئے کسی عورت کی اقتدا کرنا جائز نہیں۔ اس لیئے کہ کافر نماز کی اور عورت امامت کی اہلیت نہیں رکھتی۔ لہٰذا عورت کی نماز مرد کے حق میں کالعدم تصوّر ہوگی اور معدوم شئی کی اقتدا یعنی اس کی نماز پر اپنی نماز استوار کرنا خود کالعدم تصوّر ہوگا؛ اسی طرح مرد کے لیے "خنثیٰ مشکل[1]" کی اقتدا کرنا بھی جائز نہیں، اس لیئے کہ ممکن ہے وہ عورت ہو، البتہ عورت عورت کی اقتدا کرسکتی ہے۔ کیونکہ ان کی حالت یکساں ہے، الّا یہ کہ ان کی علیٰحدہ علیٰحدہ نماز زیادہ افضل ہے۔ اس لیئے کہ ان کی جماعت کا حکم منسوخ ہے؛ البتہ عورت مرد کی اقتدا کرسکتی ہے، بشرطیکہ مرد اس کی امامت کی نیت کرے ـــ امام زفرؒ کے ہاں امامت کی نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے تفصیل پیچھے گزر چکی ہے ـــ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر وہ مرد کے پیچھے کھڑی ہو تو اس کا اقتدا کرنا جائز ہوگا، خواہ امام اس کی امامت کی نیت کرے یا نہ کرے پھر اگر وہ امام کے پہلو میں آکر کھڑی ہو جائے، تو خاص طور پر عورت کی نماز فاسد ہو جائے گی، مرد کی نہ ہوگی لیکن اگر مرد نے اس کی امامت کی ہو، تو پھر اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول اول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت مرد کے پیچھے ہو، تو اس کا مقصد محض نماز ادا کرنا ہوتا ہے، مرد کی نماز فاسد کرنا نہیں، لہٰذا اس صورت میں اس کی امامت کی نیت شرط نہ ہوگی، اور اگر عورت مرد کے پہلو میں آکر کھڑی ہو جائے، تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس نے مرد کی نماز کو دانستہ خراب کرنے کا قصد کیا ہے۔ لہٰذا اس کے اس ارادۂ فاسد کے نتیجے میں خود اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، الّا یہ کہ مرد نے اس کی امامت کی نیت کی ہو، تو تب مرد کی نماز بھی ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس نے نیت کرکے اس نقصان کا خود التزام کیا ہے؛ اسی طرح عورت خنثیٰ مشکل کی اقتدا کرسکتی ہے، اس لئے کہ اگر تو وہ مرد ہو، تو عورت کے لئے مرد کی اقتدا کرنا درست ہوتا ہے اور اگر وہ عورت ہی ہو۔ تو تب بھی عورت عورت کی اقتدا کرسکتی ہے۔ تاہم صف بندی میں "مخنّث" کو عورتوں کی صف سے آگے نکل کر کھڑے ہونا چاہیئے ان کے درمیان میں

[1] خنثیٰ مشکل سے مراد ایسا مخنّث ہے کہ جس میں دونوں اصناف کی اوصاف موجود ہوں اور یہ فیصلہ نہ ہوسکے کہ اس کی مشابہت عورتوں کے ساتھ زیادہ ہے یا مردوں کے ساتھ۔

نہیں، اس لئے کہ ہو سکتا ہے وہ مرد ہو، اور یوں عورت کی محاذات کے باعث اس کی نماز فاسد ہو جائے، اسی طرح اگر کوئی مخنث امامت کرائے، تو اس کے لئے لازم ہوگا کہ وہ عورتوں کی امامت کی نیت کرے، کیوں کہ عورتوں کو اس کی اقتدا کرنا درست ہے، اور چونکہ اس کے بارے میں یہ احتمال موجود ہے اگر شاید وہ مرد ہو لہٰذا عورتوں کی امامت کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور "خنثیٰ مشکل" کا خنثیٰ مشکل کی اقتدا کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ امام شاید عورت ہو اور مقتدی شاید مرد ہو، اور یوں مرد کے لیے کسی پہلو سے عورت کی اقتدا کرنا لازم آجائے گا، لہٰذا احتیاطاً ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور جہاں تک بے وضو یا "جنبی شخص" کی اقتدا کرنے کا تعلق ہے، تو اگر تو مقتدی کو اس کا پہلے سے علم ہو تو یہ اقتدا بالاجماع جائز نہ ہوگی، لیکن اگر پہلے تو اسے معلوم نہ ہو اور بعد ازاں علم ہو جائے، تو تب بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی نماز درست نہ ہو جیسے کافر کے پیچھے نماز درست نہیں ہوتی، لیکن ہم نے ایک حدیث کی بنا پر اپنا قیاس چھوڑ دیا ہے، کیونکہ کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ:

ایما رجل صلی بقوم ثم تذکر جنابۃ اعاد ولم یعیدو!	تم میں سے جو کوئی بھی کسی قوم کو نماز پڑھائے پھر اسے جنابت یاد آجائے، تو وہ اپنی نماز دہرائے مگر مقتدی نہ دہرائیں۔

جبکہ ہمارا استدلال ایک اور روایت سے ہے کہ:

"ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو نماز پڑھائی، پھر آپؐ کو اپنا جنبی ہونا یاد آگیا تو آپؐ نے نماز کا اعادہ کیا اور صحابہ کرامؓ کو بھی نماز دہرانے کا حکم دیا۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ نے بھی اپنی اپنی نمازوں کو دہرایا" اور پھر فرمایا کہ جو کوئی بھی تم میں سے کسی قوم کو نماز پڑھائے، پھر اسے اپنا جنبی ہونا یاد آجائے، تو اسے اپنی نماز کا اعادہ کرنا چاہیئے، اور مقتدیوں کو بھی ایسا ہی کرنا چاہیئے"

اور حضرت علیؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ملتی ہے، چنانچہ امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الامالی میں فرماتے ہیں، کہ حضرت علیؓ نے ایک دن اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھائی، پھر ——— ان کو یہ علم ہوا کہ وہ جنبی تھے۔ تو انہوں نے اپنے مؤذن کو حکم دیا جس نے منادی کی کہ:

"امیر المومنین جنبی تھے، لہٰذا سب لوگ اپنی اپنی نمازیں دہرالیں"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اقتدا کرنے یعنی مقتدی کے اپنی نماز کو امام کی نماز پہ بنا کرنے کا مفہوم ہی یہاں تو ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ حدث اور جنابت کی بنا پر امام کی تکبیر تحریمہ ہی سرے سے منعقد نہیں ہوئی اور امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے۔ وہ روایت اس ابتدائی زمانے پر محمول ہے، جب امام کی نماز کے ساتھ مقتدی کی نماز کا تعلق قائم نہیں کیا گیا تھا جیسا کہ مروی ہے کہ "جب مسبوق" باجماعت نماز میں ملتا تھا تو پہلے امام کی پڑھی ہوئی نماز پڑھتا اور پھر وہ امام کی اتباع کرتا تھا تا آنکہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود

یا حضرت معاذؓ نے پہلے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی، اور پھر بعد میں اپنی چھوٹی ہوئی نماز کا اعادہ کیا ۔تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی "تقریر"[1] کے باعث یہی طریقہ مقرر ہو گیا۔

"برہنہ بدن" شخص" لباس پہننے والے شخص" کی اقتدا کر سکتا ہے ۔اس لیے کہ امام کی تکبیر تحریمہ ایسی ہے کہ اس پر مقتدی اپنی نماز بنا کر سکتا ہے ۔اس لیے کہ امام وہ سب افعال بھی بجالا رہا ہے جو مقتدی بجالاتا ہے اور ان کے علاوہ کچھ اضافی اعمال بھی ہیں، لہٰذا یہاں اس پر نماز کو بنا کرنا درست ہو گا۔اسی طرح "برہنہ بدن شخص" برہنہ بدن" کی اقتدا کر سکتا ہے، کیونکہ دونوں کی حالت یکساں ہونے کے باعث دونوں کی تکبیر تحریمہ میں شراکت ہو سکتی ہے ۔تاہم "برہنہ بدن" لوگوں کو بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھنی چاہیے مگر بشر کہتے ہیں کہ وہ کھڑے ہو کر باقاعدہ رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کریں ۔اور یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ نماز کی ایک شرط یعنی "ستر چھپانے" سے تو معذور ہیں، لیکن نماز کے ارکان کے حصول پر قادر ہیں، لہٰذا وہ جس کی وہ استطاعت رکھتے ہیں، اس کا انجام دینا ضروری ہو گا ۔اور جس سے وہ عاجز ہیں، وہ انہیں معاف ہو جائے گا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی صورت میں انہیں کئی ارکان یعنی قیام، رکوع اور سجدہ وغیرہ چھوڑنے پڑیں گے اور اگر وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھیں، تو ایک ہی فرض یعنی "ستر عورت" کا ترک لازم آتا ہے، لہٰذا یہ صورت بہتر ہو گی ۔ان کی دلیل حضرت عمران بن حصینؓ کی ایک روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ:

"تو کھڑے ہو کر نماز پڑھ، اگر اس کی استطاعت نہ ہو، تو بیٹھ کر، اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو، تو پھر پہلو کے بل لیٹ کر نماز پڑھ"۔

اور چونکہ وہ کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہے، لہٰذا اس پر کھڑے ہو کر ہی نماز ادا کرنا ضروری ہو گا۔ہمارا استدلال حضرت انسؓ بن مالک کی ایک روایت سے ہے کہ ایک دفعہ صحابہ کرامؓ سمندر میں سوار ہو کر کہیں جا رہے تھے کہ ان کی کشتی (بحری جہاز) ٹوٹ گئی، تو وہ سمندر سے "برہنہ بدن" ہو کر باہر نکلے اور انہوں نے بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کی، نیز حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "برہنہ بدن شخص بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے"۔ اور یہاں بیٹھ کر نماز ادا کرنے کو دو وجوہ سے ترجیح حاصل ہے، اولاً اس لیے کہ اگر اس نے بیٹھ کر نماز ادا کی، تو اس نے فقط ایک ہی فرض، یعنی "شرمگاہ" چھپانے کا فرض چھوڑا ہے ۔کوئی اور فرض نہیں چھوڑا، اس لیے کہ اس نے رکوع اور سجدہ کو کسی قدر اشاروں کی مدد سے ادا کر لیا ہے، اور قیام کو اس نے اس کے متبادل عمل سے یعنی بیٹھ کر ادا کر لیا ہے ۔لہٰذا اس طریقے میں دونوں فرائض کی رعایت ہو گئی، جبکہ تمہاری بیان کردہ صورت میں ان میں سے ایک فرض "ستر عورت" تو بالکل ہی ساقط ہو جاتا ہے، لہٰذا ہمارا بیان کردہ طریقہ ہی زیادہ بہتر ہے ۔اور ثانیاً اس لیے کہ ستر چھپانا ارکان نماز میں دو وجوہ سے خصوصی طور پر اہم رکن ہے

---

[1] اگر کوئی عمل شارع علیہ السلام کے سامنے کیا جائے، اور شارع علم کے باوجود اسے منع نہ کریں، تو وہ عمل تقریر کہلاتا ہے، اس طرح یہ عمل بھی امت کے لئے حجت ہو جاتا ہے۔

اولاً اس لیے کہ ستر چھپانا نماز اور نماز سے باہر دونوں حالتوں میں فرض ہے جبکہ دیگر ارکان نماز فقط نماز کے رکن ہیں۔ نماز سے باہر ضروری نہیں، اور ثانیاً اس لیے کہ ان ارکان کا نفل نماز میں بلا ضرورت بھی اسقاط جائز ہے، جس کی واضح مثال سواری پر بیٹھ کر نفل نماز پڑھنے والے کی ہے۔ جبکہ ستر عورت کا فرض کسی حالت میں بھی بلا ضرورت ساقط نہیں ہوتا، لہٰذا اس کی رعایت رکھنا زیادہ بہتر ہوگا، اسی لیے ہم نے بیٹھ کر نماز ادا کرلے کو زیادہ بہتر قرار دیا ہے، البتہ اگر اس نے کھڑے ہوکر رکوع اور سجدہ کے ساتھ نماز ادا کرلی تو تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ اگرچہ اس نے ایک رکن کو بالکل ہی چھوڑ دیا ہے، لیکن باقی تین ارکان یعنی قیام، رکوع اور سجدہ اس نے مکمل طور پر ادا کیے ہیں۔ جن کی تکمیل بہر حال ضروری ہے لہٰذا وہ صحیح مقصد کے لیے ایک بڑے فرض یعنی ستر چھپانے" کا تارک ہوگا لہٰذا ہم نے اس کی ضرورت اور عذر دونوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کی نماز کو جائز قرار دیا ہے، البتہ ہم نے بیٹھ کر اشاروں سے نماز ادا کرنے کو اس لیے افضل قرار دیا ہے کیونکہ ستر چھپانے کا فرض زیادہ اہم ہے۔ اور پھر اس میں کسی نہ کسی درجے میں دونوں فرائض کی رعایت رکھی جاسکتی ہے، مخالفین نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے۔ مندرجہ بالا تفصیل سے اس کا بھی جواب آگیا اسی طرح حضرت عمران بن حصین کی روایت سے ان کا استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے اس لئے کہ "شرمگاہ" کے چھپانے کی خاطر وہ اس پر حکماً استطاعت نہیں رکھتا۔

پھر اگر ان کی پوری جماعت بھی ہو تو تب بھی ان کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ اکیلے اکیلے نماز ادا کریں، اس لیے اگر وہ باجماعت نماز ادا کریں گے تو اگر تو امام ان کے درمیان میں کھڑا ہوا، تاکہ ایک دوسرے کو کسی کا ستر نظر نہ آئے، تو اسے جماعت سے آگے کھڑے ہونے کی سنت کو چھوڑنا پڑے گا۔ کیونکہ کو باجماعت نماز ادا کرنا ایک اہم سنت ہے۔ لیکن اگر کسی سنّت کے حصول کے لیے کسی بدعت کا ارتکاب کرنا پڑے، یا کسی دوسری سنّت کو ترک کرنا لازم آئے، تو پھر اس سنّت کا کرنا مستحب نہیں رہتا، بلکہ مکروہ ہوتا ہے اور اگر وہ مقتدیوں سے آگے نکل کر کھڑا ہو، اور مقتدیوں کو آنکھیں بند کرنے کا حکم دے۔ جیساکہ حضرت حسن بصریؒ کا مسلک ہے، تو تب بھی وہ کسی "ناپسندیدہ عمل" میں مبتلا ہونے سے نہ بچ سکیں گے۔ اس لئے کہ اس قسم کا "" غضّ بصر" کہ جس سے آگے کھڑے ہوئے برہنہ امام کا ستر نظر نہ آئے۔ بہت کم ممکن ہوتا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز میں غضّ بصر مکروہ ہے۔ جیساکہ القدوری نے صراحت کی ہے۔ کیوں کہ نمازی کو حکم ہے کہ وہ ہر حالت میں ایک خاص جگہ پر دھیان جمائے رکھے، تاکہ نگاہ بھی دوسرے اعضا کی طرح عبادت میں پوری طرح حصہ دار بنے، لیکن اگر آنکھیں بند کرلی جائیں، تو اس عمل کا فوت ہونا لازم آجاتا ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ جب تک کوئی مکروہ کام نہ کیا جائے، ان کا باجماعت طریقے سے نماز ادا کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا ان سے باجماعت نماز کا حکم ساقط ہوجائے گا۔ لیکن اگر پھر بھی وہ باجماعت طریقے سے نماز ادا کرنا چاہیں، تو امام ان کے وسط میں کھڑا ہوگا، تاکہ مقتدیوں کی نگاہیں، اس کے ستر پر نہ پڑیں۔ لیکن اگر اس نے آگے کھڑے ہوکر نماز پڑھائی تو تب بھی نماز درست ہوگی۔ اور اس وقت ان کی حالت وہی ہوگی، جو عورتوں کی باجماعت نماز میں

ہوتی ہے، البتہ عورتوں کے لیے بھی یہی مناسب ہے کہ وہ اکیلی اکیلی نماز ادا کریں۔ اور اگر وہ باجماعت نماز ادا کرنا چاہیں تو ان کی امام ان کے درمیان میں کھڑی ہوگی، لیکن اگر وہ ان سے آگے کھڑی ہوگئی، تو نماز جائز ہوگی، تو اسی طرح برہنہ تن لوگوں کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اور معذور شخص کے لیے تندرست آدمی کی اقتدا کرنا بھی جائز ہے، اور خود اسی کی طرح کے کسی معذور شخص کی بھی۔ اسی طرح امی شخص کے لیے قاری کی اور امی دونوں کی اقتدا کرنا جائز ہے، جیساکہ اوپر بیان ہوا۔ اسی طرح سر کے اشاروں سے نماز ادا کرنے والے شخص کے لیے رکوع اور سجدے کرنے والے اور خود اسی کی طرح اشاروں کی مدد سے نماز پڑھنے والے کی اقتدا جائز ہے، جیساکہ اوپر بیان ہوا ہے——

خواہ مقتدی اور امام دونوں بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کر رہے ہوں یا امام بیٹھ کر اور مقتدی کھڑے ہو کر اشاروں سے نماز پڑھ رہا ہو، دونوں کا حکم ایک ہی ہے؛ اس لیے کہ یہ قیام نماز کا رکن نہیں ہے، اور یہاں اس کو چھوڑ دینا ہی بہتر ہے، لہٰذا اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں یکساں ہیں؛ اور پاؤں دھونے والا، موزوں پر مسح کرنے والے کی اقتدا کر سکتا ہے، اس لیے کہ موزوں پر مسح پاؤں دھونے کا نعم البدل اور اصل شئے سے عاجز یا معذور ہونے کے باعث اس کا نعم البدل اس کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ اور چونکہ ہر مرتبہ حدث لاحق ہونے کے وقت، پاؤں کا دھونا، خصوصاً مسافر کے لیے، مشکل ہے، لہٰذا موزوں کا مسح پاؤں دھونے کے قائم مقام ہوگا۔ جیساکہ تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔ تو گویہاں امام کی تکبیر تحریمہ ایسی نماز کے لئے منعقد ہوئی ہے، جو پاؤں دھونے پر مبنی ہے، لیکن چونکہ موزوں کا مسح دھونے کا نعم البدل ہے، لہٰذا مقتدی کے لیے امام کی نماز پر اپنی نماز بنا کرنا درست ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ پاؤں کی طہارت تو سابق وضو (میں انہیں دھونے) سے حاصل ہو چکی ہے، اور چونکہ موزے حدث کو پاؤں تک پہنچنے سے مانع ہیں، لہٰذا یہ پاؤں دھونے والے کا پاؤں دھونے والے کی ہی اقتدا کرنا ہوگا، بنابریں اقتدا درست ہوگی۔ علیٰ ہذا القیاس اعضا دھونے والے کا "جبیرہ" پر مسح کرنے والے کی اقتدا کرنا بھی درست ہے، جیساکہ اوپر گزرا کہ وہ چونکہ اعضا کے دھونے کا نعم البدل ہے، لہٰذا وہ اس کے قائم مقام ہے۔ بنابریں یہاں اقتدا کا مفہوم تحقیقاً موجود ہے۔

اور وضو کرنے والے کا "تیمم کرنے والے" کی اقتدا کرنا امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز، مگر امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس پر تفصیلی بحث کتاب الطہارۃ میں ہو چکی ہے۔ اسی طرح استحسان کی رُو سے، کھڑے ہو کر رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کرنے والے کا بیٹھ کر رکوع و سجدہ کرنے والے کی اقتدا کرنا بھی درست ہے، یہی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا قول ہے، جبکہ قیاس یہ ہے کہ یہاں اقتدا جائز نہ ہو اور یہی امام محمدؒ کا مسلک ہے علیٰ ہذا القیاس کھڑے ہو کر اشاروں سے نماز پڑھنے والے کا بیٹھ کر اشاروں سے نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرنا بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے یہاں قیاس ایک روایت پر مبنی ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"میرے بعد کوئی شخص بیٹھ کر امامت نہ کرائے"

یعنی کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والوں کی؛ اس لیے کہ اس پر ہمارا اجماع ہے کہ وہ بیٹھ کر نماز پڑھنے

والوں کی امامت کرا سکتا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقتدی امام سے بہتر حالت میں ہے، لہٰذا اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے رکوع وسجود کرنے والا اشاروں کے ساتھ نماز ادا کرنے والے کی اور قاری اُمّی کی اقتدا کرے؛ اور پھر عقلی طور پر بھی یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ جیسا کہ اوپر گزرا، مقتدی اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کی تکبیر تحریمہ پر بنا کرتا ہے، اور چونکہ امام کی تکبیر تحریمہ جس نماز کے لیے کہی گئی ہے، وہ قیام کے بجائے۔ بیٹھنے پر مبنی ہے، لہٰذا اِس تکبیر تحریمہ پر قیام کو بنا کرنا درست نہیں ہے جیسے کہ قراءت کی بنیاد اُمّی کی تکبیر تحریمہ پر اور رکوع وسجدے کی بنا، اشارات سے نماز پڑھنے والے کی تکبیر تحریمہ پر کرنا درست نہیں ہے۔ جبکہ استحسان کی دلیل وہ روایت ہے، جس میں مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو آخری نماز اس حالت میں پڑھائی کہ آپؐ ایک ہی کپڑے میں لپٹے ہوئے بیٹھے تھے اور صحابہ کرامؓ آپؐ کے پیچھے کھڑے ہو کر آپؐ کی اقتدا کر رہے تھے۔ پھر جب آپؐ کی بیماری زیادہ بڑھ گئی، تو آپؐ نے فرمایا کہ "ابوبکرؓ سے کہو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں، اس پر حضرت عائشہؓ نے حضرت حفصہؓ سے کہا کہ آنحضورؐ سے وہ کہیں کہ ابوبکرؓ تو بڑے کمزور دل ہیں، وہ جب آپؐ کی جگہ پر کھڑے ہوں گے تو خود پر قابو نہ رکھ سکیں گے، بہتر ہوگا کہ آپ کسی اور شخص کو نماز پڑھانے کا حکم دیں حضرت حفصہؓ نے جب یہ بات آپؐ سے جا کر کہی تو آپؐ نے فرمایا تم بھی یوسفؑ کو ورغلانے والی عورتوں کی مانند ہو، ابوبکرؓ سے ہی کہو کہ وہ نماز پڑھائیں۔ پھر جب حضرت ابوبکرؓ نے نماز شروع کی، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی تکلیف میں کچھ افاقہ محسوس ہوا، تو آپؐ اس حال میں حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ کا سہارا لے کر باہر تشریف لے آئے، کہ آپؐ کے پاؤں مبارک زمین پر گھسٹ رہے تھے، تا آنکہ آپؐ مسجد میں داخل ہو گئے، جب حضرت ابوبکرؓ نے آپ کے آنے کی آواز سنی تو وہ پیچھے ہٹ گئے، اور آپؐ آگے ہو کر بیٹھ کر نماز پڑھانے لگے، پھر حضرت ابوبکرؓ نے آنحضورؐ کی آواز پر اور لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ کی آواز پر نماز ادا کی"۔ یعنی حضرت ابوبکرؓ آنحضورؐ کی تکبیر کی آواز سنتے تھے، اور پھر تکبیر کہتے، اور لوگ ان کی تکبیر پہ تکبیر کہتے تھے۔ تو اس روایت سے اس کا جواز اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ جس کے منسوخ ہونے کا کوئی احتمال ہی نہیں۔ اور اگر اس میں احتمال ہو بھی، تو تب بھی جب تک نسخ ثابت نہ ہو، جواز باقی رہتا ہے۔ تو جب نسخ کا سرے سے احتمال ہی موجود نہ ہو تو تب تو حکم بدرجۂ اولیٰ باقی رہے گا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بیٹھنا (قعود) گو قیام سے مختلف ہے مگر جب کوئی شئے کسی شئے کی قائم مقام قرار دے دی جائے، تو وہ اس کی نعم البدل ہوتی ہے، جیسے، پاؤں دھونے کے مقابلے میں موزوں پر مسح کرنے کا ہی حکم ہے۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ قیام اور قعدہ دونوں مختلف اشیا ہیں۔ وہ اس لیے کہ وہ حقیقت اور حکم دونوں کے لحاظ سے متفاوت ہیں۔ حقیقت کے لحاظ سے اس لیے کہ قیام دو ایسے باہم متفق معانی سے عبارت ہے، جو دو مختلف جگہوں میں واقع ہوتے ہیں۔ اور وہ معانی انسانی جسم کے بالائی اور نچلے دونوں حصوں کا بالکل سیدھا ہونا ہے اور اگر بالائی حصے میں سیدھا ہونے کا مفہوم اس کی ضد یعنی انحناء (جھکنے) سے بدل جائے"، تو اسے رکوع کہا جاتا ہے، اس لیے کہ یہاں جسم کا انحناء (جھکنا) پایا گیا ہے جیسا کہ لغت میں نچلے حصے سے قطع نظر کرتے ہوئے اوپر کے حصے کے جھکنے کا نام رکوع ہے۔ کیونکہ ان دونوں

حرکات کا وقوع بیک وقت پایا جاتا ہے گو کہ لغوی طور پر رکوع ایک ہی شئی یعنی انحناء (جھکنے) کا نام ہے اور اگر نچلا حصّہ سیدھے ہونے کی ضد، یعنی پاؤں کو تہ کرنے اور زمین پر سرین رکھ کر بیٹھنے سے تبدیل ہو جائے۔ تو اسے قعود (بیٹھنا) کہا جاتا ہے، تو قعود دو ایسے معانی سے عبارت ہے جو اپنے اپنے مقام پر رہتے ہوئے ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ان دو معانی میں سے ایک بالائی حصّے کا سیدھا ہونا، اور دوسرا نچلے کا حصّے کا تہ دار اور زمین پر ٹکا ہوا ہونا ہے، لہٰذا بیٹھنا (قعود) دو باتوں میں سے ایک میں قیام سے مختلف ہے اور اسی طرح رکوع سے بھی قیام سے مختلف ہے۔ علیٰ ہذا القیاس رکوع قعود کی بھی ضد ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک حالت دوسری حالت سے ایک بات، یعنی بالائی نصف حصّے میں ایک دوسری سے مختلف ہے اور چونکہ اگر دو اوصاف میں سے کوئی ایک وصف معدوم ہو جائے اور اس کی مخالف صفت پائی جائے، تو اس سے اِس پر اس شئی کے نام کا اطلاق ختم ہو جاتا ہے۔ جیسے بلوغ اور یتیمی وغیرہ، لہٰذا قعود (بیٹھنے) یا رکوع کی صورت میں، قیام بالکل فوت ہو جاتا ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں کھڑا نہیں ہوا، بلکہ بیٹھا ہوں، اور" میں نے قیام نہیں، بلکہ رکوع پایا ہے"۔ تو اس کی اس کلام میں تناقض ثابت نہیں ہوگا۔ تو یہ تو حقیقی فرق کا ذکر تھا اب جہاں تک حکم کے لحاظ سے دونوں میں فرق کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قیام جس مقصد کے وجہ سے عبادت قرار پاتا ہے، وہ مقصد بیٹھنے کی صورت میں مکمل طور پر فوت ہو جاتا ہے، اس لیے کہ قیام اس لیئے عبادت کا ذریعہ ہے کیونکہ اس میں نہ صرف جسم کا بالائی حصے کا سیدھا ہونا پایا جاتا ہے، بلکہ اس میں پاؤں بھی سیدھے ہوتے ہیں جس کی بنا پر پاؤں کو مشقت محسوس ہوتی ہے جبکہ حالت قعود میں یہ بات کلی طور پر معدوم ہے۔ لہٰذا حقیقتاً اور حکماً دونوں طرح یہ ثابت ہوا کہ بیٹھنے کی حالت میں" قیام بالکل فوت ہو جاتا ہے۔ لہٰذا بیٹھنا (جلوس)، اس کا نعم البدل ٹھہرا اور جب اصل شئی کا حصول کسی وجہ سے مشکل ہو۔ یا اس سے کوئی عذر لاحق ہو تو اس کا نعم البدل ہی اس کے قائم مقام ہوتا ہے، اسی لیے ہم نے پاؤں دھونے والے کی اقتداء کو پاؤں پر مسح کرنے والے کے پیچھے جائز قرار دیا ہے۔ کیونکہ جب ان کو دھونا مشکل ہوا تو ہم نے موزوں کے مسح کو پاؤں دھونے کے قائم مقام قرار دے دیا۔ اس لیے کہ وہ اس کا نعم البدل ہے، لہٰذا یہاں امام کا بیٹھنا حالتِ استطاعت میں اس کے کھڑے ہونے کے قائم مقام ہوگا۔ لیئے امام کی تکبیر تحریمہ اس کے حق میں، قیام کے لیئے ہی منعقد سمجھی جائے گی، کیونکہ یہاں قیام کا قائم مقام (قعود) جو موجود ہے، بنا بریں مقتدی کے لیے امام کی نماز پر اپنی نماز بنا کرنا درست ہوگا، بخلاف قاری کے اُمّی کی اقتدا کرنے کے، اس لیے کہ وہاں قراءت کا کوئی "نعم البدل" موجود نہیں، بلکہ وہاں قراءت ہی سرے سے ساقط ہے، لہٰذا قراءت کے لیئے امام کی تکبیر تحریمہ سرے سے ہی منعقد نہیں ہوتی اسی لئے اس پر قراءت والے مقتدی کا اپنی نماز کو بنا کرنا بھی درست نہ ہوگا، جبکہ یہاں پر قیام بالکل ختم نہیں ہوا، بلکہ یہاں اس کا قائم مقام موجود ہے، چنانچہ اگر وہ بیٹھنے کی استطاعت کے باوجود چت لیٹ کر نماز ادا کرے، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اگر قیام بغیر کسی نعم البدل کے ساقط ہوگیا ہوتا تو تب تو بیٹھ کر نماز ادا کرنا بھی واجب نہ رہتا اور پھر اس کا چت لیٹ کر نماز ادا کرنا بھی درست ہوتا۔ لیکن چونکہ یہاں اس کی اجازت نہیں ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ اس کے جائز نہ ہونے کی وجہ محض یہ

ہے کہ یہاں قیام کا نعم البدل موجود ہے اور یہ نعم البدل عین قیام ہی کے حکم میں ہے، بخلاف رکوع اور سجدہ کرنے والے کی اشاروں سے نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرنے کے، اس لیے کہ، جیساکہ گزرا، اشارہ کرنا عین رکوع اور سجدہ نہیں ہے، بلکہ ان سے رکوع اور سجدے کا محض کچھ حصہ حاصل ہوتا ہے اور یہ کہ وہاں مکمل رکوع اور سجدہ موجود نہیں ہے، تو چونکہ امام کی تکبیر تحریمہ فوت شدہ ارکان یعنی مکمل رکوع و سجود کے لئے منعقد نہیں ہوتی لہٰذا مکمل رکوع اور سجدہ والی نماز کو اس پر استوار نہیں کیا جاسکتا اس تفصیل سے مخالفین نے معنوی مفہوم کے لحاظ سے اس کی جو دلیل بیان کی تھی، اس کا بھی جواب آگیا۔

رہی محولہ بالا روایت تو وہ ابتدائی دور سے تعلق رکھتی ہے، جیساکہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گھوڑے سے نیچے گر پڑے تھے جس سے آپؐ کا پہلو چھل گیا اور آپؐ کئی دن باہر تشریف نہ لائے ایک دن چند صحابہ آپؐ کے پاس گئے، تو دیکھا کہ آپؐ بیٹھے ہوئے نماز ادا کر رہے ہیں، تو انہوں نے آپؐ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز شروع کر دی، جب آپؐ نے انہیں ایسا کرتے دیکھا تو آپؐ نے ان کے اس طریقے کو رومیوں اور اہل فارس کے مشابہ قرار دیا اور انہیں بھی بیٹھنے کا حکم دیا" تو یہ روایت اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ ابتدائی زمانے کا واقعہ ہے کہ جب نماز میں بولنے کی اجازت تھی اور جو روایت ہم نے نقل کی ہے، وہ چونکہ آپؐ کی زندگی کی آخری نماز ہے لہٰذا اس سے آپؐ کا پہلا عمل منسوخ قرار پاتا ہے"

اسی بنا پر ہمارے نزدیک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے، تاہم اکثر علما کے نزدیک نفل نماز پڑھنے والا فرض نماز پڑھنے والے کی اقتدا کر سکتا ہے، مگر امام مالکؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہؓ کی وہ روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نمازِ عشاء پڑھ کر جاتے۔ پھر اپنی قوم بنو سلمہ کو جاکر وہی نماز پڑھاتے تھے۔ حالانکہ یہ نماز حضرت معاذؓ کی نفل اور ان کے مقتدیوں کی فرض ہوتی تھی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ہر ایک اپنی نماز ادا کرتا ہے، ایک دوسرے کی نہیں۔ کیونکہ نماز میں یہ بات محال ہے کہ کوئی شخص کسی اور کی جانب سے کوئی فعل کر سکے؛ لہٰذا ان میں سے ہر ایک کا عمل جائز ہوگا؛ خواہ مقتدی کا فعل امام کے موافق ہو، یا اس کے مخالف ہو، جیساکہ فرض نماز پڑھنے والے کے پیچھے نفل نماز ادا کرنا جائز ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں آپؐ کے صلوٰۃ الخوف پڑھانے کا ذکر ہے کہ "آپؐ نے صحابہ کرامؓ کی دو جماعتیں بنا دیں اور ہر ایک جماعت کو آپؐ نے نصف نماز پڑھائی، تاکہ ہر جماعت آپؐ کے پیچھے نماز ادا کرنے کا ثواب حاصل کر سکے۔ اور اگر نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنا جائز ہوتا، تو آپؐ پہلی جماعت کو بھی پوری نماز پڑھاتے اور پھر نفل کی نیت کرکے دوسری جماعت کو بھی مکمل نماز پڑھاتے، تاکہ چلنے اور بہت سے دیگر ایسے اعمال کیے بغیر، جو نماز میں شامل نہیں، ہر ایک جماعت آپ کے پیچھے مکمل نماز ادا کرنے کا ثواب حاصل کر سکتی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کی تکبیر تحریمہ فرض نماز کے لیے منعقد نہیں ہوئی، اور اگر "فرضیت فعل (نماز) کی وصفِ زائد نہ ہوتی، تو وہ نفس فعل کی طرف بھی منسوب نہ

ہوتی، بلکہ جیساکہ اپنے مقام پر اس کی تفصیل آئے گی، یہ فعل کی ایک اضافی صفت ہے، لہٰذا مقتدی امام کی نماز پر اپنی نماز بنا نہیں کر سکتا، بخلاف فرض ادا کرنے والے کے پیچھے نفل نماز ادا کرنیوالے کے، اس لیے کہ نفل ہونا "کسی شئی کی اثباتی وصف نہیں ہے، بلکہ یہ تو ایک عدمی وصف ہے، اس لیے کہ نفل اس اصل نماز کا نام ہے جس میں کوئی وصف نہ ہو، لہٰذا امام کی تکبیر تحریمہ جس نماز کے منعقد ہوئی ہے اس پر مقتدی اپنی نماز بنا کر سکتا ہے جبکہ امام کی نماز میں اس کے علاوہ بھی ایک اضافی وصف موجود ہے۔ لہٰذا اس پر نماز کو بنا کرنا درست ہوگا۔ امام شافعیؒ نے اس کے مفہوم کے متعلق جو کچھ کہا ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی نماز ادا کر رہا ہے، اس تفصیل سے اس کا بھی جواب آگیا، وہ اس طرح کہ ہم کہتے ہیں کہ آپ کی بات درست ہے، لیکن ان میں سے ایک کی نماز دوسرے کی نماز پر مبنی ہوتی ہے جب کہ یہاں مبنی ہونے کا مفہوم پایا جانا مشکل ہے۔ جس روایت کا انہوں نے حوالہ دیا ہے۔ تو اس میں یہ صراحت نہیں ہے کہ حضرت معاذؓ آں حضور کے ساتھ فرض ادا کرتے تھے۔ لہٰذا اس کے متعلق یہ احتمال موجود ہے کہ وہ حضورؐ کے ساتھ نفل اور اپنی قوم کے ساتھ فرض نماز ادا کرتے ہوں۔ اسی لیے جب آنحضورؐ کو ان کی لمبی قراءت کا حال معلوم ہوا تو آپؐ نے فرمایا "انہیں ہلکی نماز پڑھایا کرو" ورنہ پھر اس واقعے کو ابتدائی زمانہ اسلام پر محمول کیا جائے گا۔ کہ جب ایک فرض نماز کو شرعاً کئی دفعہ پڑھنے کی اجازت تھی۔ اسی طرح نابالغ امام کے پیچھے بالغ افراد کی اقتداء کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک ایسی اقتداء بھی جائز نہیں ہے، اس لیے کہ بچے کا فعل فرض نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہاں بھی نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے کی صورت پیش آئے گی، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اقتداء جائز ہے۔ ان کی دلیل ایک روایت ہے کہ "حضرت عمر بن سلمہؓ نو سال کی عمر میں اپنی قوم کو نماز پڑھاتے تھے، اور یہ نماز تراویح نہ تھی، اس لیے کہ نماز تراویح آپؐ کے زمانے میں باجماعت طریقے سے نہ پڑھی جاتی تھی۔ تو ثابت ہوا کہ یہ فرض نماز تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتدائے اسلام کا قصہ ہے۔ جب مقتدی کی نماز کا امام کی نماز سے تعلق قائم نہ کیا گیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ لہٰذا اب یہ حکم منسوخ ہو گیا ہے، رہے نوافل تو انکے بارے میں شیخ محمد بن مقاتل الرازیؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے نماز تراویح میں اس کی اجازت دی ہے۔ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نماز خواہ فرض ہو یا نفل بہر صورت اقتداء جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ بچے کی تکبیر تحریمہ ایسی نفل نماز کے لیے منعقد ہوئی ہے کہ جو اگر فاسد ہو جائے۔ تو اس پر اس کی جگہ اور نماز کرنا ضروری نہیں ہے، جب کہ بالغ شخص کے نوافل فاسد ہو جانے کی صورت میں قابل قضا ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کے لیے نابالغ کی نماز پر اپنی نماز استوار کرنا جائز نہ ہوگا۔

لوگوں کو چاہیئے کہ جب بچہ قدرے سمجھدار ہو جائے تو اسے پاکی کرنا اور نماز پڑھنا سکھائیں جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

مروا صبیانکم بالصلوٰۃ اذا بلغو سبعاً واضربوھم علیھا اذا بلغو	جب تمہارے بچوں کی عمر سات برس ہو جائے تو انہیں نماز کا حکم دو اور اس

عشراً۔ برس میں اگر وہ ایسا نہ کریں تو ان کی پٹائی کرو۔

تاہم نماز بلوغ سے پہلے فرض نہیں ہوتی۔ بلوغ کی حد کا ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر ذکر کریں گے۔

اگر کسی بچے کو احتلام ہو گیا پھر نماز فجر کا وقت ہونے سے پہلے اس کی آنکھ کھل گئی، تو وہ بالاتفاق نماز عشا قضا کرے گا۔ اس لیے کہ اس کے بلوغ کا فیصلہ احتلام کے ذریعے ہوا ہے اور وہ چونکہ اس وقت جاگ گیا ہے کہ جب ابھی نماز عشار کا وقت باقی تھا، لہٰذا اسے اس نماز کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر اس کی صبح صادق ہونے سے پہلے آنکھ نہ کھلی، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس پر نماز عشار کی قضا ضروری نہیں، اس لیے کہ اگرچہ وہ احتلام کے ذریعے ہی بالغ ہوا ہے، لیکن اس وقت وہ سو رہا تھا۔ لہٰذا وہ حکم نماز کا مخاطب نہیں ہوا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں دونوں احتمال موجود ہیں، ہو سکتا ہے اسے صبح صادق کے بعد احتلام ہوا ہو اور ہو سکتا ہے کہ اسے صبح صادق سے قبل ایسا ہوا ہو، لہٰذا محض شک کی بنا پر اس پر نماز ضروری نہ ہوگی۔ جب کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے نماز عشا کو قضا لازم کرنا ضروری ہوگا اس لیے کہ نیند نماز کے وجوب سے مانع نہیں ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب یہاں صبح صادق سے پہلے اور اس کے بعد احتلام ہونے کے دونوں احتمال موجود ہیں، تو نماز کے وجوب کا قول ہی احتیاط کے زیادہ قریب ہے۔

اس بنا پر ہمارے نزدیک ظہر کی نماز ادا کرنے والا عصر کی نماز ادا کرنے والے کی اور اسی دن کی نماز ظہر پڑھنے والا کسی اور دن کی ظہر ادا کرنے والے کی اقتدار نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ نماز کے سبب وجوب اور ان کی صفات میں فرق ہے جس کی بنا پر اقتدار درست نہ ہوگی۔ جیسا کہ افلح بن کثیر سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں،

> "میں مدینہ منورہ گیا۔ جب کہ میں نے نماز ظہر ادا نہ کی تھی، تو میں نے لوگوں کو نماز پڑھتے ہوئے پایا۔ میں نے یہ سمجھا کہ شاید لوگ نماز ظہر ہی ادا کر رہے ہیں۔ تو میں بھی ظہر کی نیت کر کے ان کے ساتھ نماز میں شامل ہو گیا۔ تو جب وہ فارغ ہو گئے، تو مجھے پتہ چلا کہ وہ تو عصر کی نماز ادا کر رہے تھے۔ اس پر میں اٹھا اور میں نے پہلے نماز ظہر اور پھر نماز عصر پڑھی، پھر میں نماز پڑھ کر باہر نکلا تو میں نے کئی صحابہؓ کو پایا۔ تو میں نے اپنے اس عمل کے متعلق انہیں بتایا۔ تو انہوں نے میری رائے کو درست قرار دیا اور اسی کا سب نے حکم دیا۔"

اس روایت کی رو سے ہمارے مذکورہ موقف پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہو چکا تھا۔ اسی طرح نذر نماز ادا کرنے والے شخص کا نذر نماز ادا کرنیوالے کی اقتدار کرنا بھی درست نہیں، جیسے مثلاً دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے یہ نذر رمانی کہ وہ دو رکعات ادا کرے گا، تو ان میں سے ایک نے

دوسرے کی اقتدا کر لی تو جائز نہ ہوگی اسی طرح اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے نفل شروع کر کے اس کو فاسد کر دیا، کہ ان پر اس کی قضا ضروری ٹھہری ہو، اور پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کی اقتدار کر لی، تو تب بھی اس کی اقتدار درست نہ ہوگی، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کی نماز کا سبب یعنی ہر ایک کی نذر اور ہر ایک کا نماز شروع کر کے اسے فاسد کرنا، ایک دوسرے سے مختلف ہے، اور چونکہ یہاں دونوں کے واجب ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور متغایر ہیں، لہٰذا ایک کی دوسرے کے پیچھے اقتدار درست نہ ہوگی، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں بخلاف نماز کی قسم کھانے والے (حالف) کے قسم کھانے والے (حالف) کے پیچھے نماز ادا کرنے کے کہ یہ صورت جائز ہے، اس لیے کہ وہاں اصلی واجب قسم کا پورا کرنا مقصود ہے نفس نماز نہیں، لہٰذا نماز دونوں کے حق میں محض نفل ہوگی۔ تو یوں یہ نفل ادا کرنے والے کے پیچھے نفل ادا کرنے والے کی اقتداء ہوگی جو جائز ہے۔ اسی طرح اگر دونوں مل کر ایک دوسرے کی اقتدار کر کے نفل نماز ادا کر رہے ہوں۔ پھر ان کی نماز فاسد ہونے کی بنا پر اس کی قضار ان پر واجب ہو جائے، تو اگر قضا میں وہ ایک دوسرے کی اقتدار کر لیں تو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ یہ نماز دونوں کے مابین مشترک تھی۔ لہٰذا معنوی طور پر دونوں کی نماز کے وجوب کا سبب بھی ایک ہی ہوا۔ لہٰذا اقتدا جائز ہوگی۔

پھر اگر فرائض میں اختلاف کے باعث اقتدا صحیح نہ ہو، تو ہر حالت میں امام کی نماز درست ہوگی، کیونکہ اس کی نماز مقتدی کی نماز سے مشروط نہیں ہوتی رہی مقتدی کی نماز تو جب اس کی فرضیت ختم ہوگئی۔ تو کیا اس کی یہ نماز نفل ہو سکتی ہے؟ (امام محمدؒ نے (کتاب الاذان میں لکھا ہے کہ اس طرح نفل نماز کو اس کا شروع کرنا درست ہوگا، مگر زیادات الزیادات اور باب الحدث میں ایسی عبارت لکھی ہے جس سے اس نماز کا نفل ہونا بھی درست معلوم نہیں ہوتا۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے "مرد کے حدث" کے ضمن میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز ظہر ادا کر رہا ہو۔ اور اس نے عورتوں کی امامت کی نیت کر رکھی ہو اور پھر کوئی عورت آ کر عصر کی اور فرض کی نیت کر کے اس کی اقتداء کرے۔ تو نہ اس کی اقتداء درست ہوگی اور نہ اس عورت کی نماز کا نفل ہونا صحیح ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر وہ امام کی محاذات میں آ کر بھی کھڑی ہو جائے، تو تب بھی اس کی نماز باطل نہ ہوگی؛ اس پر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں فی الحقیقت دو روایتیں ہیں۔ مگر بعض مشائخؒ کے ہاں "باب الاذان" والا قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اور باب الحدث والا قول امام محمدؒ کا ہے انہوں نے اسے ایک اور مسئلے سے متفرع قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص فجر کی نماز ادا کر رہا ہو، اور اس دوران میں سورج نکل آئے تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز نفل بن جائے گی، لیکن اسے کچھ دیر توقف کرنا ہوگا، تا آنکہ سورج قدرے اونچا ہو جائے۔ پھر وہ بقیہ نماز ادا کر لے، تو ان کے نزدیک اس کی یہ نماز نفل ہو جائے گی، مگر امام محمدؒ کے مطابق وہ نماز سے خارج ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ نماز ظہر ادا کر رہا ہو۔ اور اسے چھوڑی ہوئی نماز فجر یاد آ جائے۔ تو اس کی نماز مذکورہ دونوں ائمہ کے نزدیک نفل ہو جائے گی، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ نماز سے خارج ہو۔

جائے گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے چونکہ خود پر عاید فرض نماز کی نیت کی ہے۔ اور یہاں یہ ظاہر نہیں ہوا کہ اس پر وہ نماز فرض نہ تھی، لہٰذا اس کی فرض کی نیت لغو نہ ہوگی؛ تو چونکہ اس کی فرض نماز کی نیت برقرار ہے، لہٰذا اس کی یہ نماز نفل نہیں ہو سکتی اور چونکہ اس کی یہ نماز امام کی نماز سے مختلف ہے۔ لہٰذا اس کی اقتدار جائز نہ ہوگی۔ بخلاف ایک صورت کے کہ اگر اس پر کوئی فرض نماز نہ ہو، تو تب چونکہ اس کی فرض نماز کی نیت لغو ہو جائے گی، گویا کہ اس نے نیت کی ہی نہ تھی لہٰذا وہاں اقتدا جائز ہوگی۔
جبکہ مذکورہ دونوں ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے چونکہ اپنی اصل نماز کو اس کی اوصاف کے ساتھ امام کی نماز پر بنا کیا ہے لہٰذا اس کی نماز کا وصف (فرض) ہونا تو لغو ٹھہرا، مگر اس کا اصل نماز ہونا برقرار رہا، کیونکہ کسی وصف کے بطلان سے اصل شئ کا بطلان لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ "اصل شئ" اس وصف کے بغیر بھی برقرار رہ سکتی ہے لہٰذا یہ فرض نماز ادا کرنے والے کے پیچھے نفل نماز کی نیت ہوگی، جو کہ جائز ہے اور النوادر میں امام محمدؒ سے ان دو افراد کے متعلق نقل کیا گیا ہے، کہ جو دونوں ایک ہی نماز ادا کر رہے ہوں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کی امامت کی نیت رکھتا ہو۔ کہ ان کی نماز درست ہوگی، اس لیے کہ امام کی نماز دوسرے شخص کی نماز سے مشروط نہیں ہوتی تو ان میں سے ہر شخص فی نفسہٖ منفرد کے حکم میں ہوگا اور اگر ان میں سے ایک نے دوسرے کی اقتدا کی نیت کی ہو، تو دونوں کی نماز فاسد ہوگی۔ کیونکہ مقتدی کی نماز امام کی نماز سے مشروط ہوتی ہے اور یہاں کوئی امام ہی نہیں۔

② اقتدا کی ایک اور شرط یہ ہے کہ مقتدی اقتدا کے وقت امام سے مقدم (آگے) نہ ہو۔ یہ ہمارا مسلک ہے جب کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، بلکہ اگر آگے ہونے کے باوجود، مقتدی امام کی اتباع کر سکتا ہو، تو اس کی اقتداء درست ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اقتدا سے نماز میں محض امام کی اتباع ضروری ہوتی ہے۔ اور چونکہ جگہ میں آگے پیچھے ہونا نماز کا حصہ نہیں لہٰذا اس میں امام کی اتباع ضروری نہ ہوگی جیسا کہ امام کعبۃ اللہ کے قریب مقام ابراہیم میں کھڑے ہو کر امامت کراتا ہے اور مقتدی کعبہ کے چاروں طرف صف بستہ ہوتے ہیں اور بلاشبہ ان میں سے اکثر لوگ امام کے آگے ہوتے ہیں۔ ہمارا استدلال ایک حدیث مبارکہ سے ہے کہ آں حضورؐ نے فرمایا کہ:

لیس مع الامام من تقدمہ۔ جو امام سے آگے ہو گیا، وہ امام کے ساتھ نہیں۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب مقتدی امام سے آگے ہو جائے، تو چونکہ اسے امام کی حرکات کا پتہ نہیں چلے گا، یا پھر اسے ہر وقت اپنے پیچھے کی طرف دیکھنا پڑے گا، تاکہ وہ امام کی اتباع کر سکے، لہٰذا اس کے لیے اتباع کرنا ممکن نہ ہوگا، مزید براں اس لیے بھی کہ جگہ اتباع کے لوازمات میں سے ہے چنانچہ اگر امام کے اور اس کے درمیان کوئی نہر (دریا)، یا راستہ (شارع) ہو۔ تو جگہ/مکان میں عدم متابعت کی بنا پر اس کی اقتدار جائز نہ ہوگی؛ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف کعبہ میں نماز

ادا کرنے کے، اس لیے کہ وہاں جب اس کا چہرہ امام کی جانب ہوگا، تو آگے ہونے کے باوجود اتباع کرنے میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوگی پھر وہاں مقتدی کو امام سے آگے بھی نہیں کہا جائے گا، بلکہ وہ ایک دوسرے کے (متقابل) ہوں گے، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے امام کے برابر میں کوئی مقتدی کھڑا ہو جائے۔ اس کا آگے ہونا تو اسی وقت ثابت ہوگا جب مقتدی کی پشت امام کی جانب ہو جائے، جو یہاں نہیں پائی گئی۔ اسی طرح اس پر امام اور دوسرے مقتدی کا حال بھی مخفی نہ رہے گا۔

③ امام اور مقتدی کی جگہوں میں اتحاد ہونا: (اتحاد مجلس) اقتدا کے درست ہونے کی تیسری شرط امام اور مقتدی کی

جگہوں میں اتحاد کا ہونا ہے۔ کیونکہ اقتداء نماز میں امام کی متابعت کے لزوم کا تقاضا کرتی ہے۔ اور چونکہ جگہ (مکان) نماز کے لوازم میں سے ہے لہٰذا اس سے ضرورتاً دونوں کی جگہوں میں اتحاد کا لزوم بھی ثابت ہوتا ہے اور چونکہ جگہ (مکان) کے مختلف ہونے کی صورت میں جگہ کے معاملے میں امام کی اتباع معدوم ہو گی، لہٰذا اس سے دونوں میں لزوم ہونے کی بنا پر، نماز میں اتباع بھی نہ پائی جائے گی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جگہ میں اختلاف ہونے سے مقتدی پر امام کی حالت مخفی رہے گی جس کی بنا پر اس کے لیے امام کی اتباع کرنا مشکل ہوگا۔ اسلیے اگر امام اور مقتدی کے درمیان کوئی نہر ہو، یا ایسا راستہ ہو جس پر سے لوگ گذرتے ہوں، تو اقتدا درست نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس سے عرفی اور حقیقی طور پر دونوں کی جگہوں میں اختلاف ثابت ہوتا ہے جس کی وجہ سے اقتداء جائز نہ ہوگی۔ اس حکم کی بنیاد حضرت عمرؓ کی موقوف و مرفوع دونوں طرح سے روایت کردہ اس حدیث پر ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ:

من کان بینہٗ وبین الامام نہرٌ او طریق او صفٌّ من النساء فلاصلاۃ لہٗ۔ — اگر کسی کے امام اور اس کے درمیان نہر ہو، یا راستہ ہو، یا عورتوں کی صف ہو، تو اس کی نماز درست نہیں ہوتی۔

عام راستے کی مقدار کے متعلق "الفتاوی" میں مذکور ہے کہ ابو نصر محمد بن محمد بن سلام سے اس راستے کے بارے میں دریافت کیا گیا جو صحت اقتدا سے مانع ہوتا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ جس میں سے "چھکڑا" گذر سکے۔ یا جس میں سے ریوڑ گذرتے ہوں۔ ابو القاسم الصفار سے اس کے متعلق پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ اتنا بڑا راستہ کہ جس کے اندر سے اونٹ گذر سکے۔ رہی بڑی نہر (دریا) تو اس سے مراد اتنا بڑا دریا ہے۔ کہ جسے پل وغیرہ کی مدد کے بغیر عبور نہ کیا جا سکتا ہو اور امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ راستے سے مراد اتنا بڑا راستہ ہے کہ جس میں سے چھکڑا گذر سکتا ہو، اور جو اس

ﻟﻪ ابو نصر محمد بن محمد بن سلام البلخی (م ۳۰۵ھ) تیسری، چوتھی صدی ہجری کے نامور فقیہ اور مفتی تھے۔ اکثر کتب فتاویٰ میں ان کے فتاویٰ مذکور ہیں (حدائق ص ۱۷۸)

سے کم ہو، وہ چھوٹا راستہ ہے۔ اور "نہر" سے مراد وہ دریا ہے جس میں کشتیاں چلتی ہوں، اور جو اس سے کم ہو، وہ ایک چھوٹا نالہ ہے، جو صحت اقتدا سے مانع نہیں تاہم اگر راستے پر صفیں باہم متصل ہوں تو اقتداء جائز ہو گی۔ اس لیے کہ لوگوں کی متصل صفوں کے باعث وہ اب لوگوں کی گذرگاہ نہیں رہا۔ لہٰذا وہ اس نماز کے حق میں "راستے" کے بجائے "نمازگاہ" بن گیا ہے۔

اسی طرح اگر دریا پر کوئی پل ہو اور اس پل پر متصل صفیں ہوں، تو تب بھی اقتداء جائز ہو گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس کے اور امام کے درمیان کوئی دیوار ہو، تو "الاصل" کے مطابق اقتداء درست اور حسن بن زیاد کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی رو سے اقتداء جائز نہ ہو گی۔ ان دونوں روایات کا موقع و محل در حقیقت مختلف ہے، کیونکہ دیواریں دو قسم کی ہوتی ہیں: اگر تو دیوار چھوٹی اور کوتاہ ہو، کہ ہر شخص اس پر بآسانی چڑھ سکتا ہو، جیسے مقصورہ[1] کی دیوار۔ تو اس سے اقتدا کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لیے کہ ایسی دیوار جگہ (مکان) میں اتباع امام سے مانع نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کے باعث امام کا حال مقتدی پر مخفی رہتا ہے اور اگر دو صفوں کے درمیان کوئی دیوار ہو، پھر اگر وہ لمبی اور چوڑی بھی ہو اور اس میں کوئی روزن (نقب) بھی نہ ہو، تو ایسی دیوار صحت اقتدا کے لیے مانع ہو گی، لیکن اگر اس میں کوئی روزن (سوراخ) ہو جس سے امام کی حرکات کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہو، تو بالاجماع اقتدا جائز ہو گی — اور اگر وہ دیوار بڑی ہو، تو اگر اس کے درمیان کوئی دروازہ یا کوئی روشن دان (یا چھوٹا دروازہ) ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس میں ایسی کوئی شئی نہیں ہے، تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ پہلی روایت کی وجہ جس کے مطابق اقتدا جائز نہیں، یہ ہے کہ چونکہ مقتدی پر امام کا حال پوشیدہ رہے گا، لہٰذا اس کے لیے امام کی اقتدا کرنا جائز نہ ہو گا، جب کہ دوسری روایت کا استدلال "الوجود" یعنی مکہ مکرمہ میں لوگوں کے عمل سے ظاہر ہونے والی دلیل سے ہے، جو یہ ہے کہ چونکہ وہاں امام مقام ابراہیم پر کھڑا ہوتا ہے۔ اور بعض لوگ کعبہ کی دوسری جانب کھڑے ہوتے ہیں۔ تو گویا ان کے اور امام کے درمیان کعبہ کی دیوار حائل ہوتی ہے، مگر انہیں اس سے کسی امام نے منع نہیں کیا، لہٰذا یہ تعامل اس کے جواز کا ثبوت ہے۔ اور اگر اس کے اور امام کے درمیان عورتوں کی صف ہو، تو وہ بھی جواز اقتدا کے لیے مانع ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عورتوں کی صف اس بڑی دیوار کی مانند ہے، جس میں کوئی سوراخ نہ ہو، جو صحت اقتدا کے لیے مانع ہوتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی عورتوں کی صف کا یہی حکم ہو گا۔

اور اگر کسی نے امام کی اقتدا مسجد کے آخری کونے پر کھڑے ہو کر کی جب کہ امام محراب کے

---

[1] مقصورہ سے مراد وہ چھوٹا سا احاطہ ہے۔ جو حکمران کے لیے محراب کے سامنے بنایا جاتا تھا جس کی دیواریں چھوٹی ہوتی تھیں کہ اس میں کھڑا ہوا آدمی نظر آ سکے۔ عام روایت کے مطابق مقصورہ سب سے پہلے حضرت امیر معاویہؓ کے لیے بنایا گیا تھا (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ مسجد) اس کا مقصد حکمرانوں پر حملوں کا انسداد تھا۔

اندر ہو، تو اقتداء جائز ہوگی۔ اس لیے کہ مسجد اپنی داخلی وسعت کے باوجود، ایک ہی جگہ (مکان)
کے حکم میں ہے اور اگر وہ مسجد کی چھت پہ کھڑا ہو جائے اور امام کی اقتدا کر لے، تو اگر وہ امام
سے پیچھے یا اس کے برابر میں ہو۔ تو اقتداء جائز ہوگی۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ:
" وہ ایک دفعہ مسجد کی چھت پر تھے اور انہوں نے امام کی اقتدا کی، حالانکہ امام مسجد کے
اندر تھا۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مسجد کی چھت مسجد کے تابع ہے اور تابع کے لیے اصل ہی کا حکم ہوتا
ہے۔ تو گویا وہ (حکماً) مسجد کے اندر ہی ہے۔ یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب اس پہ امام کا حال پوشیدہ
نہ رہتا ہو، ورنہ اقتداء جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ امام سے آگے ہو کر کھڑا ہو تو، متابعت نہ ہونے کے
باعث اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی، جیسے اگر وہ مسجد کے اندر ہوتا، تو تب بھی اس صورت میں اس کا
یہی حکم ہوتا۔ اسی طرح اگر وہ مسجد کے پہلو میں کسی ایسے مکان کی چھت پہ ہو۔ کہ جس کے اور مسجد کے مابین کوئی
راستہ نہ ہو اور دونوں چھتیں باہم متصل ہوں۔ تو ہمارے نزدیک اقتداء جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک
جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے نماز کی جگہ (مکان) کو بلا ضرورت چھوڑ دیا ہے۔ ہمارا استدلال
یہ ہے کہ جو چھت مسجد سے متصل ہو وہ مسجد ہی کے حکم میں ہے۔ تو اس پر کھڑے ہو کر
امام کی اقتداء کرنا ایسا ہی ہے جیسے مسجد کے اندر کھڑے ہو کر امام کی اقتدا کرنا
— بشرطیکہ وہاں کھڑے ہو کر اس پہ امام کا حال مخفی نہ رہتا ہو؛ اور اگر کوئی شخص مسجد کے باہر
کھڑا ہو کر مسجد میں موجود امام کی اقتداء کرے۔ تو اگر اس تک صفیں متصل ہوں۔ تو اقتدا جائز ہوگی،
ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ صفیں متصل ہونے کی صورت میں یہ جگہ مسجد ہی کے حکم میں ہو جاتی ہے۔ اور
اگر اس کے اور امام کے درمیان دو صفوں کے مساوی، یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو، تو امام کی
اقتدا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ عام راستے یا بڑے دریا کے مشابہ ہونے کی بنا پر "اختلاف
مکان" کا موجب ہوگا۔ اور الفتاوی میں مذکور ہے کہ ابو نصر (محمد بن محمد بن سلام) سے اس امام کے
متعلق پوچھا گیا کہ جو جنگل میں نماز پڑھا رہا ہو۔ کہ اس کے اور امام کے مابین کتنا فاصلہ صحت اقتدا
کے لیے مانع ہوگا تو انہوں نے فرمایا کہ اگر درمیان میں اتنی جگہ ہو کہ وہاں پہ صف نہ بن سکتی ہو۔ تو اقتدا جائز ہوگی،
ان سے پوچھا گیا کہ اگر عید گاہ میں نماز پڑھی جائے؟ تو فرمایا کہ اس کا حکم مسجد کا ہی ہے۔ اور اگر امام
چبوترے پر ہو اور مقتدی اس سے نیچے یا اس سے اوپر ہوں۔ تو اقتدا جائز، مگر مکروہ ہوگی۔ جائز اس
لیے کہ اس سے مقتدیوں کے لیے امام کی اتباع میں انقطاع پیدا نہیں ہوتا۔ اور اس سے امام کا حال
بھی پوشیدہ نہیں رہتا اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے "اختلاف مکان" کا شبہ ہوتا ہے۔ اس
کی تفصیل نماز کے مکروہ افعال کی فہرست میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔ اور اگر کوئی اکیلا آدمی پچھلی
صف میں تنہا کھڑا ہو جائے۔ تو اکثر ائمہ کے نزدیک اقتداء درست ہوگی، مگر محدثین کے مطابق جن میں
(امام) احمد بن حنبلؒ بھی شامل ہیں، اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے کہ:

لاصلوٰۃ لمنفرد خلف الصف۔ صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہوئے شخص
کی نماز درست نہیں ہوتی۔

اور حضرت وابصہؓ نقل فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ ایک شخص کو دیکھا جو ایک علیحدہ گوشے میں کھڑا ہوا تھا، تو آپؐ نے اس سے فرمایا کہ تو اپنی نماز لوٹا لے، اس لیے کہ صف کے پیچھے کھڑے ہوئے اکیلے آدمی کی نماز درست نہیں ہوتی۔"

ہمارا استدلال حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اور یتیم کو اپنے پیچھے کھڑا کیا اور ام سلیمؓ کو ہمارے پیچھے کھڑے ہونے کا حکم فرمایا"

کہ ام سلیمؓ کی اقتدا صفوں کے پیچھے اکیلے کھڑے ہونے کے باوجود درست قرار دی گئی۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نماز کے دوران میں عورت کا مرد کے برابر میں آجانا مرد کی نماز کے منافی ہے، اس لیے کہ صف میں اکیلے کھڑے ہونے کی ممانعت کے باوجود آنحضورؐ نے انہیں اکیلے صف میں کھڑے کیا تو معلوم ہوا کہ ایسا آپؐ نے ان دونوں کی نماز کو بچانے کے لیے کیا تھا۔ نیز مروی ہے کہ:

ایک بار حضرت ابو بکرہؓ مسجد میں اس وقت داخل ہوئے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں تھے۔ تو وہ وہیں سے تکبیر کہہ کر رکوع میں چلے گئے، اور اسی حالت میں آہستہ آہستہ چلتے ہوئے صفوں سے آملے۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے۔ تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ تمہاری نماز میں شامل ہونے کی حرص اور بڑھائے۔ آئندہ ایسا نہ کرنا۔ (یا نماز نہ لوٹا)"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپؐ نے اس کے صف کے پیچھے اکیلے اقتدا کرنے کے عمل کو جائز قرار دیا ہے۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اسکے پاس جو شخص کھڑا تھا وہ بے وضو تھا۔ اسکے باوجود اسکی نماز بالاجماع جائز ہوتی ہے۔ حالانکہ "حقیقتاً" وہ صف کے پیچھے اکیلا ہی تھا جب کہ مذکورہ حدیث "لفی کمال" پر محمول ہے۔ اور لوٹانے کا حکم شاذ ہے، اور اگر یہ حکم ثابت بھی ہو جائے۔ تو یہ احتمال موجود رہے کہ شاید اس کے اور امام کے درمیان کوئی اور مانع اقتدا شی موجود ہوگی اور خود حدیث میں اس کا اشارہ موجود ہے، اس لیے کہ اس میں "حجرۃ من الارض" کے الفاظ آتے ہیں جس سے مراد زمین کا کوئی گوشہ ہے۔ تاہم ہمارے نزدیک بھی افضل یہی ہے کہ وہ پہلے صف میں مل جائے اور پھر تکبیر کہے۔ اور بلا ضرورت صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہونا مکروہ ہے اس کے مکروہ ہونے کی وجہ ہم نماز کے مکروہات کے ضمن میں بیان کریں گے۔ اور اگر وہ اکیلا کھڑا ہوگیا۔ پھر وہ چل کر صف میں جا ملا، تو اس کے متعلق الفتادی میں ہے کہ محمد بن سلمہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ نیت باندھ کر ایک ہی صف کی مقدار میں چلا ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر وہ اس سے زیادہ چلا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح مسبوق

بھی اگر ایسی جگہ کھڑا ہو جائے، جہاں سے لوگ سامنے سے گذرتے ہوں پھر وہ اتنا آگے آجائے کہ لوگ اسکے سامنے سے نہ گذر سکیں، تو اگر وہ ایک ہی صف کی مقدار میں چلا ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر وہ اس سے زیادہ چلا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اسی رائے کو فقیہ ابو اللیث ؒ نے بھی پسند کیا ہے، خواہ وہ مسجد کے اندر ہو، یا صحراء میں اور اگر وہ ایک ہی صف کی مقدار میں چلا۔ اور پھر رک گیا، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ بعض لوگوں نے چلنے کی مقدار کا اندازہ "سجدے کی جگہ" کا اور بعض نے دو صفوں کا مقرر کیا ہے کہ اگر وہ اس سے زیادہ چلا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

(باب ششم)

فی واجبات الصلوٰۃ

نماز کے واجبات کا بیان

نماز کے واجبات کی کئی انواع ہیں۔ ان میں بعض کا تعلق نماز سے قبل سے ہے، بعض کا خود نماز سے بعض کا نماز سے خارج ہونے کے وقت سے اور بعض کا نماز سے خارج ہونے کے بعد نماز کی حرمت سے ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ نماز سے قبل کے واجبات:

نماز سے قبل دو واجبات ہیں:

① اذان و اقامت:

اذان و اقامت پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ اذان و اقامت کا وجوب۔
ب۔ اذان و اقامت کا طریقہ۔
ج۔ تثویب کی حقیقت
د۔ اذان کے امور مسنونہ۔
ھ۔ اذان دینا کہاں کہاں ضروری ہے۔
و۔ اذان و اقامت کا وقت
ز۔ سامعین پر اس کے سننے کا وجوب۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ اذان و اقامت کا وجوب: امام محمدؒ اذان کا ذکر ایسے الفاظ میں کرتے ہیں جس سے اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ انہوں نے لکھا ہے کہ اگر کسی بستی والے لوگ اذان چھوڑنے پر اتفاق کرلیں، تو میں ان سے جہاد کروں گا۔ اور اگر کوئی اکیلا شخص اذان چھوڑ دے گا۔ تو میں اسے کوڑے ماروں اور قید کروں گا۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں۔ کہ کسی کے ساتھ قتال کرنے یا اسے (کوڑے) مارنے یا قید کی سزا دینے کا حکم واجب چھوڑنے پر ہی دیا جا سکتا ہے لیکن ہمارے اکثر مشائخ اسے سنت مؤکدہ قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ "اگر لوگوں کی کسی جماعت نے شہر میں اذان اور اقامت کے بغیر نماز ادا کی، تو انہوں نے سنت کی

خلاف ورزی کی، اور اس نے اسے چھوڑ کر گناہ کمایا" بہر حال یہ دونوں اقوال باہم مخالف نہیں ہے۔ اسلئے کہ سنت مؤکدہ اور واجب حکم میں یکساں ہوتے ہیں، خصوصاً وہ سنت جو شعائر اسلام میں سے ہو، لہٰذا اس کے چھوڑنے کی گنجائش نہیں، اور جس کسی نے اسے چھوڑا، تو اس نے بہت برا کیا۔ اس لیے کہ سنت مؤکدہ وہ خواہ شعائر اسلام میں سے نہ بھی ہو، چھوڑنے سے گناہ لازم آتا ہے لہٰذا یہاں تو بدرجۂ اولیٰ اس کا چھوڑنا باعث گناہ ہوگا، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ نے اسے کہا تو سنت ہے، مگر اس کی تشریح یہ کہتے ہوئے واجب سے کی ہے۔ کہ" انہوں نے سنت کی خلاف ورزی کر کے غلطی کی اور گناہ کمایا" اور گناہ محض واجب چھوڑنے پر ہی لازم آتا ہے۔ اس کے وجوب کی دلیل حضرت عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ الانصاری کی روایت ہے۔ جو اذان کی اساس کی حیثیت رکھتی ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"ابتداءً اشتباہ کے باعث صحابہؓ کرام کی" باجماعت نماز" نکل جاتی تھی، تو انہوں نے ارادہ کیا، کہ وہ اس کے لیے کوئی نشان مقرر کر لیں۔ چنانچہ بعض صحابہؓ نے کہا کہ ہم اس کے لیے ناقوس بجایا کریں گے، مگر چونکہ ناقوس بجانا عیسائیوں کا طریقہ ہے، لہٰذا اس رائے کو ناپسند کیا گیا، پھر بعض نے کہا کہ ہم بگل بجایا کریں گے مگر چونکہ بگل بجانا یہودیوں کے ہاں رائج ہے اس لیے اس رائے کو بھی پسند نہ کیا گیا، پھر بعض نے کہا کہ ہم اس کے لیے آگ جلا دیا کریں گے، تو چونکہ آگ جلانا مجوسیوں کا طریقہ ہے لہٰذا اس رائے کو بھی رد کر دیا گیا۔ اس پر صحابہ کرامؓ کسی فیصلے تک پہنچے بغیر ہی متفرق ہو گئے۔ حضرت عبد اللہؓ بن زید اپنے گھر گئے۔ تو ان کی بیوی نے انہیں رات کا کھانا پیش کیا تو انہوں نے فرمایا کہ جب صحابہ کرامؓ نماز کے معاملے میں غور و فکر کر رہے ہوں، تو میں بھلا کھانا کیسے کھا سکتا ہوں، تاآنکہ وہ فرماتے ہیں کہ میں ابھی نیم بیداری کے عالم میں تھا کہ میں نے دیکھا کہ آسمان سے ایک اترنے والا اترا، جس نے دو سبز چادریں اوڑھ رکھی تھیں اور اس کے ہاتھ میں ناقوس تھا۔ میں نے اس سے کہا کیا آپ یہ ناقوس مجھے بیچیں گے، تو اس نے پوچھا کہ تو اس کا کیا کرے گا، میں نے کہا میں اسے حضورؐ کی خدمت میں لے جاؤں گا۔ تاکہ نماز کے وقت اسے بجایا جا سکے اس پر اس فرشتے نے کہا کہ کیا میں تمہیں اس سے بہتر طریقہ نہ بتاؤں میں نے کہا ضرور بتائیے۔ تو وہ ایک دیوار پر قبلہ رو ہو کر کھڑا ہو گیا اور کہا اللہ اکبر الی آخرہ جو اذان کہ معروف ہے، آخر تک صحابی فرماتے ہیں کہ وہ فرشتہ قدرے رکا۔ پھر اس نے وہی کلمات دہرائے البتہ دو مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ کیا۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب صبح ہوئی تو میں نے اس خواب کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ یہ سچا خواب ہے، لہٰذا یہ اذان بلالؓ کو سکھا دو، اسلئے کہ وہ تمہاری نسبت اونچی اور لمبی آواز رکھتا ہے، اور اسے حکم دو کہ بآواز بلند یہ اذان کہے۔ جب حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت بلالؓ کی اذان سنی، تو اپنے گھر سے چادر گھسیٹتے ہوئے باہر نکلے۔ اور کہا کہ اس ذات کی قسم جس نے آپؐ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے، میرے ساتھ بھی وہی ماجرا گذرا ہے، جو عبد اللہؓ کے

ساتھ گذرا ہے۔ الا یہ کہ وہ مجھ سے سبقت لے گئے۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ الحمد للہ کہ اذان مزید ثابت ہو گئی"
کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ سے فرمایا کہ وہ یہ اذان بلالؓ کو سکھا دیں اور
ان کو کہیں کہ وہ بآواز بلند یہ اذان کہیں، اور چونکہ مطلق امر" وجوب کے لیے ہوتا ہے لہٰذا یہ واجب ہو گی۔
محمد بن حنفیہؒ سے منقول ہے کہ وہ اس کے وجوب کے مخالف تھے، حالانکہ یہاں مخالفت کی کوئی گنجائش
نہیں، اس لیے کہ حضرت معاذؓ، عبداللہ بن عباسؓ، اور عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ان حضرات نے
فرمایا "اذان کی اساس حضرت عبداللہ بن زید الانصاریؓ کے خواب پر ہے"، تو اگرچہ اذان کی بنیاد حضرت عبداللہ
بن زیدؓ کے خواب پر ہے، لیکن چونکہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے خواب کے برحق ہونے کی گواہی
دی اور پھر حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم دیا لہٰذا اس سے اس کا وجوب ثابت ہوا، جیسا کہ ہم نے
بیان کیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرمؐ نے ہمیشہ فرض نمازوں کے لیے اذان و اقامت پر مداومت
فرمائی ہے۔ اور آپ کی یہ مداومت (ہمیشگی) وجوب کی دلیل ہے۔ تاوقتیکہ اس کے عدم وجوب پر کوئی دلیل
نہ مل جائے، جو یہاں نہیں ہے۔

ب۔ اذان و اقامت کا طریقہ

اذان اسی معروف و متواتر طریقے کے مطابق دی جاتی ہے کہ جو مسلمانوں میں ہمیشہ سے رائج و متداول ہے۔ اور اکثر علماء
کے نزدیک اس میں نہ کوئی اضافہ ہے اور نہ کوئی کمی، البتہ بعض فقہا نے اس پر کچھ اضافہ کیا ہے اور بعض نے اس
میں کچھ کمی کی ہے۔ امام مالکؒ اذان کی ابتدا پر قیاس کرتے ہوئے اذان کا اختتام "اللہ اکبر" پر کرنے کے
قائل ہیں۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ روایت سے ہے کہ اس میں اختتام "لا الہ الا
اللہ" پر ہوتا ہے۔ اور حکم اذان کی بنیاد چونکہ انہیں کی روایت پر ہے، لہٰذا ان کی بیان کردہ مقدار ہی معتبر
ہو گی۔ اور امام مالکؒ یہاں جس روایت کا حوالہ دیتے ہیں۔ وہ "غریب" ہے، لہٰذا اسے خاص طور پر کسی
ایسے واقعے کے متعلق جس میں ابتلائے عام ہو، قبول نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ایسے موقعوں پر تو مشہور روایت
پر ہی مدار رکھا جاتا ہے جبکہ ہماری اوپر بیان کردہ روایت مشہور ہے، لہٰذا اس پر عمل ہونا چاہیئے۔
اسی طرح بعض کے ہاں اذان و اقامت کی ابتداء میں فقط دو بار اللہ اکبر کہا جائے۔ یہی امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت
ہے۔ انہوں نے اسے "شہادتین" پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح شہادتین کو دو، دو مرتبہ دہرایا جاتا ہے۔ تو
اسی طرح "اللہ اکبر" کو بھی دو ہی بار دہرانا چاہیئے ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن زید کی مذکورہ روایت
سے ہے، جس میں تکبیر کو دو سانسوں میں چار بار دہرایا گیا ہے۔ نیز جیسا کہ حضرت ابو محذورہؓ جو آنحضور کے
مکہ مکرمہ میں مقرر کردہ مؤذن تھے، فرماتے ہیں کہ:

"مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کے انیس کلمات تعلیم دیئے۔ اور اقامت کے سترہ"
ایسا اسی وقت ممکن ہے کہ جب تکبیر کو دو مرتبہ دہرایا جائے۔ اور جہاں تک شہادتین پر قیاس کرنے

کا تعلق ہے۔ تو ہم اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ ہمارے مسلک کے مطابق ہر دو تکبیروں کو دو سانسوں میں ادا کرنا ایسا ہی ہے، جیسے وہ ایک ہی کلمہ ہو لہٰذا تکبیرات کو شہادتین کی طرح دو سانسوں میں چار مرتبہ دہرایا جانا چاہیئے۔

اسی طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اذان میں ترجیع ہے یعنی موذن اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ اور اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ" کو پہلے دو دو بار آہستہ کہے، اور پھر دو بارا انہیں بآواز بلند کہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو محذورہؓ کی روایت ہے کہ ان سے حضورؐ نے فرمایا تھا کہ "ان دونوں کو لوٹ کر دوبارہ بآواز بلند کہو"۔ جب کہ ہمارا استدلال حضرت عبد اللہ بن زید کی مذکورہ حدیث سے ہے کہ جس میں ترجیع نہیں تھی رہی حضرت ابو محذورہؓ کی روایت تو وہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہے، اس لیے کہ جب حضرت ابو محذورہؓ نے حضورؐ کے سامنے اذان دی تو چونکہ وہ ابھی ابھی مسلمان ہوئے تھے، لہٰذا انہوں نے تکبیر کو تو چار مرتبہ دو سانسوں میں اونچی آواز سے ہی کہا۔ لیکن جب وہ شہادتین پر پہنچے۔ تو ان کی آواز پست ہو گئی۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ ایسا انہوں نے کافروں کے ڈر سے کیا تھا۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ وہ جہیر الصوت (بلند آواز والے) شخص تھے اور زمانہ جاہلیت میں وہ اونچی آواز سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالیاں دیا کرتے تھے، اس لیے جب وہ شہادتین پر پہنچے تو ان کو شرم آئی، اس لیے ان کی آواز پست ہو گئی، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اپنے قریب بلایا، ان کے کان مروڑے۔ اور پھر فرمایا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ اور اشہد ان محمد رسول اللہ کو دوبارہ کہو اور اونچی آواز سے کہو تاکہ اس پر کفار کو غصہ آئے (یعنی اگر اس پر کفار کو غصہ آتا ہے تو آتا رہے)"

اور اقامت میں اکثر علماء کے نزدیک اذان کی طرح دو دو بار ہی کلمات کا اعادہ ہے مگر امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک "قد قامت الصلوٰۃ کو دو مرتبہ اور اس کے سوا ہر کلمے کو ایک ایک بار کہنے کا حکم ہے۔ ان کی دلیل حضرت انس بن مالکؓ کی ایک روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:

حضرت بلالؓ کو حکم دیا گیا کہ وہ اذان کو دو دو مرتبہ اور اقامت کو ایک ایک بار کہیں"۔ بظاہر حکم دینے والے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے۔ جب کہ ہمارا استدلال حضرت عبد اللہؓ بن زید کی مذکور روایت سے ہے کہ اس میں مذکور ہے کہ آسمان سے اترنے والے (فرشتے) نے پہلے اذان دی پھر وہ تھوڑی سی دیر ٹھہرا، اور پھر اس نے قد قامت الصلوٰۃ کے دوبارہ اضافہ کے ساتھ" وہی کلمات دو دو مرتبہ اعادہ کیے، اسی طرح ہم نے اوپر جو "حدیث ابی محذورہ" نقل کی ہے، اس میں بھی اقامت کے سترہ کلمات کا ذکر ہے اور ایسا اسی وقت ممکن ہے کہ جب اقامت کے کلمات کو دو دو بارہ دہرایا جائے، چنانچہ حضرت ابراہیم النخعی فرماتے ہیں۔ کہ شروع زمانہ اسلام میں اقامت کو دو دو مرتبہ ہی پڑھا جاتا تھا، تاآنکہ یہ لوگ (بنو

امیہ) آگئے، تو انہوں نے آکر اقامت کو ایک ایک مرتبہ کہنا شروع کر دیا۔ مگر اس قسم کا جھوٹ کامیاب نہیں ہو سکتا" اس روایت میں حضرت ابراہیم النخعیؒ نے اشارۃً ایک ایک بار اقامت کہنے کو بدعت قرار دیا ہے۔ جب کہ محولا بالا احادیث میں اقامت کے کلمات کو جو شفع (دو دو مرتبہ) اور ایتار (ایک ایک مرتبہ سے) کہنے کا ذکر ملتا ہے۔ تو اس سے مراد درحقیقت آواز اور سانس ہیں یعنی اذان کے ہر کلمے کو دو دو سانسوں میں اور اقامت کے ہر کلمے کو ایک ایک سانس میں ادا کیا جائے، اس سے حقیقی" شفع اور وتر امراد نہیں ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

ج۔ تثویب کی حقیقت:

جہاں تک تثویب کا تعلق ہے۔ تو اس پر یہاں تین عنوانات کے تحت بحث ہوگی:

۱۔ شریعت میں تثویب کی حقیقت
۲۔ اس کا مشروع مقام۔
۳۔ اور اس کا وقت۔

۱۔ شریعت میں تثویب کی حقیقت:

امام محمدؒ کتاب الصلوٰۃ میں تحریر فرماتے ہیں کہ "میں نے (امام ابو حنیفہؒ سے) پوچھا کہ فجر کی نماز میں تثویب کا کیا حکم ہے۔ تو فرمایا کہ پہلے تثویب اذان کے بعد فقط "الصلوٰۃ خیر من النوم" پر مشتمل ہوتی تھی۔ مگر پھر لوگوں نے یہ تثویب پیدا کر لی، حالانکہ وہی بہتر (حسن) ہے" تو انہوں نے یہاں تثویب کی تشریح اور اس کا وقت تو بیان کر دیا لیکن موجودہ تثویب کی نہ تو تشریح کی اور نہ اس کے وقت کا ذکر کیا ہے (امام محمدؒ نے) اس کی تشریح الجامع الصغیر میں بیان کی ہے اور اس کے وقت کا بھی ذکر کیا ہے۔ فرمایا کہ "وہ تثویب جو لوگ اذان اور اقامت کے درمیان نماز فجر میں کرتے ہیں۔ یعنی حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کو دو مرتبہ کہتے ہیں، تو یہ ایک اچھی بات ہے" اسے امام ابو حنیفہؒ نے جو نے "محدث" (وضع کردہ یا بدعت) ہے، وہ اس لئے کہ قرار دیا اسے تابعین کے زمانے میں وضع کیا گیا تھا اور اسے انہوں نے "حسن" (عمدہ) کہا وہ اس لیے کہ اسے مسلمانوں نے اچھا سمجھا کہ جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

ماراٰہ المومنون حسن فھو عند اللہ حسن وماراٰہ المومنون قبیحاً فھو عند اللہ قبیح۔

جس بات کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی اور جس کو مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے ہاں بھی بری ہوگی۔

۲۔ تثویب کا موقع و محل

تثویب کا پہلا موقع تو اکثر علماء کے نزدیک نماز فجر ہے گو بعض علماء نماز عشاء میں بھی تثویب کے قائل ہیں۔ اور یہی امام شافعی کے دو اقوال میں سے ایک قدیم قول ہے البتہ انہوں نے اپنے قول جدید میں تثویب کا مکمل طور پر انکار کیا ہے ان کے قول اول کی دلیل یہ ہے کہ فجر کی نماز کی طرح نماز عشاء کا وقت بھی نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے۔ لہٰذا نماز فجر کی طرح اس وقت بھی اضافی اعلان کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب کہ ان کے قول جدید

کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان سکھائی۔ تو کل انیس کلمات تھے ان میں تثویب شامل نہ تھی۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت میں بھی تثویب کا ذکر نہیں ملتا جب کہ ہماری دلیل حضرت بلالؓ کے واسطے سے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؓ کی روایت کردہ حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

یا بلال ثوب فی الفجر ولا تثوب فی غیرھا — اے بلال فجر میں تثویب کیا کر، اس کے علاوہ کسی اور نماز میں تثویب نہ کر۔

لہٰذا امام شافعیؒ کے دونوں اقوال ہی باطل ہیں؛ نیز حضرت عبدالرحمٰن بن زیدؓ بن اسلم اپنے والد سے نقل فرماتے ہیں کہ

"ایک دفعہ حضرت بلالؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی اطلاع دینے تشریف لائے تو آپؐ کو سوتے پایا، تو انہوں نے فرمایا "الصلوٰۃ خیرٌ من النوم (نماز نیند سے بہتر ہے) تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سنا تو فرمایا۔ کہ کتنا اچھا جملہ ہے، اسے تو اپنی اذان میں شامل کر لے۔"

اسی طرح حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تثویب فقط "الصلوٰۃ خیرٌ من النوم" پر مشتمل تھی۔"

اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو محذورہؓ کو جو اذان سکھائی تھی، یا فرشتے نے خواب میں جو تعلیم دی، وہ اصل اذان تھی جس میں یہ اضافی اعلان موجود نہ تھا، اور امام شافعیؒ نے نماز عشاء کو نماز فجر پر قیاس کرنے کا جو ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں۔ اس لیے کہ صرف نماز فجر کا وقت ہی نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے۔ بخلاف دوسرے اوقات کے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء سے قبل سونے کی اور عشاء کے بعد قصے کہانیاں بیان کرنے کی ممانعت فرمائی ہے جبکہ مذکورہ تثویب سے بظاہر جگانا مقصود ہوتا ہے۔

اور جہاں تک جدید "تثویب" کا تعلق ہے تو اس کا موقع محل بھی نماز فجر ہی ہے اور اس کا وقت اذان اور اقامت کے مابین ہے جس کا طریقہ یہ ہے کہ مؤذن اذان کے بعد حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح" کہے۔ جیسا کہ الجامع الصغیر میں بیان کیا گیا ہے۔ الا یہ کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں۔ کہ یہ تثویب تمام نمازوں میں کہی جا سکتی ہے۔ اس لیے کہ ہمارے زمانے میں لوگوں پر غفلت کا غلبہ ہے دنیا میں انہماک اور دینی کاموں میں سستی پہلے سے زیادہ بڑھ گئی ہے لہٰذا ہمارے زمانے کی تمام نمازیں صحابہ کرامؓ کے دور کی نماز فجر کی مانند ہیں۔ لہٰذا اعلان میں یہ اضافہ نیکی اور تقویٰ پر تعاون پر مبنی ہونے کی بناء پر مستحسن سمجھا جائے گا۔ اسی لیے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں۔ کہ میرے خیال اگر مؤذن اذان کے بعد یہ الفاظ کہے تو کوئی مضائقہ نہیں۔

السلام علیک ایھا الامیر ورحمۃ — اے امیر آپ پر اللہ تعالیٰ کی رحمت

اللہ و برکاتہ حی علی الصلوۃ	اور برکت نازل ہو، آؤ نماز کی طرف آؤ
حی علی الفلاح الصلوۃ یرحمک	فلاح کی طرف نمازنماز! کا وقت ہو گیا ہے
اللہ۔	اللہ آپ پر رحم فرمائے۔

کیونکہ رعایا کے فلاحی کاموں میں مشغولیت کے باعث ان کے لیے خصوصی اعلان کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر تثویب ہر شہر میں وہاں کے معروف و متداول طریقے کے مطابق ہونی چاہیئے۔ مثلاً یا تو حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح (تنحنح) کے ساتھ اور یا پھر الصلوۃ الصلوۃ (نماز نماز) یا قامت قامت (نماز کھڑی ہو گئی)، کے الفاظ کے ساتھ یا "بایلٹ نماز بایک نماز" جیسا کہ اہل بخارا کرتے ہیں، اس لیے کہ تثویب ایک اطلاع ہے اور اطلاع متعارف طریقے کے مطابق ہی دی جاسکتی ہے۔

رہا اس کا وقت، تو ہم نے قدیم اور جدید دونوں تثویبات کے اوقات بیان کر دیے ہیں۔ واللہ الموفق۔

فصل (دوم)

اذان کے امور مسنونہ

اذان کی سنتوں کی درحقیقت دو اقسام ہیں:

۱۔ نفس اذان کی سنتیں۔

۲۔ موذن کے لیے امور مسنونہ۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ اذان کی سنتیں: اذان کی کئی سنتیں ہیں:

۱۔ اذان کو جہراً اونچی آواز کے ساتھ کہا جائے؛ اس لیے کہ اس سے اصل مقصد لوگوں کو اطلاع دینا ہے، چنانچہ اسی بنا پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد اللہ بن زیدؓ سے فرمایا تھا کہ یہ اذان بلالؓ کو سکھا دو۔ کیونکہ تمہاری نسبت ان کی آواز زیادہ اونچی اور لمبی ہے۔ اسی لیے افضل یہ ہے کہ موذن ایسی جگہ کھڑے ہو کر اذان کہے، جہاں سے مسجد کے ہمسایوں کو اذان کی آواز زیادہ دور تک سنائی دیتی ہو جیسے مثلاً مینارہ وغیرہ میں۔ تاہم خواہ مخواہ تکلف اور مشقت کیساتھ آواز نکالنا مناسب نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں بعض عوارض، مثلاً آواز کے پھٹنے وغیرہ کا احتمال ہو سکتا ہے، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ایک روایت سے اس مضمون پر روشنی پڑتی ہے۔ کہ انہوں نے حضرت ابو محذورہؓ سے یا بیت المقدس کے موذن سے جو بڑے تکلف سے اذان کی آواز نکال رہے تھے۔ فرمایا تھا کہ:

"کیا تجھے یہ ڈر نہیں کہ تیرا مربیطا (ناف سے لے کر بغل تک کا حصہ) ٹوٹ (متاثر ہو) جائے گا۔

اسی طرح اقامت کو اذان کی نسبت پست آواز کے ساتھ کہا جائے، کیونکہ اس کا مقصد محض اطلاع دینا ہے۔ اذان دینا نہیں۔

۲۔ اذان کی دوسری سنت یہ ہے کہ اذان کے ہر کلمے میں سکتہ (آواز کا انقطاع) کیا جائے لیکن اقامت کے ہر دو کلمات میں وقفہ کرنے کے بجائے، انہیں ملا کر ایک ہی کلمہ بنا دیا جائے کیونکہ اذان کا جو مقصد ہے یعنی اطلاع دینا۔ وہ وقفہ کیے بغیر پورا نہیں ہو سکتا، مگر اقامت کا مقصد اس کے بغیر ہی پورا ہو جاتا ہے۔

۳۔ اذان کو ترسل کے ساتھ (ٹھہر ٹھہر کے) اور اقامت کو حدر (تیزی سے) کہا جائے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا:

اذا اذّنت فترسل واذا اقمت فاحدر	جب تو اذان پڑھے۔ تو ترسل کر اور جب
وفی روایۃ فاحذم وفی روایۃ	اقامت کہے، تو حدر کیا کر، دوسری روایت
فاحذف۔	میں ہے کہ حذم یا حذف اختیار کیا کر (مراد تیزی سے پڑھنا ہے)۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذان شور شرابے کے وقت میں، دور والے لوگوں کے لیے اطلاع دینے پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ بات ترسّل (ٹھہر ٹھہر کر ادائیگی) میں ہی زیادہ مؤثر طریقے سے حاصل ہوتی ہے، جب کہ اقامت وہاں پر موجود لوگوں کے لیے نماز کھڑی ہونے کی اطلاع ہوتی ہے۔ جو حدر (تیزی سے ادائیگی) سے، حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا ایسے ہی کرنا چاہیئے تاہم اگر وہ دونوں میں حدر کرے، تو مقصد حاصل ہو جانے کے باعث ایسا کرنا بھی جائز ہو گا۔

۴۔ اذان اور اقامت کے الفاظ کو ترتیب سے ادا کرنا بھی سنت ہے، حتی کہ اگر وہ کسی کو پہلے اور کسی کو بعد میں ادا کر دے، تو اسے پہلے کہے ہوئے بولے کلمے کو چھوڑ دینا، اور ترتیب کے مطابق پہلے آنے والے کلمے کو پہلے اور بعد میں آنے والے کو بعد میں ادا کرنا چاہیئے، کیونکہ وہ کلمہ اپنے موقع محل پر نہیں کہا گیا، لہٰذا وہ لغو ہو گا، اسی طرح اگر اس نے نماز فجر کی اذان اور اقامت کے درمیان تثویب شروع کر دی۔ اور پھر اس نے گمان کیا کہ وہ تو اقامت کہہ رہا ہے، پھر اسے نماز شروع کرنے سے پہلے یاد آ جائے۔ تو افضل یہ ہے کہ ترتیب کی رعایت رکھتے ہوئے وہ اقامت کو از سر نو دوبارہ کہے اور اس بات کی دلیل کہ ترتیب کی رعایت رکھنا سنت ہے، یہ ہے کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے ہی اسے مرتب شکل میں پیش کیا تھا۔ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذنین سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی ہمیشہ اسے ترتیب کے مطابق پڑھا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز میں ترتیب فرض ہے، تو چونکہ اذان بھی نماز کے مشابہ ہے، لہٰذا اس میں بھی ترتیب سنت ہو گی؛ (۵) ایک اور سنت یہ ہے کہ اذان اور اقامت کے کلمات کو یکے بعد دیگرے موالات (تسلسل) کے ساتھ کہا جائے۔ اس لیے کہ آسمان سے نازل

ہونے والے فرشتے نے بھی ایسے ہی کیا تھا۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن کا عمل بھی یہی رہا ہے چنانچہ اگر وہ اذان دے رہا ہو۔ اور اسے یہ گمان ہوجائے کہ وہ اقامت کہہ رہا ہے، پھر فراغت کے بعد سے اصل حقیقت معلوم ہو۔ تو اسے چاہیئے کہ وہ اذان کا اعادہ کرے اور اقامت نئے سرے سے کہے۔ تاکہ دونوں کے مابین موالات قائم رہے؛ اسی طرح اگر وہ اقامت کہہ رہا ہو اور اسے یہ گمان ہوجائے کہ وہ اذان کہہ رہا ہے۔ تو افضل یہ ہے کہ وہ اذان کا اعادہ کرے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ اسی طرح اگر اذان اور اقامت کے دوران میں اس پر ایک گھڑی کے لیے بیہوشی طاری ہوجائے، یا وہ مرجائے، یا اسلام سے مرتد ہوجائے العیاذ باللہ اور پھر مسلمان ہوجائے۔ یا اس کا وضو جاتا رہے، تو وہ وضو کے لیے چلا جائے۔ تو افضل یہ ہے کہ اذان کو از سرِ نو کہا جائے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اسی طرح افضل یہ ہے کہ اگر اثنائے اذان اقامت میں اسے حدث لاحق ہوجائے تو وہ پہلے انہیں مکمل کرلے اور پھر وہ وضو کرکے نماز ادا کرلے۔ اس لیے کہ جب اذان اقامت کو بے وضو شروع کرنا جائز ہے۔ تو اس کو جاری رکھنا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے اذان دی اور پھر وہ اسلام سے مرتد ہوگیا۔ تو اگر لوگ چاہیں، تو اذان کا اعادہ کرسکتے ہیں۔ اس لیے کہ اذان ایک خالص عبادت ہے۔ اور چونکہ ارتداد سے عبادات اکارت ہوجاتی ہیں۔ لہٰذا اس کی یہ اذان کالعدم شمار ہوگی، تاہم اگر لوگ چاہیں، تو اس کا اعتبار کرسکتے ہیں۔ اس لیے کہ اذان کا اصل مقصد تو نماز کی اطلاع دینا ہے اور یہاں یہ مقصد پورا ہوگیا ہے اسی طرح مؤذن کے لیے اثنائے اذان و اقامت میں بات چیت کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ اس سے موالات (تسلسل) کی سنت کا ترک لازم آتا ہے۔ علاوہ ازیں اسلیے بھی کہ اذان خطبے کی طرح ایک عظیم القدر ذکر ہے، لہٰذا ایسا کرنا اس کی حرمت کے منافی ہوگا۔ اسی طرح اثنائے اذان و اقامت میں سلام کا جواب دینا بھی مکروہ ہے۔ مگر سفیان ثوری فرماتے ہیں۔ کہ سلام کا جواب دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لیے کہ سلام کا جواب فرض ہے۔ لیکن[1] ہم کہتے ہیں کہ اس سے چونکہ اذان سے فراغت میں تاخیر ہونے کا امکان ہے (لہٰذا یہ مکروہ ہے)[1] ایک اور سنت یہ ہے کہ انہیں قبلہ رو ہوکر کہا جائے۔ اس لیے کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے انہیں ایسے ہی کہا تھا۔ اور اسی پر امت کا اجماع بھی ہے اور اگر وہ قبلہ رو ہوکر کھڑا نہ ہو، تو تب بھی اذان جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس سے اصل مقصد یعنی اطلاع دینا حاصل ہوجاتا ہے لیکن چونکہ ایسا کرنا سنت متواترہ کے خلاف ہے؛ لہٰذا یہ مکروہ ہوگا۔ البتہ حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کے موقع پر اپنے چہرے کو دائیں بائیں گھمانا سنت ہے۔ جیسا کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے بھی ایسے ہی کیا تھا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان کلمات میں عام لوگوں سے خطاب ہے، لہٰذا ان کو اطلاع دینے کے لیے ان کی جانب چہرہ کرنا چاہیئے جیسے نماز کے دوران میں سلام پھیرتے وقت ایسے ہی کیا جاتا ہے۔ ایسا کرتے وقت ضروری ہے کہ اس کے پاؤں وہاں جمے رہیں۔ تاکہ اس حالت میں بھی اس کا جسم اپنی بساط کی حد تک، قبلہ رو رہے جس طرح نماز

---

[1] یہاں بھی سہو کاتب ہے، متن میں لکنا کے بجائے لکن؟ ثابت ہوگیا ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

میں سلام پھیرتے وقت جسم کو قبلہ رو رکھتے ہوئے، محض چہرے کو دائیں بائیں پھیرا جاتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی ایسے ہی کرنا چاہیے؛ پھر اگر وہ صومعہ میں ہو، تو اگر تو وہ تنگ ہو، تو وہ اپنی جگہ لگا رہے اس لیے کہ گھومنا کوئی ضروری تو نہیں۔ اور اگر صومعہ کشادہ ہو، تو اگر وہ اس میں اتنا گھوم جائے کہ وہ اپنا چہرہ اس کے پہلوؤں سے باہر نکال سکے۔ تو یہ بہتر ہوگا۔ اس لیے کہ اگر صومعہ کشادہ ہو، تو اس وقت صحیح طور پر اطلاع دینا ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ وہ اس میں گھوم نہ جائے(۷)، تکبیر یعنی اللہ اکبر کو اذان میں آخری حرف پر سکون کے ساتھ پڑھا جائے۔ جیسا کہ فرمان نبوی ہے کہ: "اذان تو جزم ہے(۸) اسی طرح سنت ہے کہ وہ اذان میں لحن (لہجہ) نہ لگائے، جیسا کہ مروی ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس آیا۔ اور کہا کہ میں آپ سے اللہ کے لیے محبت کرتا ہوں۔ تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میں اللہ کے لیے تم سے بغض رکھتا ہوں۔ اس نے پوچھا کہ آپ مجھ سے بغض کیوں رکھتے ہیں۔ فرمایا کہ تمہارے متعلق مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ تم اذان میں گانے کا لہجہ بناتے ہو، جہاں تک الفاظ کو بھاری آواز میں ادا کرنے کا تعلق ہے۔ تو اس کی اجازت ہے۔ اس لیے کہ ایسا کرنا دو لغات میں سے ایک لغت ہے(۹) اسی طرح مسنون ہے کہ مغرب کے سوا باقی تمام نمازوں کی اذان اور اور اقامت کے مابین وقفہ کیا جائے، اس لیے کہ ان دونوں کا جو مقصد ہے، یعنی اطلاع کرنا، وہ وقفہ کیے بغیر پورا نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ مغرب کے علاوہ دوسری نمازوں میں نماز یا خاموش بیٹھنے کے ساتھ وقفہ کرنا مستحب(۱۰) اور وقفہ نہ کرنا مکروہ ہے۔ اس حکم کی بنیاد آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت بلالؓ سے اس ارشاد مبارکہ پر ہے کہ:

> "اذان ٹھہر ٹھہر کر اور اقامت تیزی کے ساتھ کہا کرو دوسری روایت کے مطابق اقامت جلدی کہا کرو۔ اور اذان اور اقامت کے ساتھ اتنا وقفہ ہونا چاہیئے کہ جس میں کھانا کھانے والا شخص کھانے سے اور پانی پینے والا شخص پانی پینے سے۔ اور رس نچوڑنے والا جب تک رس نچوڑنے سے فارغ نہ ہو جائے، اور تم اس وقت تک نہ کھڑے ہو جب تک کہ مجھے نہ دیکھ لو۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذان دور والے لوگوں کو بلانے کے لیے ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کے حاضر ہونے کے لیے وقفہ ہونا ضروری ہے۔ پھر ظاہر روایت میں اس وقفے کی مقدار بیان نہیں ہوئی۔ البتہ حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ فجر کی اذان اقامت کے مابین (کم از کم) بیس آیات کے مطابق فاصلہ کیا جائے اور نماز فجر میں اتنا کہ جس میں چار رکعات ادا کرنا ممکن ہو، جن میں سے ہر رکعت میں دس دس آیات پڑھی جا سکتی ہوں۔ اور مغرب کی نماز میں تین آیات پڑھنے کے برابر کھڑے ہو کر وقفہ کرنا چاہیئے اور نماز عشاء میں نماز ظہر کے مساوی وقفہ ہونا چاہیے، یہ مقدار شرعی طور پر ضروری نہیں ہے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ مستحب وقت کی رعایت رکھتے ہوئے اتنا وقفہ کیا جائے جس میں لوگ حاضر ہو سکتے ہوں۔ رہی نماز مغرب، تو ہمارے ہاں اس میں نماز کے ساتھ وقفہ نہ کیا جائے۔ جب کہ امام شافعیؒ باقی نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس موقع پر بھی دو ہلکی ہلکی رکعتیں ادا کر کے فاصلہ

کیا جائے۔ ہمارا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

بین کل اذانین صلوٰۃ لمن شاء الا المغرب۔ — ہر اذان اور اقامت کے مابین جو شخص چاہے، نماز ادا کرے، سوا نماز مغرب کے۔

کہ اس بارے میں یہ روایت نص صریح ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز مغرب کی بنیاد تعجیل (جلدی ادا کرنے) پر ہے۔ جیسا کہ حضرت ابو ایوب انصاری نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ:

"میری امت اس وقت تک بھلائی پر رہے گی جب تک کہ وہ نماز مغرب کو ستارے چمکنے تک مؤخر نہ کرے گی۔

اور چونکہ اذان و اقامت کے مابین نماز پڑھنا نماز مغرب کو مؤخر کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ للہٰذا یہاں نماز کے ساتھ وقفہ نہ کیا جائے۔ تو کیا بیٹھ کر وقفہ کیا جائے؟ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کی بھی اجازت نہیں ہے۔ جب کہ صاحبین کے ہاں جس طرح جمعہ کے دو خطبوں کے مابین خفیف سا جلسہ کیا جاتا ہے اسی طرح اس موقع پر بھی خفیف سا جلسہ کر لیا جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وقفہ کرنا سنت ہے لیکن چونکہ اس نماز کے ساتھ وقفہ برائے نماز کی تو اجازت نہیں ہے۔ لہٰذا سنت پوری کرنے کیلئے تھوڑی دیر کیلئے بیٹھ کر وقفہ کر لیا جائے۔ امام ابو حنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ نماز مغرب کے وقت "جلسہ کرنا" اسے مؤخر کرنا ہے، جو مکروہ ہے۔ تو اس وقت جب نماز کے ساتھ بھی وقفہ نہیں کیا جا سکتا تو غیر نماز" کے ساتھ تو بدرجہ اولیٰ وقفہ کرنا جائز نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ اذان اور اقامت کو باہم ملا دینا مکروہ ہے اور نماز مغرب کو مؤخر کرنا بھی مکروہ ہے، لہٰذا ان دونوں کراہتوں سے خفیف وقفہ کر کے بچنا ممکن ہے۔ اور چونکہ "ترسل" "حذف" اور "جلسہ"[1] کی ہیئت میں بیٹھ کر وقفہ کرنا نماز مغرب کو مؤخر کرنے کا باعث ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

ب۔ مؤذن کے لیے امور مسنونہ: مؤذن کے لیے حسب ذیل امور مسنون ہیں (۱) مؤذن کا مرد ہونا لہٰذا عورت کی اذان باتفاق روایات مکروہ ہوگی۔ اس لیے کہ اگر وہ اذان باآواز بلند دے گی، تو وہ معصیت کی اور اگر پست آواز کے ساتھ دے گی تو "ترک سنت" کی مرتکب ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اسلاف کے زمانے میں عورتوں کی اذان کا رواج نہ تھا، لہٰذا ان کی اذان نئی چیز (یعنی بدعت) ہے اور فرمان نبوی ہے کہ "ہر نئی وضع کردہ شی بدعت ہے" تاہم اگر اس نے اپنے گھر کے افراد کو اطلاع دینے کے لیے اذان کہی، تو جائز ہوگی حتی کہ اصل مقصد یعنی اطلاع ہو جانے کے باعث اس کے دہرانے کی بھی ضرورت نہ ہوگی، مگر امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ اعادہ کرنا مستحب ہے؛ اسی طرح سمجھدار بچے کی اذان اگرچہ جائز ہے حتی کہ ظاہر روایت کے مطابق، مقصد یعنی اطلاع ہو جانے کے باعث، اس کے دہرانے کی بھی ضرورت

---

[1] یہ سب بیٹھنے کی مختلف ہیئتیں ہیں۔

نہیں ہوتی۔ لیکن پھر بھی بالغ شخص کی اذان افضل ہے۔ اس لیے کہ وہ حرمتِ اذان کی زیادہ بہتر رعایت رکھ سکتا ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت فرماتے ہیں کہ "میرے نزدیک نابالغ لڑکے کی اذان مکروہ ہے۔ اس لیے کہ لوگ اس کی اذان کے عادی نہیں ہوتے۔ اور رہی بے سمجھ بچے کی اذان، تو وہ جائز نہیں۔ لہٰذا اس کا اعادہ کیا جانا چاہیئے۔ کیونکہ جو آواز بے شعوری سے برآمد ہو اسکا اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسے پرندوں کی آوازیں وغیرہ (۲) مؤذن کا عاقل ہونا: لہٰذا دیوانے اور ایسے مدہوش شخص کی جو سمجھ سے عاری ہو اذان جائز نہیں ہوتی، اس لیے کہ اذان ایک عظیم القدر ذکر ہے اور چونکہ مذکورہ افراد کا اذان دینا اس کی تعظیم کے منافی ہے لہٰذا ان کی اذان جائز نہ ہوگی تو گیا ان کی دی ہوئی اذان کا اعادہ کیا جائے؛ ظاہر روایت میں ہے کہ" میرے نزدیک ان دونوں کی دی ہوئی اذان کا اعادہ زیادہ پسندیدہ ہے۔ اس لیے کہ دیوانہ اور مدہوش آدمی اکثر ہذیان بکتے رہتے ہیں۔ لہٰذا لوگوں پر ان کی اذان کا معاملہ مشتبہ رہے گا، اور انہیں صحیح اطلاع نہ ہوسکے گی (۳) اذان دینے والے شخص کا متقی ہونا: اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

الامام ضامن والمؤذن موتمن۔ امام ضامن اور مؤذن امانت دار ہوتا ہے

اور امانت کی صحیح ادائیگی متقی شخص کے سوا کوئی دوسرا شخص نہیں کرسکتا؛ (۴) مؤذن کے لیے سنت نبوی کا عالم ہونا؛ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے۔

یؤمکم اقرؤکم ویؤذن لکم خیارکم۔ تمہاری امامت تم میں سے سب سے اچھا قاری کرلے اور اذان تم میں سے بہترین شخص دے۔

اور لوگوں میں سے بہترین لوگ علماء ہی ہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذان کی سنتوں کی رعایت کوئی عالم شخص ہی رکھ سکتا ہے۔ اسی لیے غلام، بدو اور ولدالزنا (حرامی) کی اذان اگرچہ جائز ہے کیونکہ اس سے اطلاع دینے کا اصل مقصد حاصل ہوجاتا ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ کوئی دوسرا شخص اذان دے۔ اس لیے کہ غلام اپنے آقا کی خدمت میں مصروف رہنے کے باعث اوقات کی رعایت نہیں رکھ سکتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اکثر اوقات اس پر جہالت غالب ہوتی ہے اور اسی طرح بدو اور ولدالزنا پر بھی جہالت غالب ہوتی ہے۔ (۵) مؤذن کو اوقاتِ نماز کا علم ہونا: اسی لیے اذان دینے کے لیے بینا نابینا کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ نابینا کو خود تو اوقات نماز کا علم ہو نہیں سکتا اور کسی دوسرے کا اسے ان سے باخبر کرنا مشکل ہے، لیکن بایں ہمہ اگر اس نے اذان کہی، تو چونکہ اس سے اطلاع دینے کا مقصد پورا ہوجاتا ہے اور دوسرا کوئی شخص اسے اوقات نماز سے باخبر کرسکتا ہے۔ لہٰذا اس کی اذان جائز ہوگی۔ جیسا کہ حضرت ابن ام مکتومؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مؤذن بھی نابینا تھے (۶) مؤذن کا اذان دینے پر مواظبت (ہمیشگی) اختیار کرنا: اس لیے بھی کہ کبھی کبھار اذان دینے والے کی آواز کی نسبت ہمیشہ اذان دینے والے کی آواز سے زیادہ بہتر طریقے سے اطلاع کا مقصد پورا ہوتا ہے۔ لہٰذا یہی افضل ہوگا۔ تاہم اگر "بازار کا کوئی دوکاندار" اپنے محلے کی مسجد میں رات یا دن کی کسی

نماز کی اذان کہہ دے، تو جائز ہوگا، اس لیے کہ بازار کے دوکاندار کے لیے "معاش" (کاروبار) کی ضرورت کے پیش نظر، ہر نماز کے لیے اپنے محلے میں آنا اور اذان دینا تکلیف کا موجب ہو سکتا ہے۔ (۷) مؤذن کا اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں ڈال لینا۔ اس لیے کہ حضورؐ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا تھا:

"جب تو اذان دینے لگے، تو اپنی انگلیاں کانوں میں ڈال لیا کر، اس لیے کہ اس سے آواز زیادہ اونچی اور لمبی ہو جاتی ہے"

اس حدیث میں آپؐ نے حکم بھی بیان فرما دیا اور اس کی حکمت یعنی حصول مقصد میں مبالغہ کرنا بھی بیان فرما دی، لیکن اگر کوئی شخص ایسا نہ کرے، تو اذان جائز ہوگی، اس لیے کہ اطلاع کا مقصد اس کے بغیر بھی پورا ہو جاتا ہے۔ اور حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں۔ کہ احسن یہ ہے کہ اذان اور اقامت میں انگلیاں کانوں میں ڈال لی جائیں، اور اگر وہ اپنے ہاتھ اپنے کانوں پر رکھ لیے۔ تو یہ خوب (حسن) ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر ایک ہاتھ بھی کان پر رکھ لیا۔ تو خوب (حسن) ہوگا (۸) مؤذن کا باوضو ہونا؛ اس لیے کہ یہ ایک عظیم القدر ذکر ہے، تو طہارت کے ساتھ اس کی ادائیگی تعظیم کے زیادہ قریب ہے۔ اور اگر وہ طہارت کے بغیر اذان کہہ دے، مثلاً یہ کہ وہ بے وضو ہو، تو اذان جائز، مگر مکروہ ہوگی، حتیٰ کہ ظاہر روایت کے مطابق اس کے اعادے کی بھی ضرورت نہ ہوگی، مگر حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اس کا اعادہ کیا جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اذان نماز کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔ اس لیے نماز کی طرح اسے بھی قبلہ رو کھڑے ہو کر ہی کہا جاتا ہے۔ لہٰذا جس طرح نماز حالت حدث میں درست نہیں ہوتی، اسی طرح جو عمل نماز کے مشابہ ہو، وہ بھی بلا وضو، مکروہ ہوگا۔ جب کہ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ حضرت بلالؓ کبھی کبھار بغیر وضو کے بھی اذان کہہ دیا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب حدث قرآن مجید کی تلاوت سے مانع نہیں ہے۔ تو اذان سے تو بدرجۂ اولیٰ مانع نہ ہوگا یہ تو اذان دینے کا حکم ہے۔ اور اگر کوئی شخص بغیر وضو کے اقامت کہہ دے تو ظاہر روایت میں اس کے متعلق یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ اس سلسلے میں اذان اور اقامت یکساں حیثیت رکھتے ہیں اور لکھا ہے، کہ بے وضو شخص کی اذان اور اقامت دونوں کہہ سکتا ہے مگر امام ابو یوسف امام ابو حنیفہ سے نقل فرماتے ہیں کہ بے وضو کی اقامت مکروہ ہوگی۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ سنت سے معلوم ہوا ہے کہ نماز اور اقامت باہم متصل ہیں لہٰذا دونوں میں فاصلہ کرنا مکروہ ہے۔ بخلاف اذان کے۔ تاہم اگر حالت حدث میں اقامت کہہ دی جائے تو اس کا اعادہ نہ کیا جائے اس لیے کہ اس کا اعادہ مشروع (جائز) نہیں ہے بخلاف اذان کے، کہ اس کا اعادہ جائز ہے۔ اور حالت جنابت میں اذان کہنا ظاہر روایت کی رو سے مکروہ اور قابل اعادہ ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے مطابق، چونکہ اس سے اطلاع کا مقصد پورا ہو جاتا ہے، لہٰذا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ یہاں ظاہر روایت کا مسلک ہی درست ہے۔ اس لیے کہ جنابت کا اثر منہ میں بھی ظاہر ہوتا ہے لہٰذا یہ اثر عظیم القدر والے ذکر کے منافی ہوگا۔ جیسے کہ یہ تلاوت قرآن سے بھی مانع ہے، بخلاف حالت حدث کے۔ اسی طرح اقامت کہنا بھی جنابت کے ساتھ مکروہ

ہے، لیکن اس کا اعادہ نہ کیا جائے۔ جیساکہ اوپر گذرا اذان جب بھی باجماعت نماز کیلیے دی جائے تو مؤذن کو کھڑا ہونا چاہیئے۔ اور بیٹھ کر اذان کہنا مکروہ ہے، اس لیے کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے بھی ایک دیوار پر کھڑے ہوکر ہی اذان کہی تھی اسی طرح مسلمانوں میں یہ اذان اسی طرح متوارث و متداول ہے، لہٰذا اس کا تارک آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے کے طریقے اور اجماع امت کا مخالف ہونے کی بنا پر گناہگار ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ مکمل اطلاع تو کھڑے ہوکر ہی دی جا سکتی ہے، تاہم اگر کوئی بیٹھ کر اذان کہہ دے، تو چونکہ اطلاع کا مقصد پورا ہوجاتا ہے، لہٰذا اذان جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے خود اپنے لیے بیٹھ کر اذان دی، تو مضائقہ نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں اصل مقصد سنت کی رعایت رکھنا ہے اطلاع دینا نہیں۔ اور مسافر کے لیے سواری پر سوار رہتے ہوئے اذان دینے میں کوئی حرج نہیں جیساکہ مروی ہے، کہ حضرت بلالؓ کبھی کبھار سفر میں سواری پر ہی اذان کہہ دیا کرتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اسے سفر میں بالکل اذان چھوڑنے کی بھی اجازت ہے۔ لہٰذا سواری پر سے اذان دینے کی تو بدرجۂ اولیٰ اجازت ہوگی۔ لیکن اقامت کہنے کے لیئے اسے سواری سے نیچے اتر آنا چاہیئے، جیساکہ مروی ہے کہ "حضرت بلالؓ نے سواری پر اذان دی، پھر انہوں نے زمین پر اتر کر اقامت کہی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ اقامت نیچے اتر کر نہیں کہے گا، تو اقامت اور نماز کے درمیان اترنے کی بنا پر وقفہ ہوجائے گا جو باعث کراہت ہوگا۔ تاہم مقیم کے لیے سواری پر اذان دینا ظاہر روایت کے مطابق مکروہ ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ سے مروی روایت کی رُو سے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ پھر مؤذن آیا اقامت کو اپنی جگہ کھڑے رہ کر ختم کرے۔ یا چلتے ہوئے؟ اس میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں، کہ مؤذن اقامت کو اپنی جگہ کھڑے رہ کر ختم کرے، خواہ اقامت کہنے والا امام ہو، یا کوئی اور شخص ہو۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ جبکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں۔ کہ وہ چلتے ہوئے اسے مکمل کر سکتا ہے۔ فقیہ ابوجعفر الہندوانی سے منقول ہے کہ جب وہ "قد قامت الصلوٰۃ" پر پہنچے۔ تو اسے اختیار ہے، چاہے وہ چلے اور چاہے وہ رکا رہے، خواہ اقامت کہنے والا امام ہو۔ یا کوئی اور شخص ہو، اسی قول کو امام شافعیؒ اور فقیہ ابو اللیث نے بھی قبول کیا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ سے مروی قول ہی زیادہ قرین صحت ہے۔

(۹) مؤذن کا ایک ہی مسجد میں اذان کہنا کیونکہ دو مسجدوں میں اذان دینا اور نماز ایک مسجد میں ادا کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ جب وہ پہلی مسجد میں نماز ادا کر چکا ہے، تو اب اس کی دوسری مسجد میں۔ دوسری اذان نفل ہوگی، اور نفل اذان شریعت میں جائز نہیں ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز فرائض کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ وہ شخص دوسری مسجد میں نفل نماز ادا کرے گا، لہٰذا اس کے لئے یہ مناسب نہیں ہے، کہ وہ لوگوں کو فرض نماز کی طرف دعوت دے اور وہ خود ان کے ساتھ ان میں شریک نہ ہو سکے،

(۱۰) جو شخص اذان دے، اسی کا اقامت کہنا؛ اور اگر کوئی دوسرا شخص اقامت کہے، تو اگر اس سے مؤذن کو تکلیف ہوتی ہو، تو اس کا اقامت کہنا مکروہ ہوگا، کیونکہ کسی مسلمان کو تکلیف دینا مکروہ ہے، اور اگر اس سے اسے تکلیف نہ ہوتی ہو، تو مکروہ نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک خواہ اسے تکلیف ہو یا نہ ہو، بہر صورت مکروہ ہے۔ ان کی دلیل "اخو صداء" کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

"ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ کو کسی کام سے بھیج دیا اور مجھے

اذان کہنے کا حکم دیا۔ تو میں نے اذان کہہ دی۔ اسی اثنا میں حضرت بلالؓ بھی آ گئے، انہوں نے اقامت کہنا چاہی، تو آپؐ نے انہیں اس سے روک دیا، اور فرمایا کہ اخو صدائیؓ نے اذان دی ہے اور جو شخص اذان دے وہی اقامت کہے"

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ بالا روایت سے ہے کہ انہوں نے جب حضورؐ کو اپنا خواب سنایا، تو آپؐ نے ان سے فرمایا کہ بلالؓ کو اذان سکھا دو، اور پھر بلالؓ نے اذان دی اور پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو اقامت کہنے کا حکم دیا، چنانچہ انہوں نے اقامت کہی"؛ نیز مروی ہے کہ حضرت ابن امّ مکتوم اذان دیا کرتے تھے اور حضرت بلالؓ اقامت کہا کرتے تھے۔ اور کبھی کبھار اذان حضرت بلالؓ دیتے اور اقامت ابن امّ مکتومؓ کہہ دیا کرتے تھے؛ جبکہ امام شافعیؒ کی نقل کردہ روایت کا پس منظر یہ تھا کہ اس سے مؤذن اخو صدائی کو گرانی ہوتی تھی، جیسا کہ مروی ہے کہ اخو صدائی ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے انہیں اذان و اقامت کہنے کا شوق تھا؛ (۱۱) اذان محض رضائے خداوندی کے لیے کہنا اور اس پر کوئی اجرت نہ لینا؛ کیونکہ مؤذن کو اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ عبادت الٰہی پر اجرت لینا ہے۔ جو جائز نہیں۔ اس لیے کہ ہر انسان عبادت محض اپنے لیے ہی کرتا ہے۔ لہٰذا اسے اس پر معاوضہ لینے کی اجازت نہیں، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اس پر اجرت لے سکتا ہے، یہ مسئلہ کتاب الاجارات کے مسائل میں سے ہے؛ اس عنوان پر ایک خصوصی حدیث بھی ملتی ہے، جس کے راوی حضرت عثمانؓ بن ابی العاص ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

"مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری وصیتیں فرمائیں۔ ان میں یہ بات بھی شامل تھی۔ کہ میں لوگوں کو ہلکی نماز پڑھایا کروں اور میں نماز کے لیے کوئی ایسا مؤذن مقرر کروں جو اس پر اجرت نہ لے"

تاہم اگر علاقے کے لوگوں کو اس کی کوئی ضرورت معلوم ہو اور وہ اس کی بغیر کسی شرط کے امداد کر دیں، تو یہ درست (حسن) ہے، اس لیے کہ اس کا تعلق حسنِ سلوک اور صدقہ کرنے اور موقع محل کے مطابق انسان کو اس کے احسان کا بدلہ دینے سے ہے اور یہ سب باتیں جائز ہیں۔ واللہ اعلم۔

(ج) اذان دینا کہاں ضروری (واجب) ہے؛

ان پنجگانہ فرض نمازوں کے لیے ہی اذان دینا ضروری ہے جنہیں حالتِ اقامت میں با جماعت ادا کرنا مستحب ہے۔ لہٰذا نمازِ جنازہ میں نہ تو اذان ہے اور نہ ہی اقامت، کیونکہ وہ در حقیقت باقاعدہ نماز نہیں ہے اس لیے کہ اس میں ارکان نماز میں سے فقط بعض یعنی قیام تو شامل ہے، مگر اس میں قراءت، رکوع، سجدہ اور قعدہ وغیرہ نہیں پائے جاتے؛ لہٰذا وہ باقاعدہ نماز نہیں، اسی طرح نوافل کے لیے بھی اذان اور اقامت ثابت نہیں، اس لئے کہ اذان تو اوقات نماز کے آنے کی اطلاع ہوتی ہے، جبکہ اوقات صرف فرض نمازوں کے ساتھ مخصوص ہیں، لہٰذا جو اذان اصل کے لیے کہی جائے گی، وہ اذان اس کے تابع کے لئے بھی کافی ہوگی؛ اسی طرح سنتوں کے لیے بھی اذان اور اقامت جائز نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ علیٰ ہذا القیاس وتروں کے لیے بھی اذان اور اقامت

نہیں کہی جاتی۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ سُنّت ہیں، لہٰذا وہ دوسری مسنون نمازوں کی طرح عشاء کے ہی تابع ہوں گے اور امام ابو حنیفہؒ کے ہاں وہ اگرچہ واجب ہیں، مگر چونکہ واجب نماز فرض نماز سے مختلف شئ ہے، اور اذان فقط فرض نمازوں کے لیے ہی ثابت ہے، لہٰذا وتروں کے لیے جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح عیدین، سورج گرہن، چاند گرہن اور استسقاء کی نمازوں وغیرہ کے لیے بھی اذان ثابت نہیں، کیونکہ یہ سب نمازیں فرض نہیں۔ اسی طرح عورتوں بچوں اور غلاموں کی جماعت کے لیے بھی اذان اور اقامت مشروع نہیں کیونکہ ان کی جماعت مستحب نہیں جیسا کہ فرمان نبوی ہے کہ:

لیس علی النساء اذان ولا اقامۃ۔ عورتوں پر نہ تو اذان دینا واجب ہے اور نہ ہی اقامت کہنا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب ان پر جماعت کی پابندی ضروری نہیں، تو اذان و اقامت کی پابندی تو بدرجۂ اولیٰ نہ ہوگی اور نماز جمعہ میں اذان اور اقامت دونوں ضروری ہیں، کیونکہ وہ ایک ایسی فرض نماز ہے کہ جسے باجماعت ادا کرنا مستحب ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک یوم جمعہ کا اصل فریضۂ وقت تو نماز ظہر ہی ہے اور جمعہ تو نماز ظہر کا قائم مقام ہے، جبکہ بعض ائمہ کے ہاں اصل فرض تو گو جمعہ ہی ہے، مگر چونکہ وہ نماز ظہر کی نسبت زیادہ مؤکدہ ہے، حتیٰ کہ اس کی وجہ سے نماز ظہر کا چھوڑنا واجب ہے اور جب اذان و اقامت نماز ظہر کے لیے واجب ہیں تو وہ اس کیلئے تو بدرجۂ اولیٰ واجب ہوں گی۔ پھر جمعہ کے دن وہی اذان معتبر ہوتی ہے، جو امام کے منبر پر بیٹھ جانے کے بعد کہی جاتی ہے چنانچہ اسی اذان کا جواب دینا اور سننا واجب ہے، نہ کہ اس اذان کا جو منارۂ مسجد پر سے کہی جاتی ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ مگر حسن بن زیادؒ کہا کرتے تھے کہ "اصل معتبر اذان تو مینار والی ہی ہے، کیونکہ نماز جمعہ کی اصل اطلاع اسی سے ہوتی ہے لیکن صحیح قول اکثر علما ہی کا ہے۔ اس لیے کہ حضرت سائبؓ بن یزید سے مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے زمانوں میں جمعہ کی فقط ایک ہی اذان ہوا کرتی تھی، اور یہ اس وقت دی جاتی تھی جب امام منبر پر بیٹھ جاتا تھا، پھر جب حضرت عثمانؓ بن عفان کی خلافت کا زمانہ آیا اور لوگوں کی کثرت ہو گئی، تو حضرت عثمانؓ نے دوسری اذان الزوراء یعنی مینار پر سے کہنے کا حکم دیا۔"

بقول بعض الزوراء مدینہ منورہ میں ایک مقام کا نام تھا؛ میدان عرفات میں نماز عصر نماز ظہر کے ساتھ اسی کی اذان کے ساتھ پڑھی جاتی ہے، اور نماز عصر کے لیے علیحدہ اذان نہیں کہی جاتی۔ کیونکہ وہ نماز اس دن ظہر کے وقت میں پڑھنا ہی افضل ہے، لہٰذا ظہر کی اذان و اقامت دونوں نمازوں کے لیے ہی کہی جاتی ہے۔ اسی طرح جب مقام مزدلفہ میں نماز مغرب نماز عشاء کے ساتھ ادا کی جاتی ہے، تو ان دونوں کے لیے بھی ایک ہی اذان کافی ہوتی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن ان دونوں صورتوں میں فرق ہے وہ یہ کہ پہلی دونوں نمازوں (ظہر و عصر) کے لیے ایک اذان اور دو اقامتیں ہیں مگر بعد کی دونوں نمازوں (مغرب و عشاء) کے لیے ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک ایک ہی اذان اور ایک ہی اقامت کافی ہے۔

جبکہ امام زفرؒ کے مطابق مؤخر الذکر نمازوں میں بھی ایک اذان اور دو اقامتیں کہی جانی چاہئیں جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں اس موقع کے لئے دو اذانیں اور ایک اقامت ہے۔ جیساکہ اس کی تفصیل کتاب المناسک میں بیان ہوگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر آدمی گھر میں اکیلے نماز ادا کرنا چاہے، تو "روایت الاصل" کی رُو سے، اگر وہ محلے کی اذان اقامت پر اکتفا کرلے، تو جائز ہوگا۔ جیساکہ مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے علقمہ اور اسودؒ تابعی کو اذان اور اقامت کے بغیر نماز پڑھائی اور فرمایا، ہمارے لئے محلے کی اذان اقامت ہی کافی ہے۔ "تو انہوں نے اپنے اس ارشاد میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ محلے کی اذان اقامت محلے کے ہر فرد کی جانب سے واقع ہوجاتی ہے۔ اور اسی بنا پر ان میں سے ہر شخص پر محلے کی مسجد میں حاضر ہونا ضروری قرار پاتا ہے۔ ابن ابی مالک امام ابویوسفؒ کے واسطے سے امام ابوحنیفہؒ کا، ان لوگوں کی بابت، شہر میں [۱۵۴] کسی مکان میں، یا کسی گھر کی مسجد میں نماز ادا کرنا چاہتے ہوں، اور انہیں آس پاس کی اذان و اقامت کا علم ہوجائے یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ ان کی نماز تو جائز ہوگی، لیکن وہ اسے چھوڑنے کے باعث گنہگار ہوں گے" گویا انہوں نے اکیلے شخص کے نماز پڑھنے اور باجماعت نماز میں فرق کیا ہے کیونکہ "محلے کی اذان افراد کے لئے تو کافی ہوسکتی ہے۔ لیکن جماعت کے لئے کافی نہیں ہوسکتی۔ یہ تو مقیم لوگوں کا حکم ہے۔ رہے مسافر تو ان کے لئے بھی افضل یہی ہے کہ وہ اذان دیں۔ اقامت کہیں۔ اور باجماعت نماز ادا کریں۔ اس لئے کہ اذان اور اقامت ہر مستحب جماعت کے لوازم میں سے ہیں۔ اور سفر کی وجہ سے چونکہ ان سے باجماعت نماز کا حکم ساقط نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے لوازم بھی ساقط نہ ہوں گے۔ اگر وہ باجماعت نماز پڑھیں۔ اور اذان نہ دیں، مگر اقامت کہہ دیں، تو ان کی جماعت درست ہوگی، اور مکروہ بھی نہ ہوگی، البتہ اگر وہ اقامت کو بھی چھوڑ دیں، تو یہ بات ان کے لئے باعث کراہت ہوگی۔ بخلاف اہل شہر کے کہ اگر وہ اذان کے بجائے، محض اقامت پر اکتفا کرلیں، تو ان کے لئے ایسا کرنا بھی مکروہ ہوگا۔ کیونکہ سفر تو رخصت کا سبب ہے اور چونکہ اس کی بنا پر ان سے نصف نماز بھی ساقط ہوگئی ہے، لہٰذا ان سے دو اذانوں میں سے ایک اذان بھی ساقط ہوجائے گی۔ مگر چونکہ ثبوت کے لحاظ سے اقامت زیادہ مؤکد ہے۔ لہٰذا سفر کے باعث اذان تو ساقط ہوجائے گی، مگر اقامت ساقط نہ ہوگی، اس حکم کی بنیاد حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"مسافر کو اختیار ہے، چاہے وہ اذان اور اقامت دونوں کہے اور چاہے وہ اذان کے بجائے محض اقامت پر کفایت کرے، اور اذان نہ کہے"

جبکہ شہر والوں کے حق میں، رخصت کا کوئی سبب نہیں پایا جاتا، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اذان تو نماز کے وقت کی اطلاع پر ہوتی ہے۔ تاکہ لوگ نماز کے لئے آجائیں اور سفر میں چونکہ سب لوگ پہلے ہی موجود ہوتے ہیں۔ اور اس کے بغیر ہی بھی اصل مقصد پورا ہوجاتا ہے، لہٰذا ان کے لئے وہاں یہ بات باعث کراہت نہ ہوگی۔ بخلاف شہر کے کہ یہاں چونکہ لوگ صنعت و حرفت وغیرہ میں مشغولیت کے باعث، اِدھر اُدھر متفرق ہوتے ہیں جنہیں نماز کے وقت کے آنے کا بر وقت پتہ نہیں چلتا، لہٰذا

ان کو اذان کے ذریعے اطلاع نہ دینا مکروہ ہوگا، بخلاف "اقامت" کے کہ اقامت تو محض نماز شروع ہونے کی اطلاع ہوتی ہے، جس میں مقیم افراد اور مسافروں کے مابین کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ تاہم اگر کوئی مسافر اکیلا ہو۔ تو اگر وہ اذان چھوڑ دے تو مضائقہ نہیں۔ اور اگر وہ اقامت بھی چھوڑ دے تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اور اگر کوئی مقیم اپنے گھر میں نماز ادا کر رہا ہو، اور وہ اذان اور اقامت دونوں چھوڑ دے، تو اس کے لئے کراہت نہ ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ محلہ کی اذان چونکہ محلے کے ہر فرد کی جانب سے واقع ہوتی ہے، لہٰذا محلے کے ہر فرد کی جانب گویا معنوی طور اذان واقع ہو جاتی ہے لیکن حالت سفر میں چونکہ مسافر کے لئے کسی اور طرف سے، نہ اذان دی جاتی ہے اور نہ اقامت لہٰذا وہاں یہ حکم نہ ہوگا، الا یہ کہ رخصت اور آسانی کے لئے اس سے اذان تو ساقط ہو جاتی ہے، مگر اس کے لئے اقامت کہنا ضروری ہوگا۔

اور اگر کسی مسجد میں اذان اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھی جائے، تو آیا دوبارہ اس مسجد میں اذان اقامت کے ساتھ نماز ادا کرنا مکروہ ہے؟ یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ مسجد ایسی ہوگی کہ جس کے نمازی متعین ہوں گے، اگر تو اس کے نمازی متعین ہوں، اور ان نمازیوں کے علاوہ اور نمازی اذان اور اقامت کے ساتھ اہل محلہ سے قبل نماز ادا کر لیں۔ تو اہل مسجد کے لئے، اذان اقامت کا اعادہ مکروہ نہ ہوگا۔ اور اگر اسی مسجد کے نمازی اذان اور اقامت کے ساتھ اس مسجد میں نماز ادا کر لیں۔ تو اب باقی نمازیوں یا دوسرے لوگوں کے لئے اس میں اذان اور اقامت کا اعادہ مکروہ ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہاں بھی اذان اور اقامت کا اعادہ مکروہ نہیں۔ اور اگر وہ مسجد ایسی ہے۔ کہ جس کے نمازی متعین نہیں مثال کے طور پر وہ مسجد کسی شارع عام پر ہو۔ تو وہاں اذان اور اقامت کا اعادہ مکروہ نہ ہوگا۔ اس حکم کی بنیاد درحقیقت، ایک اور مسئلے پر ہے، وہ یہ ہے کہ آیا مسجد میں دوبارہ جماعت کرانا مکروہ ہے یا نہیں؟ تو اس کے متعلق بھی مذکورہ بالا تفصیل اور اختلاف پایا جاتا ہے؛ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ دوسری جماعت اس وقت مکروہ ہے کہ جب دوسری جماعت کے شرکاء کی تعداد زیادہ ہو، لیکن اگر دوسری جماعت میں شریک لوگوں کی تعداد تین یا چار افراد پر مشتمل اور وہ مسجد کے کسی کونے میں کھڑے ہو کر جماعت کرالیں۔ تو ان کی نماز مکروہ نہ ہوگی۔ جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دوسری جماعت اسی وقت مکروہ ہے کہ جب اس کے لیے باقاعدہ لوگوں کو بلایا جائے اور مجمع اکٹھا کیا جائے، ورنہ دوسری جماعت مکروہ نہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

"ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں باجماعت نماز ادا فرمائی، جب آپؐ نماز سے فارغ ہو گئے، تو ایک شخص آیا اور اس نے اکیلے نماز ادا کرنا چاہی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص ہے، جو اسے صدقہ دے، حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ یا رسول اللہ میں تیار ہوں چنانچہ وہ ان کے ساتھ کھڑے ہو گئے اور ان کے ساتھ مل کر نماز ادا کی۔"

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے یہ باجماعت نماز کے اعادے کا حکم ہے اور آپؐ مکروہ بات کا حکم نہیں دے سکتے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جس طرح مسجد کے حق کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح جماعت کے حق کی ادائیگی بھی لازم ہے، چنانچہ اگر لوگ گھروں میں اکیلے اکیلے نماز ادا کرنا شروع کر دیں، اور مسجدوں کو خالی چھوڑ دیں تو وہ گناہگار ہوں گے اور مسجد کا حق چھوڑنے

کے باعث قیامت کے روز ان کا محاسبہ کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ مسجدوں میں اکیلے اکیلے نماز ادا کر لیا کریں اور باجماعت نماز چھوڑ دیں، تو باجماعت نماز چھوڑنے کے باعث وہ گناہگار ہوں گے، لہٰذا جن دیگر افراد نے مسجد کا حق ادا نہیں کیا، تو ان پر اس مسجد میں باجماعت نماز ادا کر کے اس کا حق ادا کرنا ضروری ہوگا، بنابریں ان کی یہ جماعت مکروہ نہ ہوگی، جس کی مزید دلیل یہ ہے کہ شارعِ عام پر واقع مسجد میں دوسری جماعت مکروہ نہیں، تو اسی طرح یہاں بھی مکروہ نہ ہوگی ہمارا استدلال حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی اپنے والد سے نقل کردہ روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ:

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انصار کے کسی باہمی جھگڑے میں مصالحت کرانے کے لیے گھر سے نکلے، پھر جب آپؐ اس کام سے فارغ ہو کر واپس آئے، تو مسجد میں نماز ہو چکی تھی۔ آپؐ اپنی ایک زوجۂ محترمہ کے ہاں تشریف لے گئے، جہاں آپؐ کی ازواج جمع ہو گئیں، تو آپؐ نے ان سب کو باجماعت نماز پڑھائی۔"

کہ اگر مسجد میں دوسری جماعت مکروہ نہ ہوتی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جماعت کی فضیلت کے علم کے باوجود، مسجد میں دوسری جماعت سے گریز نہ فرماتے۔" اسی طرح حضرت انس بنؓ مالکؓ روایت کرتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کی جب کبھی جماعت رہ جاتی تھی تو وہ مسجد میں اکیلے نماز ادا کرتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر مسجد میں بار بار جماعت ہونے لگے، تو اس سے جماعت میں حاضری کم ہو جائے گی؛ اور وہ اس طرح کہ جب لوگوں کو یہ معلوم ہوگا کہ ان کی جماعت نکل جائے گی تو وہ جلدی کریں گے اور یوں جماعت میں حاضری بڑھ جائے گی، مگر جب انہیں معلوم ہوگا کہ ان کی جماعت فوت نہیں ہوگی، تو وہ تاخیر کریں گے، اور جماعت میں حاضری کم ہو جائے گی۔ اور چونکہ جماعت میں حاضری کم کرنا مکروہ ہے لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا، بخلاف ان مساجد کے جو آنے جانے والی شوارعِ عام پر واقع ہیں، اس لیے کہ ان مسجدوں کے نمازی متعین نہیں ہوتے، لہٰذا ایسی مساجد میں یکے بعد دیگرے جماعت کرانے سے جماعت میں حاضری کم نہ ہوگی۔ اور بخلاف اس صورت کے کہ اگر کسی مسجد میں مقامی نمازیوں کے علاوہ، باہر کے لوگ باجماعت نماز ادا کر جائیں، کہ اس سے بھی معمول کی حاضری پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ مسجد کے اصل نمازی تو اپنے خاص مؤذن کی اذان کا انتظار کرتے ہیں۔ اور اس کی اذان سن کر ہی حاضر ہوتے ہیں، نیز اس لئے بھی کہ یہاں مسجد کے حق کی بھی ادائیگی باقی رہے گی، کیونکہ مسجد کے حق کا پورا کرنا اس کے اصل نمازیوں کا کام ہے، جیسا کہ مسجد کی مرمت، امام اور مؤذن مقرر کرنا وغیرہ انہیں کے ذمہ ہوتا ہے۔ تو اسی طرح مسجد کا حق ادا کرنا بھی انہیں کے ذمہ ہوگا۔ اور یہاں پہلی جماعت میں کم حاضری کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی ذمہ داری بھی پہلے نمازیوں پر ہی ہے، کہ انہوں نے مسجد کے اصل نمازیوں کا انتظار نہیں کیا، اور اجنبی ہونے کی بناء پر ان کا انتظار کرنا ان پر ضروری بھی نہیں تھا۔ رہی مذکورہ بالا احادیث، تو وہ امام شافعیؒ کے لئے حجت نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ یہ ایک جزوی قصہ ہے، جو مکروہ نہیں، مکروہ تو اس وقت ہوتا ہے کہ جب لوگوں کو باقاعدہ اس کے لئے بلایا جائے اور مجمع اکٹھا کیا جائے، بلکہ یہ حدیث تو خود امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ آپ نے ان میں سے ایک شخص کے سوا کسی کو اس کے ساتھ شامل ہونے کا حکم نہیں دیا حالانکہ سب حاضرین کو ہی حصول ثواب کی ضرورت تھی، جبکہ امام شافعیؒ نے جس قیاس کا

یہاں ذکر کیا ہے، وہ بھی درست نہیں، اس لئے کہ مسجد کا حق اس انداز میں ادا کرنا، جس سے جماعت میں حاضری کم ہو جائے، باعث کراہت ہے۔

اور اذان اور اقامت کے حکم میں ادا اور قضا نمازیں یکساں حیثیت رکھتی ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ فوت شدہ نماز یا تو نماز پنجگانہ میں سے ہوگی یا پھر وہ نماز جمعہ ہوگی۔ اگر تو وہ نماز پنجگانہ میں سے کوئی نماز ہو، تو اگر وہ ایک ہی نماز قضا ہوئی ہو، تو اسے اذان اور اقامت کے ساتھ قضا کیا جائے۔ اسی طرح اگر کسی گروہ کی ایک نماز قضا ہو جائے۔ تو وہ اس کی اذان اور اقامت کے ساتھ قضا کریں۔ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں: ایک قول کی رو سے وہ اذان اور اقامت کے ساتھ اور دوسرے قول کے مطابق وہ فقط اقامت کے ساتھ نماز ادا کریں، ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے کہ جنگ احزاب کے موقع پر ایک دن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضا ہو گئیں، تو آپؐ نے انہیں بغیر اذان اور اقامت کے قضا کیا۔ نیز لیلۃ التعریس کی حدیث میں بیان کیا گیا ہے، کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وادی سے کوچ فرما گئے، تو جب سورج خاصا اونچا ہو گیا، تو آپؐ نے حضرت بلالؓ کو اقامت کہنے کا حکم دیا۔ جس کے بعد آپؐ نے نماز ادا فرمائی"

کہ اس موقع پر آپؐ نے حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم نہیں دیا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذان تو وقت آنے کی اطلاع ہوتی ہے۔ اور یہاں ایسی کسی اطلاع کی ضرورت نہیں۔ ہمارا استدلال حضرت ابو قتادہ الانصاریؓ کی روایت کردہ حدیث لیلۃ التعریس سے ہے، کہ وہ فرماتے ہیں؛

"میں خود بھی اس غزوے یا سریے میں آنحضورؐ کے ہمراہ تھا۔ تو جب آخر شب کا وقت ہوا تو ہم سو گئے، پھر ہم اس وقت تک بیدار نہ ہوئے جب تک کہ سورج کی حرارت نے ہمیں جگا نہ دیا، تو ہم میں سے ہر شخص اس پر بڑا خوف زدہ اور دہشت زدہ تھا، تا آنکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہو گئے، تو آپؐ نے فرمایا کہ اس وادی سے کوچ کر جاؤ۔ اس لئے کہ یہ شیطان کی وادی ہے، چنانچہ ہم وہاں سے چل پڑے اور دوسری وادی میں جا کر پڑاؤ کر دیا، پھر جب سورج خاصا اونچا نکل آیا، اور لوگ اپنی حوائج ضروریہ سے فارغ ہو گئے، تو آنحضورؐ نے حضرت بلالؓ کو اذان کہنے کا حکم دیا۔ پھر ہم نے دو رکعتیں ادا کیں، پھر حضرت بلالؓ نے اقامت کہی، تو ہم نے نماز فجر ادا کی"۔

اسی طرح حضرت عمرانؓ بن حصین نے بھی اس قصے کو اسی طرح روایت کیا ہے، نیز اصحاب الاملاء امام ابو یوسفؒ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل سند کے ساتھ یہ روایت نقل کرتے ہیں، کہ جب غزوۂ احزاب کے موقع پر کفار سے معرکہ آرائی میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضا ہو گئیں، تو آنحضورؐ نے حضرت بلالؓ کو ان میں سے ہر ایک کے لیے اذان اور اقامت کہنے کا حکم دیا، چنانچہ بیان کیا گیا ہے کہ پہلے نمازِ ظہر کے لیے اذان اور اقامت کہی گئی، پھر نمازِ عصر کے لیے، پھر نمازِ مغرب اور پھر اسی طرح نماز عشاء کے لئے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قضا کو ادا کے مطابق ہی پڑھنے کا حکم ہے۔ اور یہاں چونکہ یہ نماز اذان اور اقامت کے ساتھ ہی قضا ہوئی ہے، لہٰذا اسے اسی طرح قضا کیا جائے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے مسلک کا "شب تعریس" اور غزوۂ احزاب کی روایات" سے دور کا بھی واسطہ نہیں

اس لیئے کہ صحیح روایت کے مطابق ان دونوں موقعوں پر اذان و اقامت دونوں کہی گئی تھیں، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی : اگر کسی کی متعدد نمازیں قضا ہو جائیں۔ تو اگر ان میں سے ہر ایک کے لیے اذان اور اقامت کہی جائے، تو یہ بہتر ہے، اور اگر پہلی نماز کے لیے تو اذان و اقامت دونوں کا اہتمام کر لیا جائے اور دوسری نمازیں فقط اقامت کے ساتھ ہی ادا کر لی جائیں، تو تب بھی جائز ہوگا۔ جیسا کہ غزوۂ خندق میں قضا شدہ نمازوں کی قضا کے بارے میں آپؐ سے مروی روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض روایات میں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے اذان و اقامت کا اہتمام کیا گیا۔ جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں۔ اور بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے پہلی نماز تو اذان و اقامت کے ساتھ ادا فرمائی تھی اور بعد کی تمام نمازیں فقط اقامت کے ساتھ ہی ادا کی گئیں اور بعض روایات کی رُو سے آپؐ نے تمام نمازوں کے لئے فقط اقامت پر ہی اکتفا فرمایا اور اس میں کوئی شبہ نہیں، کہ اضافے پر مشتمل روایات پر خصوصاً عبادات کے ابواب میں، عمل کرنا زیادہ بہتر ہوتا ہے۔ اور اگر نمازِ جمعہ قضا ہو جائے، تو اس کے بجائے نمازِ ظہر کو اذان اور اقامت کے بغیر ادا کیا جائے۔ اس لیے کہ اذان اور اقامت اس نماز کے لیے ہوتی ہیں۔ جو نماز مستحب طریقے سے باجماعت ادا کی جائے۔ اور نمازِ ظہر کو، جمعہ کے دن باجماعت طریقے سے شہر میں ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ حضرت علیؓ سے بھی یہی روایت ملتی ہے۔

اذان و اقامت کا وقت

اذان و اقامت کے اوقات وہی ہیں جو فرض نمازوں کے اوقات ہیں، حتیٰ کہ اگر کسی نے نماز کا وقت ہونے سے پہلے اذان کہہ دی، تو جائز نہ ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس اذان کا اصل وقت ہونے کے بعد، اعادہ کیا جائے گا۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کا آخری قول یہ ہے، کہ اگر فجر کی اذان رات کے آخری حصے میں کہہ دی جائے، تو مضائقہ نہیں۔ یہی امام شافعیؒ کا بھی مسلک ہے۔ ان کی دلیل حضرت سالم بن عبداللہ بن عمرؓ کی اپنے والد سے نقل کردہ یہ روایت ہے کہ:

"(حضرت) بلالؓ رات کو فجر کی اذان کہہ دیا کرتے تھے"۔

ایک اور روایت میں ہے، کہ حضورؐ نے فرمایا:

لا یغرنکم اذان بلال عن السحور فانہ یؤذن بلیل۔	تمہیں بلال کی اذان سحری کھانے کے متعلق دھوکہ نہ دے، کیونکہ وہ رات کو ہی اذان کہہ دیتے ہیں۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ نمازِ فجر کا وقت مشتبہ ہوتا ہے۔ تو اگر اس کے اصل وقت کا ہی لحاظ رکھا جائے، تو اس میں دشواری پیش آنے کا احتمال ہے، بخلاف دیگر نمازوں کے اوقات کے۔ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ دونوں کا استدلال اُس روایت سے ہے، جو شداد مولیٰ عیاض بن عامرؓ سے مروی ہے کہ آنحضورؐ نے حضرت بلالؓ کو فرمایا:

لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر	جب تک اس طرح نمازِ فجر کا وقت نہ

هكذا وهكذا ومد يده عرضاً۔ — واضح نہ ہو جائے، تو اذان مت کہا کرو۔ آپؐ نے افق کی چوڑائی کی طرف ہاتھ لمبا کرتے ہوئے حضرت بلالؓ کو سمجھایا۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اذان محض نماز کا وقت ہو جانے کی اطلاع دینے کے لئے مشروع ہوئی ہے، اور چونکہ وقت آنے سے قبل وقت ہو جانے کی اطلاع دینا "کذب" ہے۔ اسی طرح یہ امانت میں خیانت کے بھی مترادف ہے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذن کو امانت دار قرار دیا ہے لہٰذا ایسا کرنا جائز نہ ہوگا جیسے کہ دیگر نمازوں کے لئے بھی ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ نماز فجر سے قبل اذان — لوگوں کو نقصان پہنچانے کا ذریعہ بھی ہوگی۔ وہ اس طرح کہ یہ ان کی نیند کا وقت ہوتا ہے، خصوصاً ان لوگوں کے لئے جو رات کے ابتدائی نصف حصے میں "نماز تہجد"[1] ادا کر چکے ہوتے ہیں کیونکہ ہو سکتا ہے اس طرح معاملہ ان پر مشتبہ ہو جائے۔

اور ان کی نیند خراب ہو جائے لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا، جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت حسن بصری جب طلوع فجر سے قبل کوئی اذان سنتے، تو فرماتے تھے:

"یہ فارغ پیغام رساں ہیں، لیکن نماز اپنے وقت پر ہی ادا کرتے ہیں۔ اگر حضرت عمرؓ ان کو پاتے تو ان کو سزا دیتے۔"

رہے حضرت بلالؓ، تو وہ رات کے وقت نماز فجر کی اذان نہیں دیا کرتے تھے، بلکہ ان کی اذان کا مقصد کچھ اور ہی تھا۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

لا يمنعكم من السحور اذان بلال فانه يؤذن بليل ليوقظ نائمكم ويرد قائمكم ويتسحر صائمكم فعليكم باذان ابن ام مكتوم۔

"تمہیں بلال کی اذان سے سحری کھانے میں دھوکہ نہ ہو۔ اس لیے کہ وہ رات ہی کو اذان دے دیتے ہیں۔ تاکہ تم میں سے سونے والوں کو جگا دیں، کھڑے ہو کر عبادت کرنے والوں کو لوٹا دیں اور روزے داروں کو سحری کھلائیں۔ پس تم ابن ام مکتوم کی اذان کو لازم پکڑو۔"

کیونکہ صحابہ کرامؓ کی دو جماعتیں تھیں۔ ایک جماعت رات کے نصف اوّل میں تہجد پڑھا کرتی اور دوسری جماعت رات کے آخری نصف حصے میں تہجد ادا کرتی تھی۔ اور ان دونوں میں حد فاصل حضرت بلال کی اذان تھی جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نماز فجر کے لئے حضرت ابن ام مکتوم طلوع فجر

---

[1] نماز تہجد رات کی مشہور نماز کا نام ہے، اسے سونے کے بعد بھی اٹھ کر ادا کیا جا سکتا ہے اور سونے سے قبل بھی۔ یہاں مؤخر الذکر صورت مراد ہے۔

کے بعد دوبارہ اذان دیا کرتے تھے ۔ مذکورہ ائمہ نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں اس لئے کہ صبح صادق تو افقِ آسمان پر پوری طرح پھیلی ہوئی اور واضح ہوتی ہے، جس میں کوئی اشتباہ نہیں ہوتا ۔

فصل (چہارم)

سامعین پر اذان کے سننے کا وجوب

اذان کے سننے والوں پر اس کا جواب دینا ضروری ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، کہ آپؐ نے فرمایا:

اربع من الجفاء: من بال قائماً ومن مسح جبهته، قبل الفراغ من الصلوٰة ومن سمع الاذان ولم یجب ومن سمع ذکری ولم یصل علیّ۔

چار باتیں ظلم ہیں: اولاً وہ شخص جو کھڑے ہو کر پیشاب کرے، ثانیاً وہ جو نماز سے فارغ ہونے سے قبل اپنی پیشانی پونچھے، ثالثاً وہ جو اذان سنے اور اس کا جواب نہ دے اور رابعاً وہ جو میرا ذکر سنے اور مجھ پر درود نہ بھیجے ۔

اور اذان کا جواب یہ ہے کہ سامع مؤذن کے ساتھ خود بھی وہی الفاظ کہتا رہے، جو مؤذن کہتا ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

من قال مثل ما یقول المؤذن غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر۔

جو کوئی وہی کہے، جو مؤذن کہتا ہے، تو اس کے تمام اگلے پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں

لہٰذا وہی کہے، جو مؤذن کہتا ہے، البتہ حیّ علی الصلوٰۃ اور حیّ علی الفلاح کی جگہ "لا حول ولا قوۃ الّا باللہ العلیّ العظیم" کہے، اس لئے کہ بعینہٖ انہیں الفاظ کا اعادہ، نوک جھونک اور استہزاء کے مشابہ ہے اسی طرح جب مؤذن "الصلوٰۃ خیر من النوم" کہے، تو سامع اس کا اعادہ کرنے کے بجائے "صدقت وبررت" (تو نے سچ کہا اور نیکی کمائی) یا "ومایوجر علیہ" (یہ وہ بات ہے جس پر اجر دیا جاتا ہے) کہے۔ اور اذان سننے والے کو اثنائے اذان میں بات چیت کرنا منع ہے۔ اسی طرح اس وقت قرآن مجید کی تلاوت میں بھی مشغول نہیں ہونا چاہیئے اور اذان کا جواب دینے کے سوا کوئی اور کام بھی نہیں چاہیئے اور اگر وہ قرآن مجید کی تلاوت میں مصروف ہو، تو تب بھی اسے قراءت بند کر کے اذان سننا اور اس کا جواب دینا چاہیئے، الفتاوی میں یہی کہا گیا ہے ۔ واللہ اعلم

(۲) واجب دوم جماعت: جماعت کے سلسلے میں ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ جماعت کا وجوب؛
۲۔ کن کن افراد پر باجماعت نماز ادا کرنا واجب ہے۔
۳۔ جماعت کے لیے شرکاء کی کم از کم تعداد
۴۔ جس کی جماعت نکل جائے، اسے کیا کرنا چاہیئے
۵۔ امامت کا اہل کون ہے۔
۶۔ امام کی تفصیلاً اہلیت کا بیان۔
۷۔ امامت کا سب سے زیادہ استحقاق۔
۸۔ امام اور مقتدی کے کھڑے ہونے کا طریقہ
۹۔ نماز سے فراغت کے بعد امام کے لیے مستحب امور۔

۱۔ جماعت کا وجوب

اکثر مشائخ کے نزدیک "باجماعت نماز" واجب ہے، لیکن الکرخیؒ نے اسے سُنّت قرار دیا ہے، ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

صلاۃ الجماعۃ تفضل علی صلاۃ الفرد بسبع وعشرین درجۃ وفی روایۃ بخمس وعشرین درجۃ۔

باجماعت نماز، اکیلے نماز پڑھنے کی نسبت ستائیس درجے اور دوسری روایت کے مطابق پچیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے۔

کہ آپ نے باجماعت نماز کو حصولِ ثواب کا سبب قرار دیا ہے، جو اس کے سُنّت ہونے کی علامت ہے، جبکہ مشائخ کی اکثریت کا استدلال قرآن وسُنّت اور امّت کے توارث سے ہے۔ قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ[۱]

اور رکوع کرو، رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔

کہ اللہ تعالیٰ نے رکوع کرنے والوں کے ساتھ مل کر رکوع کرنے کا حکم دیا ہے اور ایسا اسی وقت ممکن ہے کہ جب رکوع میں شرکت اختیار کی جائے، تو گویا قرآن مجید میں باجماعت نماز کا حکم دیا گیا ہے اور چونکہ مطلق حکم وجوب کے لیے ہوتا ہے لہٰذا ایسا کرنا واجب ہوگا؛ سنّت نبویہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسبِ ذیل ارشاد سے اس کا استدلال کیا جاتا ہے:

لقد هممت ان آمر رجلا یصلی بالناس فانصرف الی اقوام تخلفوا عن الصلوٰۃ فاحرق

میرا جی چاہتا ہے کہ میں کسی آدمی سے کہوں کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائے۔ پھر میں ان لوگوں کی طرف جاؤں جو جماعت میں شامل

---

[۱] البقرہ۔ ۴۳۔

علیھم نہیں ہوتے اور ان کے گھروں کو جاکر آگ لگا دوں۔

اور اس قسم کی وعید ترک واجب پر ہی دی جا سکتی ہے۔ اسے زہی امت کے توارث کی دلیل تو وہ اس طرح ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے موجودہ زمانے تک امت مسلمہ اس پر ہمیشگی اختیار کرتی آئی ہے اور اس کے تارک کو بُرا خیال کرتی رہی ہے۔ تو اس طرح اس پر مواظبت (مداومت) اختیار کرنا اس کے وجوب کی دلیل ہے۔ تاہم مذکورہ دونوں مسالک میں لکھا ہے۔ حقیقی معنوں میں، کوئی اختلاف نہیں ہیں، بلکہ یہ محض عبارت کا اختلاف ہے، اس لئے کہ سُنت مؤکدہ اور واجب مفہوم کے لحاظ سے یکساں ہوتے ہیں، خصوصًا وہ عمل جو شعائر اسلام میں سے ہو، چنانچہ الکرخیؒ نے بھی اسے کہا تو سنت ہے، مگر پھر اس کی تشریح "واجب" کے ساتھ کی ہے۔ اور لکھا ہے کہ "باجماعت نماز ادا کرنا سُنت ہے اور کسی شخص کو سوائے عذر کے اس سے پیچھے رہنے کی اجازت نہیں ہے"۔ اور اکثر علماء کے نزدیک واجب کی تشریح بھی یہی ہے۔

فصل (پنجم) کن کن افراد پر باجماعت نماز ادا کرنا واجب ہے

باجماعت نماز عاقل آزاد اور بلا کسی تکلیف کے اس پر قادر مردوں پر واجب ہے، لہٰذا عورتوں، بچوں، دیوانوں، غلاموں، قعاد[1] کی بیماری والے شخص نیز اس شخص پر کہ جس کا الٹی جانب سے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا ہو۔ ایسے بوڑھے شخص پر جو چلنے پھرنے سے معذور ہو اور مریض پر باجماعت نماز میں شریک ہونا واجب نہیں: جہاں تک بچوں اور دیوانوں پر جماعت کے عدم وجوب کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ ان میں وجوب نماز کی صلاحیت ہی نہیں؛ رہے غلام تو وہ اس لیے، تاکہ ان کے مالکوں کے ان منافع کا تعطل لازم نہ آئے کہ جن منافع کے وہ مستحق ہیں۔ اور جہاں تک قعاد کی بیماری والے شخص اور الٹی جانب سے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے شخص، اور بہت بوڑھے شخص کا تعلق ہے، تو وہ اس لئے کہ وہ چلنے پر قادر نہیں ہوتے۔ اسی طرح مریض تکلیف کے بغیر چلنے پر قادر نہیں ہوتا۔ اور رہا نابینا شخص تو اس پر ساری امت کا اجماع ہے کہ اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جو اسکو مسجد میں لے جا سکتا ہو تو اس پر جماعت میں حاضر ہونا ضروری نہیں اور اگر کوئی ایسا شخص موجود ہو، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے، مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں اس پر حاضر ہونا ضروری ہوگا۔ یہ مسئلہ مع ان دلائل کے کتاب الحج میں آئے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل (ششم) جماعت کے لیے شرکاء کی کم از کم تعداد:

اگر کم از کم دو آدمی ہوں، تو جماعت ہو سکتی ہے، یعنی امام سمیت جیسا کہ فرمان نبوی ہے۔

اثنان فما فوقھما جماعۃ: دو یا اس سے زیادہ افراد جماعت

---

[1] قعاد ایک بیماری ہے جس کی بنا پر مریض چلنے پھرنے سے معذور ہو جاتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جماعت اجتماع سے ماخوذ ہے اور کم از کم اجتماع دو آدمیوں سے ہوتا ہے خواہ ان میں سے ایک مرد ہو، یا عورت یا سمجھدار لڑکا ہو۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے علی الاطلاق دو افراد کو جماعت قرار دیا جائے۔ نیز اس لیے بھی کہ ان میں سے ہر ایک کو امام کے ساتھ ملانے سے، اجتماع کا مفہوم پایا جاتا ہے ـــ رہا، دیوانہ یا بے سمجھ لڑکا تو ان کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ وہ نماز کی اہلیت ہی نہیں رکھتے، لہٰذا ان کا وجود و عدم یکساں ہوگا۔

فصل (ہفتم)

جس کی جماعت نکل جائے، اسے کیا کرنا چاہیئے:

اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی کی جماعت نکل جائے۔ تو اس پر دوسری مسجد میں جا کر جماعت تلاش کرنا ضروری نہیں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ کیا کرے، "الاصل" میں ہے کہ اگر اس کے محلے کی مسجد میں جماعت ہو جائے، تو پھر اگر اسے یہ امید ہو، کہ اگر وہ دوسری مسجد میں گیا، تو اسے جماعت مل جائے گی، تو اس کا دوسری مسجد کو با جماعت نماز میں شامل ہونا خوب (حسن) ہوگا، اور اگر وہ اپنے محلے کی مسجد ہی میں نماز ادا کرے۔ تو تب بھی اچھا ہے جس کی دلیل حضرت حسن بصری کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"جب صحابہ کرام کی جماعت فوت ہو جاتی تھی، تو ان میں سے بعض صحابہؓ تو اپنے محلے ہی کی مسجد میں نماز ادا کر لیتے تھے اور بعض صحابہ دوسری مساجد میں جماعت تلاش کرتے تھے"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں ایک ایک بات کی رعایت اور ایک ایک بات کا ترک لازم آتا ہے چنانچہ پہلی صورت میں محلے کی مسجد کا احترام قائم رہتا ہے، مگر جماعت کا ترک کرنا لازم آتا ہے جب کہ دوسری صورت میں با جماعت نماز کی فضیلت حاصل ہوتی ہے۔ مگر اپنی مسجد کے حق کا ترک کرنا لازم آتا ہے، تو چونکہ دونوں باتوں کو جمع کرنا مشکل ہے لہٰذا ان دونوں میں سے جس کو وہ چاہے اختیار کرے۔ القدوری فرماتے ہیں کہ اگر با جماعت نماز نکل جائے تو وہ گھر والوں کو جمع کر کے جماعت کرائے، اور اگر وہ اکیلے ہی نماز پڑھ لے، تو وہ بھی جائز ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ آپ انصار کے دو قبیلوں کے مابین صلح کرانے کے لیے تشریف لے گئے، تو آپ کی جماعت نکل گئی۔ تو آپ اپنے گھر میں آئے اور گھر والوں کے ساتھ مل کر با جماعت نماز ادا فرمائی۔ یہ حدیث اس بات کی بھی دلیل ہے کہ جماعت فوت ہو جانے کی صورت میں جماعت تلاش کرنا واجب نہیں۔ اس لیے کہ اگر با جماعت نماز تلاش کرنا ضروری ہوتا، تو آپ ضرور جماعت تلاش فرماتے۔ الشیخ السرخسیؒ نے لکھا ہے کہ ہمارے زمانے میں بہتر یہی ہے کہ اگر تو وہ محلے کی مسجد میں داخل نہ ہوا ہو تو وہ با جماعت نماز تلاش کرے اور اگر وہ مسجد میں داخل ہو گیا ہو۔ تو وہ اپنی مسجد میں ہی نماز ادا کر لے۔

فصل (ہشتم)

امامت کا اہل کون ہے:

ہر عاقل مسلمان شخص امامت کی اہلیت رکھتا ہے۔ حتیٰ کہ غلام، بدو (جاہل؟) اندھے، ولدالزنا اور فاسق شخص کی امامت بھی جائز ہے، یہی اکثر علما کا مسلک ہے، جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ فاسق آدمی کے پیچھے نماز جائز نہیں ہوتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ امامت کرانا ایک امانت ہے۔ اور فاسق تو خیانت دار ہوتا ہے، اسی لیے وہ شہادت (گواہی) کا بھی اہل نہیں ہوتا، کیونکہ شہادت کا تعلق بھی امانت سے ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ہے۔

صلوا خلف کل من قال لا الٰہ الا اللہ صلوا نیز فرمایا: خلف کل بر و فاجر۔ ہر کلمہ گو کے پیچھے نماز پڑھ لو، ہر متقی اور فاجر کے پیچھے نماز پڑھ لو۔

اگرچہ یہ حدیث واللہ اعلم، جمعہ اور نماز عیدین کے لیے وارد ہوئی ہے، اس لیے کہ ان نمازوں کا تعلق امرا سے ہوتا ہے، جن میں سے اکثر فاسق ہوتے ہیں، لیکن بایں ہمہ یہ روایت اپنے ظاہری الفاظ کے ساتھ ہمارے لیے زیر بحث مسئلے میں بھی حجت ہے۔ اس لیے کہ اصل اعتبار عموم الفاظ کا ہی ہوتا ہے، خصوصی شان ورود کا نہیں چنانچہ اسی بنا پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مثلاً حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ اور تابعین نماز جمعہ وغیرہ حجاج بن یوسف کی اقتدا میں ادا کرتے تھے، حالانکہ وہ اپنے زمانے کا سب سے زیادہ فاسق شخص تھا۔ حتیٰ کہ حضرت حسن بصریؒ فرمایا کرتے تھے۔ کہ اگر ہر امت اپنے اپنے بدکردار لوگوں کو لے آئے اور ہم صرف ابو محمد (حجاج) کو پیش کر دیں، تو ہمارا پلڑا بھاری ہو جائیگا۔ (ابو محمد حجاج کی کنیت ہے)، اسی طرح ابو سعید رضی اللہ عنہ بنو سعید کے ایک مولی (آزاد کردہ غلام)، بیان کرتے ہیں کہ جب میری شادی ہوئی، تو میں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بلایا جن میں حضرت ابو ذر الغفاری حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ۔ اور ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ جیسے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم موجود تھے۔ پھر جب نماز کا وقت آیا تو انہوں نے مجھے ہی امامت کے لیے آگے کھڑا کر دیا۔ تو میں نے ان کو نماز پڑھائی حالانکہ میں ان ایام میں غلام تھا۔ ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ نماز پڑھانے کے لیے آگے ہوئے تو انہیں کہا گیا کہ آپ دوسرے کے گھر میں، اس کی موجودگی میں امامت کے لئے آگے ہوتے ہیں؟ اس پر انہوں نے مجھے آگے کر دیا، تو میں نے ان سب کو نماز پڑھائی۔ حالانکہ میں ان دنوں ایک غلام تھا، یہ ایک مشہور روایت ہے۔ اسے امام محمدؒ نے کتاب الماذون میں نقل کیا ہے؛ نیز مروی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعض غزوات کے موقع پر حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کو مدینہ منورہ میں نماز پڑھانے کے لیے چھوڑ جاتے تھے۔ حالانکہ وہ نابینا تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز کا جواز ادائے ارکان کے ساتھ مشروط ہے۔ اور یہ سب لوگ اس پر قادر ہیں۔ البتہ اگر ان افراد کے علاوہ کوئی اور شخص امامت کرا دے تو وہ زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لیے کہ امامت کی بنیاد فضیلت پر ہے۔ اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود دوسروں کی امامت کراتے تھے لیکن کوئی شخص آپ کی امامت نہیں کراتا تھا، اسی طرح تمام خلفائے راشدین بھی

اپنے اپنے زمانوں میں امامت کراتے تھے؛ مزید برآں لوگ ان مذکورہ افراد کے پیچھے نماز ادا کرنے میں کوئی رغبت نہیں رکھتے، لہٰذا ان لوگوں کا امامت کرانا کم حاضری پر منتج ہوگا، جو مکروہ ہے؛ مزید یہ کہ امامت کی اساس علم پر ہوتی ہے، اور غلام، بدو اور ولد الزنا (حرامی) پر جہالت غالب ہوتی ہے۔ غلام پر اس لیے کہ اسے اپنے آقا کی خدمت سے ہی فرصت نہیں ملتی کہ وہ علم سیکھ سکے، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ اگر غلام کسی دوسرے شخص کے ساتھ علم اور پرہیز گاری میں مساوی ہو، تو امامت کرانے میں بھی وہ اس کے مساوی ہوگا، اور اس صورت میں دوسرے شخص کے پیچھے نماز اس کی نسبت مجھے زیادہ محبوب نہ ہوگی۔ امام شافعی کی دلیل ابوسعید مولی ابی اسیدؓ کی مذکورہ روایت ہے، جو اس کے جواز پر دلالت کرتی ہے جس میں کوئی بحث نہیں۔ البتہ جماعت میں کم حاضری اور آزاد افراد کی نسبت غلام کی فضیلت کا کم ہونا اس کی کراہت کو ثابت کرتے ہیں۔ اس طرح اعرابی (بدو) پر جہالت کا غلبہ ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں۔

اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَّنِفَاقًا وَّ اَجْدَرُ اَلَّا يَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ ؕ	بدو لوگ سخت کافر اور سخت منافق ہیں اور اس قابل ہیں کہ جو احکام اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر نازل کیے ہیں ان سے واقف (ہی) نہ ہوں۔

کہ اعرابی سے مراد و... بدو ہی ہیں، جیسا کہ اعرابی ایک برا اور اعرابی اچھا نام ہے اسی طرح ولد الزنا (حرامی) پر بھی اکثر جہالت کا غلبہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے احکام شریعت سکھانے والا اور اس کی تربیت کا خیال رکھنے والا کوئی نہیں ہوتا؛ مزید برآں اس لیے بھی کہ امامت ایک بار امانت ہے لہٰذا کوئی فاسق و فاجر شخص اس ذمہ داری کے اٹھانے کا اہل نہیں ہوسکتا، کیونکہ وہ صحیح طریقے سے امانت کو ادا نہ کرسکے گا؛ اسی طرح نابینا کو دوسرا شخص ہی قبلہ رو کرے گا، لہٰذا وہ قبلہ کے معاملے میں کسی دوسرے شخص کا مقلد ہوگا اور کبھی کبھار تو وہ اثنائے نماز میں قبلے سے پھر جاتا ہے۔ بنا بریں وہ امامت کے لیے قابل اعتماد نہیں ہوسکتا جیسا کہ مروی ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی آنکھیں جاتی رہیں۔ تو وہ امامت نہیں کراتے تھے اور فرمایا کرتے تھے یہ میں بھلا تمہاری امامت کیسے کرا سکتا ہوں، حالانکہ تم مجھے سیدھا کر کے کھڑا کرتے ہو؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نابینا کے لیے ناپاکی سے بچنا ممکن نہیں ہوتا۔ لہٰذا بینا شخص اس کی نسبت امامت کے لیے زیادہ بہتر ہوگا۔ الا یہ کہ اگر فضیلت و بزرگی میں، اس مسجد کا کوئی دوسرا شخص اس کے برابر نہ ہو تو پھر اس نابینا ہی کی امامت زیادہ بہتر ہوگی۔ جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جگہ حضرت ابن ام مکتومؓ کو قائمقام بنا جایا کرتے تھے؛ اسی طرح خواہشات پرست اور بدعتی کی امامت مکروہ ہے۔ الامالی میں ابو یوسفؒ نے اس کی صراحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "میرے نزدیک" خواہشات پرست اور بدعتی کی امامت مکروہ ہے کیونکہ اس کے پیچھے لوگ نماز ادا کرنے کی رغبت نہ رکھیں گے"؛ پھر آیا بدعتی کے پیچھے

نماز جائز ہے یا نہیں؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ بدعتی کے پیچھے نماز جائز نہیں ہوتی۔ اور المنتقی میں امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی روایت نقل کی گئی ہے، کہ ان کے نزدیک بھی بدعتی کے پیچھے نماز جائز نہیں لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اگر تو اس کا یہ عمل کفر کی حد تک ہو، تو تب تو نماز جائز نہ ہوگی اور اگر کفر کی حد تک نہ ہو، تو اس کے پیچھے نماز کراہت کے ساتھ جائز ہوگی۔

اسی طرح عورت بھی "فی الجملہ" امامت کی اہلیت رکھتی ہے۔ چنانچہ اگر وہ عورتوں کی امامت کرائے، تو جائز ہوگی؛ اس موقع پر مناسب ہے کہ امام (عورت پہلی) صف کے درمیان میں کھڑی ہو، جیسا کہ مروی ہے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ نے ایک مرتبہ عورتوں کو نماز عصر پڑھائی تو وہ ان کے درمیان میں کھڑی ہوئیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عورتوں کے احکام پردے پر مبنی ہیں اور چونکہ ان کی امام کا ان کے درمیان میں کھڑا ہونا زیادہ باپردہ ہے لہٰذا یہی طریقہ بہتر ہوگا۔ البتہ ہمارے نزدیک ان کی جماعت مکروہ ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے ہاں مردوں کی طرح عورتوں کی امامت بھی مستحب ہے۔ ان کی طرف سے اس سلسلے میں کئی روایات نقل کی جاتی ہیں لیکن ہمارے نقطہ نظر سے ان روایات کا تعلق جس حکم سے ہے، وہ ابتدائے اسلام کا حصہ ہے جو بعد ازاں منسوخ ہوگیا تھا؛ اور جوان عورتوں کو باجماعت نماز میں شرکت کے لیے باہر نکلنا جائز نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نوجوان عورتوں کو گھروں سے نکلنے سے منع کر دیا تھا نیز اس لیے بھی کہ ان کے باہر نکلنے سے فتنے کا اندیشہ ہے۔ اور چونکہ فتنہ حرام ہے۔ لہٰذا ان کا باہر نکلنا بھی حرام ہوگا۔ رہی بوڑھی عورتیں تو ان کے متعلق ہم کسی اور مقام پر بحث کریں گے۔

اسی طرح سمجھدار بچہ بھی امامت کی اہلیت رکھتا ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ بچوں کو نماز تراویح پڑھا سکتا ہے لیکن بچے کا بالغوں کو نماز پڑھانے کا مسئلہ، تو اس میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے جیسا کہ گذرا جبکہ دیوانہ اور بے سمجھ بچہ تو امامت کی اہلیت سے کلی طور پر عاری ہیں کیونکہ وہ نماز کی بھی اہلیت نہیں رکھتے۔

فصل (نہم)

امامت کی تفصیلاً اہلیت کا بیان

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کی دوسرے شخص کے لیے کسی بھی نماز میں اقتدا کرنا، صحیح ہو۔ وہ اس نماز کی امامت کرانے کی بھی اہلیت رکھتا ہے ورنہ نہیں۔ رہی صحت اقتدا کی شرائط تو ان کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ واللہ الموفق۔

فصل (دہم)

امامت کا سب سے زیادہ استحقاق

اس ضمن میں غلام کی نسبت آزاد، فاسق وفاجر کی نسبت متقی، نابینا کی نسبت بینا، ولدِ زنا (حرامی) کی نسبت صحیح النسب اور اعرابی (بدو) کی نسبت غیر اعرابی امامت کا زیادہ حقدار ہے، جیساکہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر افضل یہ ہے کہ ان میں سے سنت نبوی کا سب سے زیادہ علم رکھنے والا، سب سے زیادہ پرہیز گار، قرآن مجید کا سب سے اچھا قاری اور عمر کے لحاظ سے سب سے زیادہ معمر شخص امامت کرائے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جب یہ باتیں کسی ایک انسان میں جمع ہو جائیں تو وہی امامت کا زیادہ اہل ہوگا۔ جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ امامت کی بنیاد فضیلت اور کمال پر ہے۔ اور چونکہ جس میں یہ سب باتیں جمع ہو جائیں گی وہ سب سے زیادہ کامل انسان ہوگا۔ لہٰذا وہ امامت کا زیادہ اہل ہوگا۔ پھر اس مقصد کیلئے علم، پرہیزگاری اور قراءت قرآن کا معاملہ تو از خود ظاہر ہے۔ رہا معمر ہونے کا مسئلہ تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ چونکہ جو شخص اسلام کی حالت میں زیادہ عمر گزار چکا ہو، وہ دوسروں کی نسبت اطاعت خداوندی اور اسلام پر مداومت میں بھی بڑھا ہوا ہوتا ہے لہٰذا وہی امامت کا زیادہ اہل ہوگا۔ اگر یہ صفات متفرق لوگوں میں ہوں، تو ان میں سے سنت نبوی کا زیادہ علم رکھنے والا سب سے زیادہ امامت کا حقدار ہوگا، بشرطیکہ وہ اتنی قراءت کر سکتا ہو، کہ جس سے نماز جائز ہو جاتی ہو، جب کہ امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں قاری قرآن کو سب سے مقدم رکھا ہے اور لکھا ہے کہ "لوگوں میں سے جو قرآن کا سب سے اچھا قاری سُنت نبوی کا زیادہ علم رکھنے والا، زیادہ پرہیزگار اور دوسروں سے زیادہ معمر ہو وہ امامت کرائے۔ اس مسئلے کی بنیاد دراصل حضرت ابو مسعود الانصاریؓ کی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ ایک حدیث مبارکہ پر ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لیؤم القوم اقرؤھم لکتاب اللہ فان کانوا سواء فاعلمھم بالسنۃ فان کانوا سواء فاقدمھم ھجرۃً فان کانوا سواءً فاکبرھم سناً فان کانوا سواءً فاحسنھم خلقاً فان کانوا سواءً فاصبحھم وجھاً۔	لوگوں کی امامت ان میں سے قرآن مجید کا سب سے اچھا قاری کرائے پھر اگر وہ سب اس میں مساوی ہوں، تو ان میں سے سنت نبویہ کا زیادہ عالم امامت کرائے، پھر اگر وہ اس میں بھی یکساں ہوں۔ تو ان میں سے سب سے پہلے ہجرت کرنے والا امامت کرائے اور اگر وہ اس میں بھی مساوی ہوں تو ان میں سے زیادہ عمر والا امامت کرائے اور اگر وہ اس میں بھی سب یکساں ہوں۔ تو ان میں سے سب سے اچھے اخلاق والا امامت کرائے اور اگر وہ اسمیں بھی مساوی ہوں، تو انمیں سے سب

سے خوبصورت چہرے والا امامت کرائے۔

چنانچہ بعض مشائخ نے اس حدیث کو اپنے ظاہر پر محمول کیا ہے۔ اور قاری قرآن کو سب سے مقدم رکھا ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی سے آغاز سخن فرمایا ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ آنحضور کی سنت کا زیادہ علم رکھنے والا شخص ہی مقدم ہے، بشرطیکہ وہ "جواز نماز" کی حد تک قرآن مجید کی قراءت کر سکتا ہو، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کے آثار میں بھی یہی مذکور ہے، کیونکہ "جوازِ نماز کی حد تک قراءت کے بعد اسے علم کی ضرورت ہوتی ہے" تاکہ وہ ان عوارض کا تدارک کر سکے جو دوران نماز میں پیش آسکتے ہیں۔ اور پھر چونکہ قراءت کو بھی علم کی ضرورت ہوتی ہے "تاکہ وہ پہچان سکے کہ قراءت کی کونسی غلطی نماز کو فاسد کرنے والی ہے، لہٰذا زیادہ علم والا شخص ہی امامت کے لیے افضل ہوگا، حتیٰ کہ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگرچہ زیادہ علم والا صرف ظاہری بڑے گناہوں سے بچا ہو، جب کہ "قاری قرآن" اس سے زیادہ پرہیزگار ہو، تو تب بھی زیادہ علم والا شخص ہی امامت کا زیادہ حقدار ہوگا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو قاری قرآن کو سب سے مقدم رکھا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانے میں سب سے اچھا قاری سب سے بڑا عالم بھی ہوتا تھا جیسا کہ معلوم ہے کہ یہ حضرات قرآن مجید کو اس کے معانی اور اس کے احکام سمیت سیکھتے تھے لیکن ہمارے زمانے میں، بسا اوقات یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ ایک شخص قرآن مجید پڑھنے میں تو بڑا ماہر ہوتا ہے لیکن علم میں اسے کوئی درک نہیں ہوتا۔ لہٰذا "زیادہ عالم" ہی امامت کے زیادہ اہل ہوگا لیکن اگر وہ سب علم میں برابر ہوں پھر ان میں سے "زیادہ پرہیزگار امامت کے زیادہ لائق ہوگا، کیونکہ علم اور "بقدر جواز قراءت کے" بعد زیادہ ضرورت پرہیزگاری ہی کی ہوتی ہے جیسا کہ آنحضور فرماتے ہیں کہ:

من صلّٰی خلف عالم تقی فکانما صلّٰی خلف نبیؐ۔ جس نے کسی متقی عالم کے پیچھے نماز پڑھی تو اس نے گویا کسی نبی کے پیچھے نماز ادا کی۔

اور حدیث میں جو پرہیزگاری سے "ہجرت کرنے" کو مقدم کہا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہجرت ان دنوں فرض تھی۔ جو بعد ازاں حضور کے ارشاد مبارک:

لا ھجرۃ بعد الفتح۔ فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں۔

سے منسوخ ہوگئی، لہٰذا پرہیزگار کو دوسروں سے مقدم رکھا جائیگا تاکہ ہجرت کے (لغوی) مفہوم یعنی "گناہوں کو چھوڑنے"[1] پر عمل ہوسکے۔ اور اگر وہ پرہیزگاری میں سب برابر ہوں۔ تو پھر ان میں سے قرآن مجید سب سے اچھا قاری امامت کے لیے زیادہ حقدار ہوگا۔ کیونکہ حضور فرماتے ہیں:

"اہل قرآن اللہ تعالیٰ کے گھر والے اور اس کے خاص بندے ہیں"

پھر اگر وہ قراءت قرآن میں بھی سب یکساں ہوں، تو ان میں سے زیادہ عمر والا امامت کا زیادہ اہل ہوگا۔ اس لیے کہ حضور فرماتے ہیں۔

الکبر الکبر۔ بڑی عمر کا ہونا بڑائی ہے۔

پھر اگر عمر میں بھی وہ سب یکساں ہوں، تو پھر ان میں سے جو سب سے اچھے اخلاق والا ہو، اسے مقدم کیا جائے اس لیے کہ اچھا اخلاق بھی فضیلت کا ایک باب ہے اور امامت کی بنیاد فضیلت پر ہی ہوتی ہے: پھر اگر وہ

---

[1] یہ اس حدیث نبوی کی جانب اشارہ ہے، جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک نقل ہوا ہے کہ "مہاجر وہ ہے، جو اللہ اور اس کے رسول کی منع کردہ باتوں کو چھوڑ دے۔"

سب اس میں یکساں ہوں ۔ تو ان میں سے جس کا چہرہ زیادہ خوبصورت ہو، وہ امامت کے زیادہ اہل ہوگا، اس لیے کہ اس کے پیچھے نماز ادا کرنے میں لوگوں کو زیادہ رغبت ہوگی۔ بعض علما حدیث کے جملے "احسنهم وجها" کا یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ جس کو معاملات کا علم زیادہ ہو[1]، کہا جاتا ہے:

وجه هذا الامر كذا۔ اس کام کی وجہ یہ ہے۔

اور بعض فرماتے ہیں۔ کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جو "نماز تہجد" زیادہ ادا کرتا ہو جیسا کہ حضورؐ فرماتے ہیں:

من كثر صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار۔ جو شخص رات کے اندھیرے میں زیادہ نمازیں ادا کرتا ہے، دن کی روشنی میں اسکا چہرہ زیادہ حسین ہوجاتا ہے

تاہم یہاں اس قسم کے تکلف میں پڑنے کی کوئی ضرورت نہیں، اسلیے کہ یہاں حدیث کو اپنے ظاہر پر محمول کرنا ممکن ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ چہرے کا حسن وجمال بھی" دواعی اقتدا لاقتدا کے لیے ترغیبات میں سے ہے کہ چونکہ اسکی امامت جماعت میں زیادہ حاضری کا موجب ہوگی، لہٰذا وہی امامت کیلیے زیادہ بہتر ہوگا۔

کسی شخص کے لیے کسی دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر امامت کرانا مکروہ ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابوسعید مولیٰ بنی اسید کی روایت اوپر نقل کی ہے؛ نیز فرمان نبوی ہے:

"کوئی آدمی کسی دوسرے شخص کی مملوکہ جگہ میں امامت نہ کرائے، اور نہ اپنے کسی بھائی کی مسند خاص" پر اس کی اجازت کے بغیر بیٹھے اس لیے کہ وہی اپنے گھر کے مخفی اسرار کو زیادہ جانتا ہے۔

دوسری روایت میں مملوکہ جگہ (سلطانہ) کے بجائے فی بیتہ (اس کے گھر میں) کے الفاظ آتے ہیں؛

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں اس کے مقابلے میں آگے ہوجانا اس کے قبیلے اور اس کے عزیز و اقارب میں اس کی تحقیر کرنے کے مترادف ہے، جو کہ مکارم اخلاق کے شایاں نہیں۔ تاہم اگر وہ اس کی اجازت دیدے۔ تو مضائقہ نہیں کیونکہ یہاں کراہت اس کے حق کی وجہ سے تھی۔ جب کہ امام محمدؒ نے بغیر روایت اصول میں یہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی مہمان یا اقتدار شخص ہو، تو اس کے لیے اہل خانہ کی اجازت کے بغیر بھی امامت کرانا جائز ہے، کیونکہ ایسے مہمان کے لیے حالات کی دلالت" کے تحت اجازت ثابت ہوتی ہے، جو صراحۃً اجازت کے قائم مقام ہوگی، لیکن اگر مہمان خود بادشاہ ہو تو پھر وہ جہاں ہو، امامت اسی کا حق ہوگا اور کوئی دوسرا شخص اس کی اجازت کے بغیر امامت کیلیے آگے نہیں ہوسکتا۔ واللہ اعلم۔

فصل (یازدہم)

امام اور مقتدی کیسے کھڑے ہوں

اگر مقتدی امام کے سوا تین افراد ہوں، تو امام ان کے آگے ہو کر کھڑا ہو، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور جمہور امت کا یہی عمل رہا ہے؛ نیز حضرت انسؓ بن مالک روایت کرتے ہیں۔

ایک بار میری دادی ملیکہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کھانے کی دعوت کی آپ تشریف لائے۔ تو آپ

---

[1] گویا جس کا جنرل نالج زیادہ ہو۔ General knowledge

نے فرمایا کھڑے ہو جاؤ، تاکہ میں تمہیں نماز پڑھاؤں پھر حضورؐ نے مجھے اور یتیم کو اپنے پیچھے اور میری والدہ ام سلیم کو ہمارے پیچھے کھڑا کر دیا“ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کو دوسروں سے ایسی ممتاز جگہ کھڑے ہونا چاہیئے کہ جس کی بناپر آنے والے کو اس کے بارے میں کوئی اشتباہ نہ رہے تاکہ وہ اس کی اقتداء کر سکے اور ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ امام آگے ہو کر کھڑا نہ ہو اور اگر وہ صف کے درمیان میں، یا اس کے دائیں یا بائیں کھڑا ہو گیا تو تب بھی امامت جائز تو ہو گی، تاہم اس کا یہ عمل مد برا عمل شمار ہو گا جواز نماز کی وجہ یہ ہے کہ جواز کا تعلق ارکان نماز کے ساتھ ہے، اور یہاں پورے ارکان موجود ہیں۔ تاہم اس نے سنت متواترہ کو چھوڑ کر اور ایسی جگہ کھڑے ہو کر، جہاں سے آنے والے کے لیے اس کی اقتداء کرنا ممکن نہ ہو گی، اس نے برا کیا گویا اسطرح اسنے اپنی اقتداء کو بھی معرض خطر میں ڈال دیا ہے اسی طرح اگر امام کے سوا دو آدمی اور ہوں، تو تب بھی وہ ظاہر روایت کے مطابق ان دونوں سے آگے ہو کر کھڑا ہو گا، جب کہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ ان کے درمیان میں کھڑا ہو، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بنؓ مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے علقمہ اور اسود کو نماز پڑھائی اور خود ان کے وسط میں کھڑے ہوئے اور فرمایا ”ہمیں بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسیطرح نماز پڑھائی تھی“ ہمارا استدلال مذکورہ بالا روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضورؐ نے انس اور یتیم دونوں کو نماز پڑھائی اور ان کو اپنے پیچھے کھڑا کیا، یہی حضرت علیؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا مسلک ہے، رہی حضرت عبد اللہؓ بن مسعود کی مذکورہ روایت، تو اس میں یہ الفاظ ”هكذا فعل بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (حضور نے ہمیں بھی ایسے ہی نماز پڑھائی تھی)، کے الفاظ عام روایات میں مروی نہیں ہیں، اور چونکہ یہ حصہ اضافی ہے جو اور روایات سے ثابت نہیں ہے لہٰذا اب پیچھے صرف ان کا ذاتی فعل رہ گیا۔ جو کہ جگہ کی تنگی پر محمول ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیم نخعیؒ سے بھی یہی منقول ہے۔ اور چونکہ وہ حضرت عبد اللہ بنؓ مسعود کے حالات اور ان کے مسلک کو سب سے زیادہ جاننے والے بزرگ تھے لہٰذا اگر مذکورہ اضافی حصہ ثابت بھی ہو جائے، تو تب بھی ہم اسے اسی تنگی مکان پر محمول کریں گے، مطلب یہ ہو گا کہ جگہ کی تنگی کے باعث نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ہمیں ایسے ہی نماز پڑھائی تھی“ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب احادیث میں تعارض پیدا ہو جائے۔ تو پھر عقلی استدلال پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اور یہاں عقلی استدلال ہمارے مؤقف کی تائید میں ہے، کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ امام آگے ہو کر کیوں کھڑا ہوتا ہے تو جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ نو وارد پر اس کا حال مشتبہ نہ رہے اور یہ بات فقط ہمارے مؤقف پر عمل سے حاصل ہوتی ہے تاہم اگر وہ انکے درمیان میں بھی کھڑا ہو جائے، تو مکروہ نہ ہو گا کیونکہ اس کے متعلق ایک روایت موجود ہے، جسکے بارے میں ہماری مذکورہ توجیہہ بہر حال ایک اجتہاد ہے۔

لیکن اگر امام کے ساتھ ایک ہی آدمی ہو، یا کوئی سمجھ دار بچہ ہو، تو وہ امام کے دائیں جانب کھڑا ہو اس لیے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ”

ایک مرتبہ میں نے اپنی خالہ ام المؤمنین حضرت میمونہؓ کے ہاں رات گذاری تاکہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھوں، آپؐ بیدار ہوئے تو فرمایا: آنکھیں سو گئیں، ستارے ڈوب گئے اور حیّ و قیوم جاگتا رہا، پھر آپ نے سورۂ آل عمران کا آخری رکوع إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ سے اختتام سورہ تک پڑھا اور پھر آپؐ

لٹکائے ہوئے چھوٹے سے مشکیزے کی طرف اٹھے اور اس کے پانی سے وضو کیا۔ اور نماز شروع کر دی۔ میں بھی وضو کر کے آنحضورؐ کی بائیں جانب کھڑا ہو گیا آنحضورؐ نے مجھے میرے کان سے پکڑا، دوسری روایت کے مطابق مجھے میری پیشانی کے بالوں سے پکڑا۔ اور مجھے اپنے پیچھے سے لا کر اپنی داہنی جانب کھڑا کر دیا میں دوبارہ آکر وہیں کھڑا ہو گیا آپ نے دوبارہ مجھے وہیں کھڑا کر دیا؛ اور پھر تیسری بار بھی یہی واقعہ پیش آیا۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا اے لڑکے جس جگہ میں نے تجھے کھڑا کیا تھا۔ کونسی بات تجھے وہاں کھڑے ہونے سے مانع تھی۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ وہ آپ کا ادب و احترام تھا کہ بھلا آپ کے برابر کون کھڑا ہو سکتا ہے، اس پر آپؐ نے فرمایا؛ اے اللہ اس کو دین میں سمجھ عطا فرما اور اس کو قرآن مجید کی تفسیر سکھا؛

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو اپنی داہنی جانب بار بار کھڑا کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ آنحضورؐ کے یہاں امام کے ساتھ ایک آدمی ہونے کی صورت میں داہنی جانب کھڑے ہونا ہی پسندیدہ تھا حضرت حذیفہؓ بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کا واقعہ روایت کرتے ہیں۔ کہ وہ بھی حضور کی بائیں جانب کھڑے ہو گئے تھے۔ مگر آپ نے انہیں داہنی جانب ہی کھڑے کر دیا۔

پھر جب وہ امام کی داہنی جانب کھڑا ہو۔ تو ظاہر روایت کے مطابق وہ امام سے پیچھے ہو کر کھڑا نہ ہو، مگر امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مناسب ہے کہ اس کی انگلیاں امام سے پیچھے ہوں۔ جیسا کہ عوام کے ہاں بھی یہی طریقہ رائج ہے؛ اور اگر مقتدی امام سے لمبا ہو اور اس کا سجدہ امام سے آگے جا کر پڑتا ہو، تو مضائقہ نہیں۔ اس لیے کہ اصل اعتبار کھڑے ہونے کی جگہ کا ہے، سجدے کی جگہ کا نہیں اور یہ ایسے ہی ہے کہ کوئی شخص عام صف میں کھڑا ہو لیکن لمبا ہونے کے باعث اس کا سجدہ امام سے آگے جا کر پڑتا ہو؛ اور اگر مقتدی امام کے بائیں طرف کھڑا ہو گیا۔ تب بھی نماز جائز ہوگی، کیونکہ جواز کا تعلق نماز کے ارکان سے ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت حذیفہؓ دونوں ہی ابتداً آنحضورؐ سے بائیں طرف کھڑے ہوئے تھے۔ پھر آنحضورؐ نے ان دونوں کی اقتداء کو درست قرار دیا تاہم بائیں جانب کھڑا ہونا مکروہ ہوگا، کیونکہ وہاں کھڑے ہو کر اس نے "پسندیدہ جگہ" کھڑے ہونے کو چھوڑ دیا ہے۔ اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت حذیفہؓ کو بائیں سے دائیں تبدیل کر دیا؛ اور اگر وہ امام کے پیچھے کھڑا ہو جائے تو تب بھی جائز ہوگا۔ لیکن آیا یہاں کھڑا ہونا مکروہ ہوگا امام محمدؒ نے تو اس کے مکروہ ہونے کی صراحت نہیں کی۔ البتہ مشائخ کے مابین اس مسئلے میں اختلاف ہے؛ بعض کے ہاں ایسا کرنا مکروہ نہیں۔ اس لیے کہ پیچھے کھڑے ہونے والے کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو امام کی داہنی جانب بھی ہوتا ہے لہٰذا یہاں پوری طرح سنت نبویہ سے اعراض نہیں پایا گیا۔ بخلاف پوری طرح بائیں جانب کھڑے ہونیوالے شخص کے کہ بعض مشائخ اسے بھی مکروہ قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ معنوی طور پر صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہونے کے مفہوم میں ہوگا، جب کہ فرمان نبوی ہے کہ:

"صفوں کے پیچھے اکیلے کھڑے ہونے والے کی نماز نہیں ہوتی۔"

اور ممانعت کا کم سے کم درجہ کراہت ہے۔ مشائخ کے درمیان یہ اختلاف در اصل امام محمدؒ کے ایک اشارے سے پیدا ہوا ہے، وہ اس طرح کہ وہ لکھتے ہیں کہ "اگر مقتدی امام کے پیچھے کھڑا ہو کر نماز ادا کرے۔ تو اس کی نماز جائز ہوگی اور اسی طرح اگر وہ امام کی بائیں جانب کھڑا ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے لیکن وہ ایسا کرنے پر برا عمل کرنے والا متصور ہوگا" کہ بعض مشائخ نے امام محمدؒ کی اس عبارت میں "برائی" کی نسبت موخر الذکر فعل کی جانب اور بعض نے دونوں کی جانب کی ہے اور یہی آخری صورت زیادہ قرین صحت ہے، اس لیے کہ امام محمدؒ نے اپنے دوسرے جملے پر "کذالک" کیساتھ عطف کیا ہے پھر آخر میں اس کی اسارۃ (برائی) کو ثابت کیا ہے۔ لہٰذا یہاں برائی کی دونوں طرف نسبت ثابت ہو گی۔

اور اگر امام کے ساتھ ایک عورت ہی ہو، تو وہ اسے اپنے پیچھے کھڑا کرے۔ اس لیے کہ عورت کا نماز میں برابر آکر کھڑے ہو جانا (محاذات) نماز کے فساد کا موجب ہے۔ اسی طرح اگر امام کے ساتھ فقط ایک "خنثیٰ مشکل" ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ اس کے عورت ہونے کا احتمال موجود ہے، اور اگر اس کے ساتھ ایک مرد اور ایک عورت ہو، یا ایک مرد اور ایک "خنثیٰ مشکل" ہو، تو وہ مرد کو اپنے دائیں اور عورت اور خنثیٰ کو اپنے پیچھے کھڑا کرے اگر اسکے ساتھ اگر مرد، ایک عورت اور ایک مخنث ہو تو وہ مردوں کو اپنے پیچھے اور عورت اور مخنث کو ان کے پیچھے کھڑا کرے اور پھر جماعت میں مرد عورتیں بچے مخنث، قریب البلوغ بچیاں سب جمع ہوں، اور وہ جماعت کے لیے صف بنانا چاہیں۔ تو امام سے متصل مردوں کی، پھر ان کے بعد بچوں کی، پھر مخنثوں کی، پھر عورتوں کی اور پھر قریب البلوغ بچیوں کی صف بنائی جائے۔ اسی طرح اگر جنازہ میں یہ سب جمع ہو جائیں تو ان کے مابین بھی اسی طرح ترتیب قائم کی جائے گی یعنی پہلے مرد کا، پھر لڑکے کا، پھر مخنث کا، پھر عورت کا اور پھر قریب البلوغ لڑکی کا جنازہ رکھا جائے گا اسی طرح اگر کسی مجبوری کے تحت مندرجہ بالا قسم کے مقتولوں کو ایک ہی گڑھے میں دفن کرنا پڑے، تو تب بھی ان کے درمیان اسی طریقے سے ترتیب قائم کی جائیگی، جیسا کہ اپنے مقام پر اس کا ذکر آئے گا، انشاءاللہ تعالیٰ۔

اور مقتدی جتنا امام کے قریب ہوگا، اتنی ہی زیادہ فضیلت اسے حاصل ہوگی کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

خیر صفوف الرجال اولھا وشر آخرھا۔ مردوں کی سب سے پہلی صف سب سے بہتر اور آخری سب سے بری ہوتی ہے۔

اور اگر سب مقتدیوں کی قرب کے لحاظ سے جگہیں برابر ہوں، تو امام کے دائیں کھڑا ہونا زیادہ باعث فضیلت ہوگا۔ اس لیے کہ آپؐ کو ہر کام میں دائیں جانب سے شروع کرنا زیادہ پسند تھا۔

پھر جب لوگ صفوں میں کھڑے ہوں تو وہ سب باہم مل کر اور کندھوں کے ساتھ کندھے ملا کر ایک دوسرے کی سیدھ میں کھڑے ہوں، جیسا کہ آنحضورؐ فرمایا کرتے تھے۔

"آپس میں مل جاؤ اور کندھوں کے ساتھ کندھے ملا کر کھڑے ہو جاؤ"

فصل (دوازدہم)

نماز سے فراغت کے بعد امام کیلئے مستحب امور

جب امام نماز سے فارغ ہو جائے۔ تو یہ دیکھنا چاہیے کہ امام نے جو نماز پڑھائی ہے وہ یا تو ایسی نماز ہوگی، جس کے بعد سنتیں ہوتی ہیں۔ اور یا پھر ایسی کہ جس کے بعد سنتیں نہیں ہوتیں اگر تو وہ ایسی نماز ہو، کہ جس کے بعد سنت نماز نہیں ہوتی جیسے نماز عصر اور نماز فجر، تو نماز کے بعد امام چاہے، تو کھڑا ہو جائے اور چاہے تو دعا کے لیے اپنی جگہ بیٹھا رہے۔ کیونکہ ان دونوں نمازوں کے بعد نفل نماز نہیں ہے، لہٰذا اس کے وہاں بیٹھ رہنے میں، کوئی حرج نہیں۔ الاّ یہ کہ اسے قبلہ رو ہوکر اسی ہیئت میں بیٹھے رہنا مکروہ ہے جیسا کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فراغت کے بعد فقط اتنی دیر تک اپنی جگہ بیٹھا کرتے تھے جتنی دیر میں کہ آپ "اللھم انت السلام ومنك السلام تبارکت یاذا الجلال والاکرام" پڑھتے تھے۔

نیز مروی ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد امام کا اپنے مصلّے پر قبلہ رو ہوکر بیٹھنا بدعت ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس حالت میں اس کے بیٹھے رہنے سے اس کے متعلق نو وارد کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ ابھی حالت نماز میں ہے اور یوں وہ اس کی اقتداء کرلے اور اس کی اقتدا فاسد ہو جائے، اور چونکہ اس کا اسی حالت میں بیٹھے رہنا دوسرے شخص کے لیے فسادِ اقتدا کا موجب ہو سکتا ہے، لہٰذا اسے اس حالت میں بیٹھنا نہیں چاہیئے۔ اس کے بجائے وہ اگر چاہے، تو مقتدیوں کی جانب منہ کرکے بیٹھ سکتا ہے بشرطیکہ اس کے بالکل سامنے کوئی شخص نماز نہ پڑھ رہا ہو، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فجر سے فارغ ہو جاتے تھے، تو صحابہ کرامؓ کی جانب منہ کرلیتے تھے اور فرماتے کیا تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہے، (آپؐ ان سے ایسے خواب پوچھتے تھے کہ جن میں فتح مکہ کی کوئی خوشخبری ہوتی لیکن اگر آنحضورؐ کے بالمقابل کوئی شخص نماز ادا کر رہا ہوتا، تو آپؐ لوگوں کی جانب منہ نہیں کرتے تھے"؛

کیونکہ نماز میں ایک شخص کا دوسرے شخص کی جانب منہ کرنا۔ مکروہ ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو دیکھا جو دوسرے آدمی کے چہرے کی جانب منہ کرکے نماز ادا کر رہا تھا، تو انہوں نے ان دونوں کو ایک ایک درّہ مارا اور نماز پڑھنے والے سے فرمایا کہ کیا تو کسی صورت (آدمی) کی جانب منہ کرکے نماز ادا کر رہا ہے اور آگے بیٹھے ہوئے شخص سے کہا، کہ تو نماز ادا کرنے والے کی جانب منہ کرکے بیٹھتا ہے"

اور اگر وہ چاہے، تو اپنا چہرہ پھیر کر (قبلہ اور نمازیوں کے درمیان رخ کرکے بیٹھ جائے۔ اسلیے کہ

اس کے رخ بدل کر بیٹھنے سے اس کے متعلق (نووارد کو) اشتباہ نہیں ہو گا۔ پھر مشائخ کے مابین منہ پھیر کر بیٹھنے کے متعلق اختلاف ہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ چونکہ داہنی جانب برکت والی ہے۔ لہٰذا وہ اپنی داہنی جانب رخ کر کے بیٹھ جائے۔ اور بعض کہتے تھے ہیں کہ، بائیں طرف منہ کر کے بیٹھے، تاکہ اس کا دایاں پہلو قبلہ رخ ہو۔ اور بعض مشائخ کے ہاں اسے اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے تو دائیں جانب منہ کر کے بیٹھے اور چاہے بائیں جانب۔ اور یہی قول صحیح ہے اس لیے کہ منہ پھیر کر بیٹھنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس کے متعلق اشتباہ ختم ہو جائے اور یہ مقصد دونوں صورتوں میں یکساں طریقے سے حاصل ہوتا ہے۔

اور اگر جو نماز اس نے پڑھائی ہو، اس کے بعد سنت نماز ہو، تو اس کے لیے نماز کے بعد بیٹھنا مکروہ ہے۔ بیٹھنے کی یہ کراہت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ کیونکہ روایت ہے کہ:

"حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب نماز سے فارغ ہوتے تو فوراً یوں اٹھ کھڑے ہوتے، گویا وہ کسی گرم پتھر پر بیٹھے ہیں۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس حالت میں اس کے بیٹھنے سے نووارد کے لیے اشتباہ پیدا ہو سکتا ہے لہٰذا یہاں اسے ٹھہرنا نہیں چاہیئے۔ بلکہ اس جگہ سے اٹھ جانا اور علیحدہ ہو جانا چاہیئے اور پھر نوافل ادا کرنے چاہئیں۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

ایعجز احدکم اذا فرغ من صلاتہ ان یتقدم او یتأخر۔	کیا تم میں سے کوئی اس سے عاجز ہوتا ہے کہ اپنی جگہ سے آگے یا پیچھے ہو جائے

نیز حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ امام کے لیے امامت والی جگہ میں ہی نفل نماز ادا کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے۔ کیونکہ اس سے نووارد پر اشتباہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ وہ نووارد کے اس اشتباہ کو دور کرنے یا اپنے لیے گواہوں کی تعداد میں اضافہ کرنے کے لیے اپنی جگہ سے ادھر ادھر ہو جائے۔

جیسا کہ مروی ہے کہ نماز پڑھنے کی جگہ نمازی کے لیے قیامت کے دن اس کے حق میں گواہی دے گی۔

رہے مقتدی، تو بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنی سے ادھر ادھر نہ بھی ہوں، تو تب بھی کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ اگر نووارد ان کو وہاں نماز پڑھتے ہوئے دیکھ بھی لے، تو اس کے لیے کوئی اشتباہ نہیں ہو سکتا جب کہ امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ مقتدیوں کے لیے بھی مستحب ہے کہ وہ صفیں توڑ دیں اور ادھر ادھر متفرق ہو جائیں، تاکہ دور سے اگر کوئی نووارد دیکھے، تو اسے اشتباہ نہ ہو۔ نیز جیسا کہ ہم حضرت ابو ہریرہ کی روایت نقل کر آئے ہیں۔

(ب) واجبات نماز

نماز کے اندر جو واجبات ہیں۔ ان کی آگے پھر دو اقسام ہیں۔

۱۔ اصلی واجبات۔

۲۔ نماز میں کسی سبب سے واجب ہونے والے واجبات۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

فصل (سیزدہم) اصلی واجبات

(۳) سورۃ فاتحہ اور قراءت: دو رکعتوں والی نماز کی ہر رکعت میں اور تین اور چار رکعات والی فرض نماز کی پہلی دو رکعات میں سورہ فاتحہ اور قراءت پڑھنا واجب ہے چنانچہ اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو چھوڑ دے، تو اگر اس نے انہیں دانستہ چھوڑا، تو گنہگار ہوگا اور اگر بھول کر چھوڑا، تو اس پر سجدۂ سہو لازم ہوگا۔ یہ ہمارا مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ متعین طور پر سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے حتی کہ اگر وہ اسے یا اس میں سے کسی ایک حرف کو چھوڑ دے تو اس کی نماز ہی نہ ہوگی۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک سورۂ فاتحہ اور قراءت دونوں کا پڑھنا فرض ہے۔ ان دونوں ائمہ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا صلوٰۃ لمن لم یقرء فاتحۃ الکتاب۔	جو شخص سورۂ فاتحہ نہ پڑھے، اس کی نماز نہیں ہوتی۔

نیز مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وسورۃ معھا او قال شئ معھا۔	سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ سورۃ، دوسری روایت کے مطابق کچھ قراءت کئے بغیر نماز جائز نہیں ہوتی۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نماز میں ان دونوں کے پڑھنے پر ہمیشگی فرمائی اور انہیں کبھی نہیں چھوڑا۔ جو اس کے فرض ہونے کی دلیل ہے۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت فاقرؤا ما تیسر من القرآن: سے ہے، کہ چونکہ اس میں بغیر تعیین کے مطلق قراءت کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا سورۂ فاتحہ یا فاتحہ و قراءت کی تعیین یا قرآنی آیت کے اطلاق کا نسخ ہے۔ اور چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک خبر متواتر کے ساتھ بھی قرآنی حکم کا نسخ جائز نہیں ہے، لہٰذا خبر واحد کے ساتھ تو بدرجۂ اولیٰ اس کا اثبات ممکن نہیں ہے جبکہ ہم نے مذکورہ حدیث کو دونوں کے عملی وجوب کے لیے قبول کیا ہے۔ چنانچہ ہمارے ہاں ان کا ترک کرنا کراہت کا موجب ہے لہٰذا اس طرح ان دونوں دلائل پر بحد امکان عمل کرنا ممکن ہے، کہ اس سے حدیث کا مکمل ترک کرنا

بھی لازم نہیں آتا، وہ اس لیے کہ جب کسی حدیث کا قرآنی آیت کے ساتھ معارضہ ہو جائے، تو اس حدیث کا ترک کرنا ضروری ہو جاتا ہے، مگر ہماری مذکورہ توجیہ سے حدیث بھی زیر عمل رہتی ہے جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل پر مداومت اختیار کرنا اس کی فرضیت کی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ آپ واجبات پر بھی مداومت اختیار فرماتے تھے۔

⑤ جہری نمازوں میں بالجہر اور مخفی نمازوں میں بالاخفاء قراءت کرنا: نماز کا دوسرا واجب امام ہونے کی صورت میں فجر سردو اور مغرب وعشاء کی پہلی دو رکعات میں بالجہر اور مخفی نمازوں یعنی ظہر وعصر میں مخفی قراءت کرنا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نمازی یا تو امام ہوگا، یا منفرد، اگر وہ امام ہو، تو اسے جہری نمازوں میں اور اسی طرح ان نمازوں میں بھی، کہ جن کے لیے جماعت شرط ہے مثلاً جمعہ، عیدین اور نماز تراویح میں بالجہر قراءت کرنا ضروری ہوگا جب کہ مخفی نمازوں میں اسے بالاخفاء قراءت کرنا واجب ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ قراءت باجماعت نماز کا وہ رکن ہے جس کا امام عملاً مقتدیوں کی جانب سے ذمہ اٹھاتا ہے۔ تاکہ سامعین قرآنی آیات میں غور و فکر کر سکیں۔ اور یوں قراءت کا عملی ثمرہ تمام لوگوں کو حاصل ہو، لہٰذا اس طرح معنوی طور پر امام کی قراءت مقتدیوں کی جانب سے بھی قراءت ہو جائے گی۔ جیسے گویا انہوں خود قراءت کی ہو اور جہر کرنے کا ثمرہ دن کی نمازوں میں حاصل نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ لوگ اکثر اوقات دن میں روزمرہ کے کام کاج مصروفیات اور ادھر ادھر پھیلے ہوئے ہونے کی حالت میں نماز کے لیے حاضر ہوتے ہیں اور چونکہ ان کے دل انہیں کاموں کے ساتھ معلق ہوتے ہیں جس کی بناء پر وہ قرآنی آیات میں غور و تأمل نہیں کر سکتے لہٰذا جہر کرنا فائدے کے بجائے الٹا "غور و فکر نہ کرنے" کے باعث گناہ کا موجب ہو سکتا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ بخلاف رات کی نمازوں کے، اس لیے کہ ان نمازوں میں حاضری کام کاج کے دوران میں نہیں ہوتی اور بخلاف جمعہ اور عیدین کے، کیونکہ دو باتوں یعنی مجمع عظیم اور بادشاہ (حاکم کی وقت) کی حاضری وغیرہ کے باعث ان میں "حضور قلب" اور "غور و تأمل" کے ثمرات حاصل ہو سکتے ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قراءت کرنا نماز کے ارکان میں سے ہے اور فرض نمازوں کے ارکان اخفا کے بجائے بطریق شہرت ادا کیے جاتے ہیں، اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں تمام نمازوں میں "جہر" کیا کرتے تھے تاآنکہ کفار نے یہ ارادہ کیا کہ قرآن کو نہ سنا جائے اور قریب تھا کہ وہ اس کے دوران شور وغل کرتے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر وعصر میں مخفی قراءت کرنا شروع کر دیا، کیونکہ کفار انہیں نمازوں کے دوران میں مسلمانوں کو تکلیف پہنچانے پر مستعد تھے اسی بناء پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ اور عیدین میں جہری قراءت کیا کرتے تھے، کیونکہ ان دونوں کا قیام مدینہ منورہ میں عمل میں آیا تھا اور مدینہ منورہ میں کفار مسلمانوں کو تکلیف پہنچانے کی ہمت نہ رکھتے تھے۔ بعد ازاں گو یہ عذر نہ رہا، لیکن یہ سنت بدستور برقرار رہی، جیسے طواف میں رمل کرنے وغیرہ کا یہی حکم ہے، مزید برآں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ان میں مخفی قراءت

پر مداومت فرمائی ہے۔ لہٰذا ایسا کرنا واجب ہوگا؛ نیز اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نمازوں کو "گونگی نمازیں" قرار دیا ہے، اور گونگی سے مراد وہ نمازیں ہیں، جن میں قراءت کو بالجہر نہیں پڑھا جاتا۔ اور گونگی ہونے کی یہ وصف اس وقت تک ان کے لیے ثابت نہیں ہوسکتی۔ جب تک کہ ان میں بالجہر قراءت کو ترک نہ کیا جائے؛ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر جہری نمازوں میں جہر پر اور مخفی نمازوں میں اخفا پر مداومت اختیار فرمائی ہے لہٰذا ایسا کرنا واجب ہوگا اسی پر پوری امت کا عمل بھی ہے۔ تاہم فرضوں کی پہلی دو رکعت کے بعد آخری رکعات میں قراءت آہستہ کی جائے۔ کیونکہ جہر کرنا، "فرض قراءت" کی صفت ہے اور چونکہ آخری دو رکعات میں "قراءت" فرض نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، لہٰذا ان میں جہر کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ پھر جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ "اگر امام جہری نمازیں آہستہ اور مخفی نمازیں بالجہر قراءت کرلے، تو اگر تو اس نے ایسا دانستہ کیا ہو، تو وہ گنہگار ہوگا اور اگر اس نے ایسا بھول کر کیا ہو، تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا، اس لیے کہ جہری نمازیں لوگوں کو قراءت سنانا واجب تھا۔ جب کہ مخفی نمازیں مخفی قراءت کرنا ضروری (واجب) تھا اور چونکہ واجب کو دانستہ چھوڑنے سے گناہ اور بھول کر چھوڑنے سے سجدۂ سہو لازم آتا ہے لہٰذا یہاں سجدۂ سہو ضروری ہوگا۔ اور اگر وہ منفرد ہے تو وہ مخفی نمازوں میں تو یقیناً مخفی قراءت کرے گا، یہی روایت الاصل ہے۔ چنانچہ امام محمد الاملاء میں فرماتے ہیں۔ اگر اس نے اتنی اونچی آواز سے پڑھا، جو اس کے خود سننے سے زیادہ ہے تو اس نے برا کیا، جب کہ عصام بن یوسف اپنی مختصر میں فرماتے ہیں، کہ اس کو اختیار رہے وہ چاہے تو اونچی آواز سے پڑھے اور چاہے مخفی آواز سے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر وہ ان نمازوں میں جہری قراءت کرے، تو اس پر سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا لیکن صحیح "روایت الاصل" ہی ہے کیونکہ فرمان نبوی: صلوٰۃ النھار عجماء (دن کی نماز گونگی ہوتی ہے)، ہاں کوئی امتیاز نہیں کیا گیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب امام ضرورت کے باوجود بھی مخفی آواز سے قراءت کرتا ہے تو منفرد کو تو بدرجۂ اولیٰ مخفی قراءت کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے ان مخفی نمازوں میں بالجہر قراءت کی تو اگر اس نے ایسا دانستہ کیا ہو، تو وہ گنہگار ہوگا الکرخی نے اپنی "کتاب الصلوٰۃ" میں یہی صراحت کی ہے اور اگر اس نے ایسا بھول کر کیا ہو، تو اس پر کوئی سجدۂ سہو نہیں۔ الکرخی نے باب السہو میں یہی لکھا ہے بخلاف امام کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ سجدۂ سہو نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے اور چونکہ نقصان امام کی نماز میں زیادہ ہوتا ہے، کہ اس کا "غلط کام" زیادہ نقصان دہ ہوتا ہے کیونکہ یہاں اس نے ایسے دو کام کیے ہیں کہ جن سے منع کیا گیا ہے؛ اولاً یہ کہ اس نے ایسی جگہ آواز بلند کی جہاں آواز بلند کرنے کا موقع نہ تھا؛ ثانیاً یہ کہ اس نے وہ قراءت دوسروں کو سنائی، جس کو اخفا کرنے کا حکم تھا۔ جب کہ منفرد نے فقط اپنی آواز بلند کی ہے۔ کوئی اور نقصان نہیں کیا لہٰذا اس کا نقصان کم ہوگا، اور جو چیز کسی بڑے نقصان کی تلافی کیلیے ہو، وہ ضروری کم نقصان کے لیے لازم نہیں ہوتی؛ اور اگر وہ جہری نماز ہے، تو اسے اختیار ہے، چاہے۔ وہ جہر کرے اور چاہے وہ مخفی قراءت

کرے۔ الکرخی فرماتے ہیں کہ وہ چاہے تو اتنی اونچی آواز سے قرارت کرسکتا ہے جو خود اسکو سنائی دے، لیکن اسے اس سے زیادہ اونچی آواز میں قرارت نہیں کرنی چاہیئے، جب کہ تمام روایات میں اس کی یہ تشریح کی گئی ہے، کہ اسے تین باتوں میں سے ایک بات کا اختیار ہے، وہ چاہے تو بالجہر پڑھے کہ دوسرا شخص سن سکے۔ اور چاہے تو اتنی اونچی آواز سے پڑھے کہ خود اس کو سنائی دے۔ اور وہ چاہے تو بالکل پست آواز سے پڑھے۔ جہاں تک اونچی آواز سے پڑھنے کی اجازت کا تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ منفرد اپنا امام خود ہوتا ہے اور امام بالجہر قرارت کرسکتا ہے۔ اسی طرح منفرد ہونے کی حیثیت سے اسے آہستہ قرارت کرنے کی بھی اجازت ہے بخلاف امام کے، کیونکہ امام کو بالجہر پڑھنے کی ضرورت دوسروں کو سنانے کے لیے ہوتی ہے جب کہ منفرد فقط اپنے آپ کو سنانے کی ضرورت رکھتا ہے کسی دوسرے شخص کو نہیں۔ اور یہ مقصد آہستہ قرارت سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ابو حفص الکبیر کی روایت میں مذکور ہے، کہ اس کے لیے بالجہر پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ اس میں با جماعت نماز سے مشابہت پائی جاتی ہے اور منفرد اگر با جماعت نماز سے رہ گیا ہے، تو جماعت کی مشابہت اختیار کرنے سے تو نہیں رہا، اسی لیے اگر وہ اذان و اقامت کے ساتھ نماز ادا کرے، تو اس کے حق میں زیادہ بہتر ہے۔

یہ تو فرائض کا حکم تھا، رہے نوافل تو اگر نوافل دن کے ہوں۔ تو ان میں آہستہ آواز سے قرارت کی جائے اور اگر رات کے ہیں، تو اسے اختیار ہے وہ چاہے تو آہستہ اور چاہے تو اونچی آواز سے پڑھے تاہم اونچی آواز سے پڑھنا ہی افضل ہے، اس لیے کہ نوافل فرائض کے تابع ہیں اور فرائض کا بھی یہی حکم ہے؛ چنانچہ اگر نوافل با جماعت ادا کیے جا رہے ہوں۔ جیسے نماز تراویح، تو اس کے لیے اونچی آواز سے پڑھنا ضروری ہوگا، اور اسے آہستہ پڑھنے کا اختیار نہ ہوگا۔ جیسے کہ فرائض کا بھی یہی حکم ہے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب رات کی نماز پڑھتے تھے، تو آپ کی آواز پردے کے پیچھے سنی جا سکتی تھی۔ نیز مروی ہے کہ:

> "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس سے گذرے، دیکھا کہ وہ آہستہ آواز کے ساتھ قرارت کر رہے ہیں، اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے قریب سے آپ کا گذر ہوا، تو دیکھا، اونچی آواز کیساتھ قرارت کر رہے ہیں اور حضرت بلال کے قریب سے گذرے تو دیکھا کہ وہ تہجد کے نوافل میں مختلف سورتوں میں سے تھوڑا تھوڑا حصہ پڑھ رہے ہیں۔ جب صبح کے وقت یہ سب لوگ آنحضور کے پاس جمع ہوئے۔ تو آپ نے ہر ایک سے اس کے بارے میں پوچھا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں تو اسے سناتا ہوں جس سے میری سرگوشیاں ہوتی ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا، تو انہوں نے کہا "میں اونگھنے والے کو جگاتا اور شیطان کو بھگاتا ہوں حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ میں ایک باغ سے دوسرے باغ میں جاتا ہوں تو امیر

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے ابوبکرؓ تم اپنی آواز قدرے بلند کرو، اور اے عمرؓ تم اپنی آواز قدرے پست کرو، اے بلال تم جب کسی سورت کو شروع کرو، تو اسے مکمل کرو۔

پھر اگر منفرد اتنی آواز سے پڑھے، کہ خود اسے سنائی دے تو بغیر کسی اختلاف کے اس کی نماز جائز ہو گی۔ کیونکہ یقینی طور پر قرارت پائی گئی ہے، کیونکہ خود کو سنائے بغیر قرارت کا تصور نہیں کیا جا سکتا، لیکن اگر وہ حروف کو اپنی زبان سے صحیح ادا کرے، مگر اس کے پڑھنے کی آواز اس کے کانوں تک نہ پہنچے گو زبان کی حرکت اور مخارج کے نکلنے سے، اسے قرارت کو علم ہوتا ہو۔ تو اس صورت کے جواز میں اختلاف ہے۔ الکرخی فرماتے ہیں کہ قرارت جائز ہوگی، یہی قول ابوبکر البلخی۔ عرف الاعمش کا بھی ہے۔ جب کہ شیخ ابوالقاسم الصفار اور فقیہ ابوجعفر الہندوانی اور شیخ امام ابوبکر محمد بن الفضل البخاری فرماتے ہیں کہ جب تک اسے اپنی آواز سنائی نہ دے۔ قرارت جائز نہ ہوگی اور بشر بن غیاث المریسی کہتے ہیں، کہ اگر وہ اتنی آواز سے پڑھے کہ اگر اتنی ہی آواز سے کوئی شخص اس کے کان کے قریب منہ کر کے بات کہتا ہے تو اسے اس کی آواز سنائی دے جاتی تو قرارت جائز ورنہ جائز نہ ہوگی۔ بعض مشائخ نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان بھی اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر جائز اور امام محمدؒ کے ہاں جائز نہ ہوگی۔ الکرخی کی دلیل یہ ہے کہ قرارت زبان کا قول ہے اور یہ بات حروف کی خاص طریقے سے ادائیگی اور ان کی ترتیب ہی حاصل ہوتی ہے، جو یہاں موجود ہے۔ اور رہا خود کو سنانے کا مسئلہ، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اس لیے کہ سننا کانوں کا فعل ہے، زبان کا نہیں۔ چنانچہ ایک بہرا شخص قرارت تو کر سکتا ہے مگر وہ خود اس کو سن نہیں سکتا۔ دوسرے فریق کا استدلال یہ ہے کہ قرارت کرنے کا مطلق علم معروف معنوں میں لیا جائے گا اور اس کا معروف مفہوم یہی ہے کہ اگر وہ خود سننے والا ہو، تو اسے اپنی آواز سنائی دے اور بشر کے قول کی دلیل یہ ہے وہ منظم حروف جو متکلم کے مافی الضمیر پر دلالت کریں عرف عام میں کلام کہلاتے ہیں اور یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی، جب تک کہ قابل سماع حد تک آواز کے ساتھ حروف کو ادا نہ کیا جائے۔ ان میں سے الکرخی کا قول ہی قیاس اور صحت کے قریب تر ہے چنانچہ (امام محمدؒ کی) کتاب الصلوٰۃ میں بھی اسی قول کی جانب ہمیں اشارہ ملتا ہے۔ کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں۔ کہ منفرد چاہے تو اپنے جی میں، قرارت کرے اور چاہے، تو اتنی آواز سے قرارت کرے۔ کہ جو خود اسے سنائی دے اور اگر ان کی اس بات کہ چاہے تو اپنے جی میں قرارت کرے" کو اس بات پر محمول نہ کیا جائے کہ اس سے مراد اقامت حروف ہے، تو اس سے عبارت میں خواہ مخواہ کا بے فائدہ اعادہ اور تکرار لازم آتا ہے اور اس بارے میں عرف کا کوئی اعتبار نہیں، اس لیے کہ یہ تو اس کے اور اس کے خدا کے درمیان کا معاملہ ہے۔ لہٰذا اس بارے میں عرف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ یہی اختلاف ہر اس مسئلے میں ہے کہ جس کا تعلق نطق و گویائی سے ہو۔ مثلاً بیع، نکاح، طلاق، غلام کی آزادی، ایلاء (بیوی سے دور رہنے کی قسم)، قسم اور استثناء وغیرہ۔ واللہ اعلم۔

⑨ رکوع اور سجدے میں طمانیت اور ٹھہراؤ:

نماز کا ایک اور واجب رکوع اور سجدے میں طمانیت اور ٹھہراؤ کا ہونا ہے یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے جبکہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ان ارکان میں ایک تسبیح کی مقدار تک طمانیت اور ٹھہرے رہنا فرض ہے، یہی امام شافعی کا بھی قول ہے چنانچہ اگر کوئی شخص رکوع اور سجدے میں اتنی مقدار تک نہ ٹھہرے۔ تو امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک اس کی نماز جائز نہ ہوگی، مگر امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک نماز درست ہوگی۔ اس اختلاف کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اس کا ذکر المعلی نے نوادر میں کیا ہے۔ اور رکوع کے بعد کا "قومہ" اور دونوں سجدوں کے درمیان کا جلسہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے، حسن بن زیاد امام ابوحنیفہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں، کہ جس کی کمر رکوع میں پوری طرح جھکی نہ ہو کر اگر اس کی حالت، قیام کے زیادہ قریب ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اگر قیام کی نسبت رکوع کے زیادہ قریب ہو، تو اس کا رکوع جائز ہوگا۔ اس لیے کہ انہوں نے اکثر کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ اس مسئلے کا عنوان "تعدیل ارکان" ہے کہ یہ امام ابوحنیفہ و محمد کے ہاں غیر فرض اور امام ابو یوسف و شافعی کے ہاں فرض ہے۔ ان دونوں ائمہ کی دلیل اس اعرابی کی حدیث ہے کہ جو مسجد میں آیا، اور اس نے انتہائی مختصر نماز پڑھی۔ جس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے تین بار فرمایا تھا کہ "اٹھ کر نماز پڑھ، کیونکہ تو نے نماز نہیں پڑھی،

اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اس سے بہتر طریقے سے نماز نہیں ادا کر سکتا، اس لیے آپ مجھے بتائیے کہ میں کیسے نماز پڑھوں۔ اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نماز پڑھنے کا ارادہ کرے۔ تو جیسے اللہ تعالیٰ کا حکم ہے، اسی طرح طہارت کر، اور پھر قبلہ رو ہو کر اللہ اکبر کہہ اور پھر جو قرآن تجھے یاد ہو، وہ پڑھ پھر رکوع کر، تا آنکہ تیرا ہر عضو اپنی اپنی جگہ تک جا ٹکے۔ پھر سر اٹھا کر بالکل سیدھا کھڑا ہو جا"

یہ حضرات اس حدیث سے تین طرح استدلال کرتے ہیں: اولاً اس طرح کہ آنحضور نے اعرابی کو نماز لوٹانے کا حکم دیا اور یہ حکم اسی وقت درست ہو سکتا ہے، جب اس کی ادا کردہ نماز فاسد قرار پائے، اور نماز کسی رکن کے فوت ہونے سے ہی فاسد ہوتی ہے، ثانیاً اس طرح کہ آنحضور نے یہ کہہ کر "تو نے نماز نہیں پڑھی" اس کی ادا کردہ نماز کے "نماز ہونے" کی نفی فرمادی ہے، ثالثاً یہ کہ آنحضور نے اسے ارکان میں اعتدال (طمانیت) اختیار کرنے کا حکم دیا اور مطلق امر فرضیت کے لیے ہوتا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ و محمد کا اس کی فرضیت کی نفی کے لئے استدلال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے ہے کہ:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا اے ایمان والو رکوع اور سجدہ کرو۔

کہ اس آیت میں مطلق رکوع اور سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور لغوی طور پر رکوع جھکنے اور "انحناء" کا نام ہے جب کھجور زمین کی طرف جھکنے لگے تو کہا جاتا کہ رکعت النخلۃ (کھجور جھک گئی) جبکہ سجدہ سر جھکانے اور "پست ہو جانے" سے عبارت ہے چنانچہ جب کھجور کی شاخیں

نیچے جھک جائیں تو کہا جاتا ہے۔ " سجدت النخلہ " اور جب اونٹنی اپنی گردن زمین پر رکھ دے اور اپنا سر جھکا لے تو کہتے ہیں " سجدت الناقہ " لہٰذا جب اس نے نیچے جھکنے اور سر نیچے رکھنے پر عمل کیا، تو وہ اس کے لغوی معانی کی تکمیل کرکے " تعمیل حکم " کرنے والا قرار پایا جبکہ " طمانیت " اس پر کچھ دیر ٹھہرے رہنے کا نام ہے، حالانکہ کسی کام کا حکم " مداومت (ہمیشگی) کا تقاضا نہیں کرتا۔ رہی " اعرابی " والی حدیث۔ تو وہ خبر واحد ہے، جو قرآن مجید کو منسوخ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتی۔ لیکن یہ خبر واحد چونکہ قرآنی حکم کی تکمیل کا ذریعہ بن سکتی ہے، لہٰذا ہم ارکان میں اعتدال اختیار کرنے کو وجوب پر محمول کریں گے جب کہ مذکورہ حدیث میں نماز کی نفی درحقیقت اس کے کمال کی نفی ہے کہ اس پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے نماز میں " فاش نقصان " پیدا ہو جاتا ہے۔ جو من وجہ اس کے کالعدم ہونے کا سبب بن سکتا ہے اسی بنا پر اعادۂ نماز کا حکم یا تو تلافی نقصان کے لیے ہے، یا پھر محض توبیخ کے لیے تاکہ وہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ جیسے کہ جب شراب کی حرمت کا حکم نازل ہوا تو بیخ کے لیے تاکہ لوگ آئندہ ایسا نہ کریں برتنوں کو توڑنے کا حکم دیا گیا۔ علاوہ ازیں یہ حدیث دونوں ائمہ امام ابو یوسف و شافعیؒ کے خلاف ہماری حجت ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بر بار " اعرابی " کو نماز مکمل کرنے کا موقع دیا اور اس کو نماز توڑنے کا حکم نہیں دیا اور اگر اس کی یہ نماز جائز نہ ہوتی۔ تو چونکہ اس کی تکمیل میں مشغول ہونا محض ایک کار عبث تھا کیونکہ فاسد ہو جانے کے بعد نماز کو جاری نہیں رکھا جا سکتا، لہٰذا مناسب تھا کہ آنحضورؐ اس کی تکمیل موقع نہ دیتے۔

پھر امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک رکوع میں طمانیت واجب ہے اور الکرخیؒ نے بھی یہی لکھا ہے، چنانچہ اگر نمازی نے اسے بھول کر چھوڑ دیا۔ تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ جب کہ ابو عبد اللہ الجرجانیؒ[1] فرماتے ہیں کہ یہ سنت ہے۔ لہٰذا اگر اس کو بھول کر چھوڑ دیا جائے، تو سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا؛ اس طرح رکوع اور سجدے کے درمیان کے قومہ کا بھی یہی حکم ہے یہاں الکرخی کا بیان ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ طمانیت (ٹھہراؤ) رکن کی تکمیل کے لیے ہے۔ اور رکن کی تکمیل کرنا واجب ہے، جیسے کہ قرارت کی تکمیل سورۂ فاتحہ سے ہوتی ہے؛ اسی بنا پر تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کی نماز کو کالعدم قرار دیا۔ اور چونکہ نماز کالعدم یا تو کسی رکن چھوڑنے کی بنا پر ہوتی ہے، یا پھر اس کا کوئی واجب چھوٹ جائے۔ تو تب قرار پاتی ہے، نہ کہ کسی سنت چھوڑنے کی بنا پر کیونکہ ترک سنت سے کوئی بڑا نقصان پیدا نہیں ہوتا، لہٰذا وہ واجب ہوگی اسی لیے اس کو دانستہ چھوڑنا انتہائی سخت مکروہ ہے۔ یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ " مجھے اندیشہ ہے۔ کہ اس کی نماز ہی نہیں ہوتی۔

⑦ قعدہ اولیٰ: نماز کے دونوں جفت حصوں میں امتیاز کرنے کے لیے قعدۂ اولیٰ بھی واجب ہے۔ اسی لیے اگر کوئی شخص اسے دانستہ چھوڑ دے تو گناہ گار ہوتا ہے اور

---

[1] ابو عبد اللہ الجرجانی (م ۳۹۸) بغداد کے ایک نامور فقیہ اور محدث تھے۔ صاحب ہدایہ نے ان کو اصحاب تخریج مجتہدین میں سے شمار کیا ہے (حدائق، ص ۲۰۸-۲۰۹)۔

بھول کر ترک کرنے سے سجدۂ سہو ضروری ہو جاتا ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام زندگی اس پر مداومت اختیار فرمائی اور جب کسی عمل کے فرض نہ ہونے کی دلیل پائی جاتی ہو، تو مداومت اختیار کرنا وجوب کی دلیل سمجھا جاتا ہے اور یہاں ایسی دلیل موجود ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے۔ صحابہ کرامؓ نے تسبیح کہی، مگر آپؐ اس کے باوجود نہ بیٹھے۔

کہ اگر پہلا قعدہ فرض ہوتا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کی جانب ضرور لوٹ آتے۔ اور اکثر مشائخؒ نے اس کے لیے جو سنت کا لفظ استعمال کیا ہے تو اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اس کا اثبات سنت سے ہوا ہے اور یا پھر اس لیے کہ سنت مؤکدہ عموماً واجب کے مفہوم میں ہوتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے کہ چونکہ نماز کی وہ کم از کم مقدار، جو قبول ہوتی ہے دو رکعات ہیں، لہٰذا پہلی دو رکعات کے اور بعد کی نماز کے درمیان فاصلہ کرنا ضروری ہوگا۔

⑧ قعدۂ اخیرہ میں تشہد پڑھنا: ہمارے ہاں قعدۂ اخیرہ میں تشہد پڑھنا بھی نماز کا ایک واجب عمل ہے جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں وہ فرض ہے

ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام زندگی اس پر "مداومت" اختیار فرمائی، جو اس کے فرض ہونے کی دلیل ہے؛ نیز حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے مروی ہے کہ:

"ہم تشہد فرض ہونے سے پہلے السلام علی اللہ السلام علی جبرئیل و میکائیل"
(اللہ، جبرئیل اور میکائیل پر سلام ہو) کہا کرتے تھے، ایک بار آپؐ ہماری جانب متوجہ ہوئے اور فرمایا کہو: التحیات للہ"... (الی آخرہ)"

کہ آنحضورؐ نے تشہد پڑھنے کا حکم لفظ "قولو" (تم کہو) کے ساتھ دیا ہے؛ نیز راوی نے خود بھی اس کے فرض ہونے کی صراحت اپنے الفاظ کے ساتھ کہ "تشہد کے فرض ہونے سے قبل ہم یہ کہا کرتے تھے" کی ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث "اعرابی" سے ہے کہ آپؐ نے اعرابی سے فرمایا تھا کہ:

"جب تو آخری سجدہ سے سر اٹھالے اور تشہد کی مقدار میں بیٹھ جائے۔ تو تیری نماز مکمل ہو گئی"

کہ حضورؐ نے محض "قعدہ میں بیٹھ جانے پر نماز کے مکمل ہونے کا اثبات فرمایا۔ اور اگر تشہد فرض ہوتا، تو آپؐ اسے پڑھے بغیر نماز کے مکمل ہونے کا اثبات ہرگز نہ فرماتے، تو ثابت ہوا کہ تشہد پڑھنا فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے۔ کیونکہ آپؐ نے اس پر ہمیشہ عمل کیا، اور آپؐ کا ہمیشہ عمل کرنا۔ اس کے وجوب کی دلیل ہوتا ہے، بشرطیکہ اس کے فرض نہ ہونے پر کوئی دلیل قائم ہو چکی ہو۔ جو کہ یہاں موجود ہے۔ جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، لہٰذا تشہد پڑھنا واجب ہوگا، فرض نہیں۔ واللہ اعلم۔ جب کہ مذکورہ حدیث میں حکم (امر) کا ہونا، اس کے وجوب کی دلیل ہے، نہ کہ فرض کی، اس لیے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد سے وجوب ہی ثابت ہوتا ہے، فرض نہیں۔ رہا راوی کا یہ کہنا کہ "تشہد کے فرض ہونے سے پہلے، تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ "قعدہ کو اس مقدار سے محدود کرنے سے پہلے"؛ اس لیے کہ لغت میں فرض "مقدار متعین" کرنے کا نام بھی ہے۔

⑨ **ترتیب کا خیال رکھنا:** نماز میں جو افعال دہرائے جاتے ہیں، مثلاً سجدہ، ان میں ترتیب کا خیال رکھنا بھی واجب ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ان میں ترتیب ملحوظ رکھی، اور چونکہ اس کے فرض نہ ہونے پر دلیل موجود ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ لہٰذا آپ کا اس پر مداومت اختیار کرنا اس کے وجوب کی دلیل ہوگا، حتی کہ اگر اس نے پہلی رکعت کا دوسرا سجدہ چھوڑ دیا اور پھر اسے نماز کے آخر میں یاد آیا، تو اسے پہلے وہ اس متروک سجدہ ادا کرنا ہوگا اور پھر ترتیب چھوڑنے کے باعث سجدۂ سہو بھی ادا کرنا پڑے گا، کیونکہ اس نے بھول کر اصلی واجب کو چھوڑ دیا ہے، لہٰذا اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ واللہ الموفق۔

ج: نماز میں کسی سبب سے واجب ہو جانے والے امور

نماز کے وہ واجبات، جو کسی امر کے پیش آنے کی بنا پر ضروری ہو جاتے ہیں، دو ہیں:

اولاً: سجدۂ سہو اور ثانیاً سجدہ تلاوت تفصیل حسب ذیل ہے۔

⑩ سجدہ سہو:

سجدۂ سہو پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

۱۔ سجدۂ سہو کا وجوب۔

۲۔ سبب وجوب۔

۳۔ بھولنے سے ترک شدہ افعال اور اذکار کو قضا کیا جائے یا نہیں۔

۴۔ سجدۂ سہو کا موقع ومحل۔

۵۔ سلام سہو کی تعداد

۶۔ سلام سہو اور اس کا طریقہ۔

۷۔ سلام سہو کا عمل کہ اس سے تکبیر تحریمہ باطل ہوتی ہے۔ یا نہیں۔

۸۔ سجدۂ سہو کا وجوب کن افراد پر ہوتا ہے اور کن افراد پر نہیں۔

۱۔ سجدۂ سہو کا وجوب:

الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ سجدۂ سہو ادا کرنا واجب ہے اور امام محمدؒ نے بھی الاصل میں یہی صراحت کی ہے۔ اور لکھا ہے کہ "جب امام کو کوئی بھول ہو جائے، تو مقتدی پر بھی سجدۂ سہو ادا کرنا واجب ہوتا ہے جب کہ ہمارے بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ وہ سنت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سجدۂ سہو کرنے سے پہلے کا پڑھا ہوا تشہد ختم نہیں ہوتا، حتی کہ اگر وہ سجدۂ سہو کرنے کے بعد بیٹھنے سے قبل بول پڑے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ واجب ہوتا، تو تشہد کا پڑھنا ختم ہو جاتا، جیسے کہ سجدہ تلاوت کا یہی حکم ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدۂ سہو جس طرح فرض نماز میں مشروع ہے، اسی طرح نفل نماز میں بھی اس کا حکم . . ہے، حالانکہ نفل نماز کی اگر کوئی شئی چھوٹ جائے۔ تو اس کی تلافی واجب

عمل،، سے بھلا کیونکر ممکن ہو سکتی ہے تاہم صحیح قول یہی ہے کہ وہ واجب ہے۔ اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ:

من شك في صلاته فلم يدر ثلاثاً صلى ام اربعاً فليتحر اقربه الى الصواب وليبن عليه وليسجد للسهو بعد السلام۔	جس کو نماز کے متعلق شک پیدا ہو جائے اور اسے یقین نہ ہو کہ اس نے تین رکعات ادا کی ہیں یا چار، تو اسے غور و فکر کرنا چاہیئے اور جو رائے اسے درست نظر آئے اسی پر عمل کرنا چاہیئے پھر آخر میں سلام کے بعد

سجدۂ سہو کر لینا چاہیئے۔ اور ،، مطلق امر ،، وجوبِ عمل کے لیے ہوتا ہے؛ اسی طرح حضرت ثوبانؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ:

لكل سهو سجدتان بعد السلام	ہر سہو (بھول) کے لیے سلام کے بعد دو سجدے ہیں۔

لہٰذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کی تصدیق کے لیے اس ارشاد پر عمل کرنا ضروری ہوگا؛ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے چونکہ اس پر ہمیشہ عمل کیا، لہٰذا ان کا اس پر ہمیشہ عمل کرنا اس کے وجوب کی دلیل ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ سجدۂ سہو کی مشروعیت عبادت میں ہونے والے نقصان کی تلافی کے لیے ہے، لہٰذا وہ واجب ہوگا، جیسے حج میں نقصان ہو جانے پر خون (قربانی) دینا واجب ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عبادت کو مکمل طور پر ادا کرنا واجب ہے۔ اور چونکہ کمال کی یہ ،، صفت ،، تلافی نقصان کیے بغیر ممکن نہیں ہوتی، لہٰذا یہ ضرورۃً واجب ہوگا کیونکہ واجب کا حصول بھی واجب کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ تاہم سجدۂ کرنے سے تشہد کا پڑھنا ،،ختم،، نہیں ہوتا، اس لیے نہیں کہ سجدۂ سہو واجب نہیں ہے، بلکہ کسی اور مقصد یعنی اس بنا پر کہ سجدۂ سہو ٹھیک اپنے موقع پر کیا گیا ہے، کیونکہ اس کا موقع ٹھیک قعدے کے بعد ہے، لہٰذا سجدہ سہو کے لیے لوٹنے سے قعدہ ختم نہیں ہوتا جو ٹھیک اپنے موقع پر ادا کیا جا چکا ہے۔ رہا سجدۂ تلاوت تو اس کا موقع چونکہ قعدہ سے پہلے ہے، لہٰذا اس کی ادائی سے قعدہ باقی نہیں رہتا۔ جیسے کہ نماز کے اصلی سجدے کا بھی یہی حکم ہے۔ تو دونوں میں یہ فرق ہوا۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ نفل نماز کا سجدۂ سہو کیسے واجب ہو سکتا ہے۔ تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ دراصل نماز خواہ وہ نفل ہو یا فرض ایسے ارکان کہ جن کے بغیر اسے ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا اور ایسے واجبات کہ جن کے فوت ہونے اور ان کی جگہ تبدیل ہونے سے نماز میں نقصان واقع ہو جاتا ہے جس کی بنا پر تلافی مافات ضروری ہو جاتی ہے پر مشتمل ہوتی ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نفل نماز ہمارے نزدیک شروع کرتے ہی واجب ہو جاتی۔ اور احکام میں اصلی واجبات کے ساتھ شامل ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم انشاءاللہ تعالیٰ اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

فصل (پنجدہم)

سجدہ سہو کے سبب وجوب کا بیان

سجدۂ سہو کے واجب ہونے کا سبب کسی اصلی واجب کو بھول کر چھوڑ دینا۔ یا کسی واجب کو اس کی جگہ سے تبدیل کرنا یا نماز کے کسی فرض کو اپنی جگہ سے تبدیل کر دینا ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی بنا پر نماز میں نقصان لازم آجاتا ہے جس کی سجدۂ سہو کے ساتھ تلافی کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ اسی اصول پر یہاں کئی مسائل مستنبط کیے گئے ہیں: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نماز کے یا تو کسی فعل میں سہو لاحق ہوا ہوگا، یا کسی ذکر میں جیسا کہ نماز افعال اور "اذکار" سے عبارت ہے؛ اگر تو وہ کوئی فعل ہو، مثلاً وہ قیام کی جگہ قعدہ کرے، تو اسے سجدۂ سہو کرنا ہوگا۔ اسلیے کہ اس نے فرض کی جگہ تبدیل کر دی ہے، کیونکہ قیام کو اس کے صحیح وقت سے مقدم یا موخر کر دیا ہے۔ اور پھر اس کے ساتھ اس نے واجب، یعنی قعدۂ اولیٰ کو بھی ترک کر دیا ہے۔ جیسا کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے مروی ہے کہ "ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھول کر تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے۔ صحابہ کرامؓ نے پیچھے سے تسبیح پڑھی، مگر آپ نہ بیٹھے صحابہ کرامؓ نے پھر تسبیح پڑھی، مگر آپؐ قعدہ میں نہ لوٹے اور پھر آپؐ نے نماز کے آخر میں سجدۂ سہو ادا کیا"۔ اسی طرح اگر وہ سجدہ کی جگہ رکوع یا رکوع کی جگہ سجدہ کرے۔ یا دو رکوع کر لے، یا تین سجدے کرے، تو ان تمام صورتوں میں فرض کو اپنی جگہ سے تبدیل کر دینے یا واجب کو موخر کر دینے کے باعث، اس پر سجدہ سہو ضروری ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر وہ کسی رکعت کا ایک سجدہ چھوڑ دے اور وہ اسے نماز کے آخر میں یاد آجائے۔ تو وہ اس سجدے کا بھی اعادہ کرے اور واجب کو اس کی اصل جگہ سے تبدیل کر دینے کے باعث سجدۂ سہو بھی کرے؛ علی ہذا القیاس اگر وہ تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل پانچویں رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو، یا وہ قعدہ کے بعد اٹھ جائے اور پھر لوٹ آئے۔ تب بھی سجدۂ سہو کرے۔ کیونکہ اس نے فرض یعنی آخری قعدے کو اس کی اصل جگہ سے تبدیل کر دیا ہے، یا واجب یعنی سلام پھیرنے کو مؤخر کر دیا ہے۔ اور اگر وہ پہلے قعدے میں تشہد پڑھنے کے بعد درود شریف بھی پڑھ لے۔ تو حسن بن زیاد امالی میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک واجب نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ سہو تو محض تلافی مافات کے لیے واجب ہوتا ہے، کہ سجدہ سہو کے وجوب کا اصل مقصد یہی ہے۔ حالانکہ یہاں نماز میں درود شریف پڑھنے سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس پر سجدۂ سہو حضورؐ پر درود شریف پڑھنے کی وجہ سے لازم نہیں ہوا، بلکہ فرض یعنی تیسری رکعت کے قیام کو تاخیر کر دینے کی وجہ سے لازم ہوا ہے، یہ الگ بات ہے کہ یہ تاخیر اسے درود شریف پڑھنے کی وجہ سے ہوئی۔ تو اس پر سجدۂ سہو اسلیے لازم ہوگا کہ اس نے فرض کی ادائیگی میں تاخیر کر دی ہے۔ کہ اس لیے نہیں کہ اس نے درود شریف پڑھا ہے۔

اور اگر اس نے سجدۂ تلاوت پڑھا، مگر اسے سجدہ کرنا یاد نہ رہا ہو اور نماز کے آخر میں اسے یاد آیا، تو اس پر سجدۂ تلاوت کرنا، اور واجب کو مؤخر کرنے کی بنا پر سجدہ سہو کرنا لازم ہوگا؛ اور اگر نماز ظہر پڑھنے والے شخص نے دو رکعات کے بعد، اس خیال سے سلام پھیرد یا کہ اس کی نماز مکمل ہو گئی ہے، پھر اسے علم ہوا کہ اس نے دو رکعات ادا کی ہیں تو وہ اسی جگہ اپنی بقیہ نماز پڑھے اور آخر میں سجدۂ سہو کرلے۔ نماز مکمل کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ اس نے سلام بھول کر پھیرا ہے، لہٰذا وہ نماز سے خارج نہ ہوگا۔ اور سجدۂ سہو کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ اس نے واجب یعنی نماز کے دوسرے جفت حصے کے لیے اٹھنے میں تاخیر کر دی ہے؛ بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ خود کو مسافر سمجھ کر یا نماز جمعہ کے خیال سے سلام پھیر دے۔ اور پھر اسے علم ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اس لیے کہ اس قسم کا وہم شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہٰذا اس کا سلام پھیرنا دانستہ سلام پھیرنا ہوگا جو نماز ٹوٹنے کا باعث ہوگا؛ اور اگر اس نے ارکان نماز میں اعتدال کو، یا رکوع و سجدہ کے مابین قومہ کو، یا دونوں سجدوں کے درمیان "جلسہ" کو چھوڑ دیا۔ تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق اس کا حکم دریافت کرنے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک تعدیلِ ارکان واجب ہے یا سنت، جیسا کہ ہم ازیں قبل تفصیل سے بیان کر آئے ہیں۔

اسی طرح اگر کسی کو اپنی نماز کی رکعات میں شک ہو جائے اور پھر وہ "غور و فکر" کے ذریعے کسی یقینی فیصلے تک پہنچ جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو اسے اسی نماز میں شک پیدا ہوا ہوگا کہ جسے وہ پڑھ رہا ہے اور پھر اس نے غور و فکر کیا اور وہ کسی یقینی فیصلے تک پہنچ گیا یا پھر اسے اس سے پہلے پڑھی ہوئی کسی نماز میں شک پیدا ہوا اور اس نے اس نماز ہوتے ہوئے اس کے متعلق غور و فکر کیا۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں کہ یا تو اس نے غور و فکر میں اتنی دیر لگا دی کہ جتنی دیر میں کسی ایک رکن، مثلاً رکوع یا سجدے کی ادائیگی ممکن ہو سکتی ہو، یا پھر اس نے اس سے کم وقت میں غور و فکر مکمل کرلیا اگر تو اس نے زیادہ دیر تک غور و فکر نہیں کیا، تو اس پر سجدۂ سہو لازم نہ ہوگا خواہ اس نے دوسری نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہو یا اسی نماز کے بارے میں اس لیے کہ یہاں زیادہ دیر تک غور و فکر نہ ہونے کے باعث سہو کا اصلی سبب یعنی "ترک واجب"، یا "فرض یا واجب کی اصل جگہ" سے تبدیلی نہیں پائی گئی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تھوڑے غور و فکر سے چونکہ بچنا ممکن نہیں ہوتا اس لیے وہ قابل درگذر ہوتا ہے لیکن اگر اس نے سوچنے میں زیادہ دیر لگا دی، پھر اگر اس نے کسی دوسری نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہو، تو تب تو اس پر سجدۂ سہو نہیں اور اگر اس نے اسی نماز کے بارے میں سوچ بچار کی ہو تو تب اس کے متعلق بھی قیاس کا تقاضا ہے، لیکن استحسان کی رو سے اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا قیاس کی وجہ یہ ہے کہ سجدہ سہو نماز میں کسی نقصان کے پیدا ہونے کی بنا پر واجب ہوتا ہے جبکہ یہاں ایسی کوئی بات نہیں پائی گئی۔ کیونکہ یہاں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اس نے اپنی ادا شدہ نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہے ہی اور چونکہ یہ محض سوچ بچار ہی ہے، لہٰذا تھوڑے غور و فکر کی طرح اس صورت میں بھی سجدہ سہو

واجب نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے دوسری نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہو تو طویل غور و فکر کے باوجود بھی سجدۂ سہو ضروری نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی واجب نہ ہوگا۔ جب کہ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اس نے نماز میں اتنی دیر تک غور و فکر کیا ہے کہ جس سے نماز کے ارکان کی بر وقت ادائیگی میں، تاخیر لازم آگئی ہے اور چونکہ اس سے نماز میں نقصان پیدا ہو گیا ہے، لہٰذا سجدۂ سہو کے ذریعے اس نقصان کی تلافی کرنا ضروری ہوگا، بخلاف تھوڑے غور و فکر کے اور بخلاف اس صورت کے جب اس نے دوسری نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہو، کیونکہ کسی نماز کے سجدۂ سہو کا سبب اسی نماز کا سہو ہو سکتا ہے کسی دوسری نماز کا سہو نہیں؛ اور اگر اسے سجدۂ سہو کے متعلق شبہ پیدا ہو جائے اور وہ غور و فکر کرے تو وہ اس بھول کی بنا پر سجدۂ سہو نہ کرے۔ کیونکہ ایک نماز میں دو بارہ سجدۂ سہو کرنا جائز نہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی اگر وہ دو بار سجدہ سہو کرے گا۔ تو اس میں بھی اسے بھول ہونے کا احتمال ہے۔ یوں وہ تیسرا سجدہ کرے گا۔ اور یہ سلسلہ لا متنا ہی ہو جائے گا۔

حکایت: منقول ہے کہ محمد بن الحسن نے الکسائی سے، جو ان کے خالہ زاد بھائی تھے، کہا کہ آپ نے اس ذہانت کے باوجود علم فقہ کیوں نہیں پڑھا؛ تو انہوں نے کہا کہ میں نے وہ علم حاصل کیا ہے کہ جو سارے علوم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اچھا میں تم سے فقہ کا ایک مسئلہ پوچھتا ہوں، تم مجھے علم نحو سے اس کا جواب تلاش کر دو، الکسائیؒ نے کہا فرمایئے، امام محمدؒ نے پوچھا کہ اگر کسی شخص کو سجدہ سہو میں بھول ہو جائے، تو کیا اس پر سجدۂ سہو ہے؛ الکسائیؒ نے تھوڑی دیر تک غور و فکر کیا، پھر کہا کہ اس پر کوئی سہو نہیں۔ امام محمدؒ نے پوچھا کہ تو نے یہ مسئلہ نحو کے کون سے باب سے معلوم کیا ہے، تو الکسائیؒ بولے کہا اس باب سے کہ مصغر کی مزید تصغیر، نہیں کی جا سکتی، امام محمدؒ اس کی ذہانت سے متحیر رہ گئے۔

اور اگر اس نے نماز ظہر شروع کی۔ پھر اس کو یہ خیال ہو گیا کہ وہ نماز عصر میں ہے اور اس خیال میں اس نے ایک یا دو رکعات ادا کر لیں؛ اور پھر اسے خیال آیا کہ نہیں وہ تو نماز ظہر ہی ادا کر رہا ہے، تو اس صورت میں اس پر کوئی سہو نہیں۔ اس لیے کہ نیت کا ہونا آغاز نماز کے لیے شرط ہے بقائے نماز کے لیے نہیں، اور چونکہ یہاں بقائے اس کی نیت کے مطابق ہی ہے، لہٰذا یہاں فرض میں تغیر یا ترک واجب نہیں پایا گیا؛ اور اگر اس نے اس بارے میں اتنا غور و تامل کیا۔ کہ جس سے اس کے کسی رکن کی ادائیگی متاثر ہو گئی، تو استحسان کی رو سے اس پر سجدۂ سہو ضروری ہوگا، جیسا کہ تفصیل اوپر گذری؛ اور اگر اس نے نماز شروع کی اور قرارت پڑھی، مگر پھر اسے تکبیر تحریمہ کے متعلق شبہ پیدا ہو گیا، اور اس نے تکبیر دوبارہ کہی اور قرارت کا بھی اعادہ کیا، پھر اسے یاد آیا کہ اس نے تو تکبیر کہہ دی تھی۔ تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ کیونکہ تکبیر تحریمہ اور قرارت کا اعادہ کرنے کی بنا پر اس نے نماز کے ایک رکن، یعنی رکوع کو موخر کر دیا ہے۔ پھر ان دونوں صورتوں میں وجوب سجدہ کے متعلق کوئی

فرق نہیں، کہ آیا اسے دوران نماز میں شک پیدا ہوا ہو، اور اس نے سوچ بچار کے ذریعے اپنا شک دور کر لیا ہو، یا اسے شک قعدۂ اخیرہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد نماز کے آخر میں پیش آیا ہو اور اس نے سوچ بچار کر کے یقین حاصل کر لیا ہو کیونکہ اس آخری صورت میں اس نے سلام پھیرنے میں تاخیر کر دی ہے، حالانکہ بروقت سلام پھیرنا واجب ہے۔

اور اگر اسے ایک طرف سلام پھیرنے کے بعد شک پیدا ہوا، پھر اسے یقین حاصل ہو گیا، تو اس پر کوئی سجدۂ سہو نہیں۔ کیونکہ وہ پہلے سلام کے ساتھ ہی نماز سے باہر ہو گیا ہے۔ اور نماز ختم ہو گئی ہے تو چونکہ کسی واجب کے فوت ہو جانے کی بنا پر اب اس میں کمی پیدا ہونے کا کوئی امکان نہ رہا۔ لہٰذا نقصان کی تلافی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس صورت اور اس صورت میں کوئی فرق نہیں۔ کہ اسے نماز میں حدث پیش آ جائے۔ اور وہ وضو کر کے لوٹ آئے، پھر اسے نماز شروع کرنے سے پہلے شک پیدا ہو جائے۔ پھر وہ غور و فکر کر کے کسی نتیجے تک پہنچ جائے۔ کیونکہ ان دونوں صورتوں میں یکساں طریقے سے ہی سجدۂ سہو واجب آتا ہے بشرطیکہ اس کا غور و فکر طویل ہو جائے۔ کیونکہ گو وہ نماز ادا نہیں کر رہا لیکن پھر بھی وہ حالت نماز ہی میں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہ تو اس سہو کا حکم ہے۔ کہ جس سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ رہا وہ سہو کہ جس سے نماز کو از سر نو شروع کرنا واجب ہو جاتا ہے، تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ: اگر تو اسے نماز کی رکعات میں شک پیدا ہو جائے اور اسے معلوم نہ ہو، کہ اس نے تین رکعات ادا کی ہیں، یا چار۔ پھر اگر اسے پہلی بار شک پیدا ہوا ہو، تو وہ نماز کو از سر نو شروع کرے "پہلی بار شک ہونے سے مراد یہ ہے کہ شک ہونا اس کی عادت نہ ہو، نہ یہ کہ اسے زندگی میں پہلے کبھی شک پیدا ہی نہ ہوا ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ کم تعداد کے مطابق نماز کو جاری رکھے۔ ان کی دلیل حضرت ابو سعید الخدریؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا شك احدكم فى صلاته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا فليلغ الشك وليبن على الاقل۔	اگر تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے اور اسے یہ یقین نہ ہو کہ آیا اس نے تین رکعات پڑھی ہیں، یا چار تو اس کا شک لغو ہوگا اور وہ اقل مقدار پر نماز کو جاری رکھے۔

کہ آپؐ نے مذکورہ دونوں صورتوں میں فرق کیے بغیر علی الاطلاق شک پیدا ہونے کی صورت میں "اقل تعداد" پر نماز جاری رکھنے کا حکم دیا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس طریقے سے عمل نماز کو باطل کیے بغیر یقینی صورت پر عمل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہی بہتر ہوگا۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی ایک روایت سے ہے جس میں وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ:

اذا شك احدکم فی صلوٰتہ انہ کم صلّی فلیستقبل الصلوٰۃ

جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز کے متعلق شک پیدا ہو جائے اور اسے یہ علم نہ ہو کہ اس نے کتنی رکعات ادا کی ہیں، تو وہ اپنی نماز شروع سے دوبارہ پڑھے۔

آنحضور نے نماز کو شروع سے دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمروؓ بن العاص سے بھی یہی روایت مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ نماز کو از سر نو پڑھے گا، تو فرض کو یقین کامل کے ساتھ ادا کرنے والا ہو گا اور اگر وہ "کم تعداد" پر اپنی نماز کو جاری رکھے گا، تو وہ نماز کو کامل طریقے سے ادا نہ کر پائے گا؛ نیز اس لیے بھی کہ اس طریقے سے بعض اوقات وہ مقررہ فرض سے زیادہ رکعات ادا کرنے کا مرتکب ہو جائے گا، حالانکہ نماز میں زیادتی کرنا بھی نقصان دہ ہے۔ اور بعض اوقات اس سے نماز فاسد بھی ہو سکتی ہے، مثلاً اگر اس نے چار رکعات ادا کی ہوں اور اس نے یہ خیال کیا ہو کہ اس نے تین رکعات پڑھی ہیں اور اقل پر نماز کو جاری رکھتے ہوئے بیٹھنے سے قبل ایک رکعت اور پڑھ لی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ نماز کو از سر نو شروع کرنا نماز کو باطل کرنا نہیں، کیونکہ یہاں نماز کو توڑنا اسے کامل طریقے سے ادا کرنے کے لیے ہے اور نماز کو کامل طریقے سے پڑھنے کی نیت سے توڑنا نماز کا فساد شمار نہیں ہوتا اور پھر نماز کو کامل طریقے سے ادا کرنا از سر نو شروع کیے بغیر ممکن نہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ جب کہ محولہ حدیث اس صورت پر محمول ہے کہ جب اسے کئی بار شک پیدا ہوا ہو، اور اس کی تحری کسی نتیجے تک نہ پہنچی ہو جس کی دلیل ہماری روایت کردہ مذکورہ بالا حدیث ہے۔ یہ حکم وقت کا ہے کہ جب اسے پہلی بار شک پیدا ہو ہو اور اگر اسے اکثر شک پیدا ہوتا ہو، تو وہ غور و فکر کرے۔ اور اپنے غور و فکر کے مطابق نماز کو جاری رکھے یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے، لیکن حسن امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ اپنے خیال میں رکعات کی جو کم تعداد ہو، اس پر عمل کرے یہی امام شافعیؒ کا قول ہے جیسا کہ ہم نے سابقہ مسئلے میں بیان کیا۔ کہ ان کے ہاں اس میں اور سابقہ صورت میں کوئی فرق نہیں ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تحرّی کا حکم ضرورت کے وقت ہوتا ہے اور جب کہ یہاں ایسی کوئی ضرورت درپیش نہیں۔ کیونکہ وہ اپنے گمان کی کم تعداد پر نماز کو جاری رکھ کر اس صورت حال سے یقینی طور پر عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اسے تحری کی کوئی ضرورت نہ ہوگی ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی ایک روایت سے ہے، کہ آں حضورؐ نے فرمایا:

"جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے، اور اسے یہ علم نہ ہو کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار، تو وہ اقرب الی الصواب کے لیے غور و فکر کرے اور اسی پر اپنی نماز کو استوار کرے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب مختلف دلائل کی بنا پر معاملہ اس کے لیے مشتبہ ہو جائے، تو اب اس کے سوا یقین تک پہنچنے کی کوئی اور صورت نہیں۔ جب کہ دیگر دلائل کی عدم موجودگی میں

تحری کرنا عام حالات میں بھی مشروع ہے، جیسا کہ قبلہ کا یہی حکم ہے۔ اور یہاں نماز کو از سر نو شروع کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اسے دوسری، تیسری، چوتھی اور لا متناہی دفعہ یہ شک پیدا ہو جائے۔ پھر اپنے خیال کے مطابق اقل مقدار پر مدار رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس سے بھی وہ اس یقین تک نہ پہنچ سکے گا جس کا ذکر سابقہ مسئلے میں آچکا ہے ـــ امام شافعیؒ نے یہاں جو روایت نقل کی ہے وہ اس بات پر محمول ہے کہ اس نے غور و فکر کر لیا ہو، مگر وہ کسی نتیجے تک نہ پہنچا ہو۔ اور ہمارے نزدیک بھی اگر کسی کا غور و فکر نتیجہ خیز نہ رہا ہو، تو وہ اپنے خیال کے مطابق اقل مقدار پر ہی اپنی نماز کو جاری رکھے گا جس کا طریقہ یہ ہے کہ جب اسے ایک اور دو رکعات میں شک پیدا ہو جائے تو وہ اپنی نماز کو ایک ہی رکعت سمجھے۔ اور اگر اسے دو رکعات اور تین رکعات میں شک پڑ جائے، تو وہ اپنی نماز کو دو رکعات سمجھے، اور اگر اسے تین اور چار رکعتوں میں شبہ پیدا ہو جائے تو وہ تین رکعات ہی سمجھے اور اپنی نماز کو اسی کے مطابق مکمل کرے۔ تاہم اس پر یہ لازم ہو گا کہ وہ ہر اس موقع پر قعدہ ضرور کرے، کہ جس کے متعلق اسے آخری رکعت ہونے کا شبہ پیدا ہو، اس لیے کہ قعدۂ اخیرہ فرض ہے اور فرض نماز مکمل کرنے سے پہلے نفل نماز شروع کر لینے سے فرض نماز باطل ہو جاتی ہے لہٰذا اسے قعدہ کرنا چاہیئے۔ اور اگر یہ شک ارکان حج میں پیدا ہو جائے تو الجصاص نے یہ لکھا ہے کہ اگر اسے شک اکثر پیش آتا ہو، تو وہ وہاں بھی تحری کرے اور ظاہر روایت کی رو سے وہ اپنے یقین پر ہی عمل کرے ـــ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ حج میں زیادتی اور کسی رکن کی تکرار سے حج فاسد نہیں ہوتا، لہٰذا اسے یقین پر عمل کرنا ممکن ہے، لیکن اگر نماز میں ایک رکعت کا اضافہ ہو جائے، تو اگر یہ اضافہ قعدۂ اخیرہ سے پہلے ہو، تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، لہٰذا یہاں غور و فکر پر عمل کرنا اقل پر نماز کو جاری رکھنے کی نسبت سے بہتر ہے۔

اور جن اذکار میں بھول ہو جانے سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، ان کی کل تعداد چار ہے:

(۱) قرارت؛
(۲) قنوت؛
(۳) تشہد اور (۴) تکبیرات عیدین۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ قرارت: اگر کوئی شخص پہلی دو رکعات میں قرارت کرنا بھول جائے، تو وہ آخری دو رکعات میں اسے قضا کرے۔ اور سہو کی بنا پر سجدۂ سہو کرے۔ کیونکہ ہمارے بعض مشائخؒ کے ہاں قرارت متعین طور پر پہلی دو رکعات میں فرض نہیں ہے، اصل فرض تو غیر متعین طور پر کوئی سی بھی دو رکعات میں قرارت کرنا ہے، لہٰذا ان کے ہاں آخری دو رکعات میں قرارت کرنا، پہلی دو رکعات میں فوت ہونے والی قرارت کی قضا ہو گی اور بعض ائمہ کے ہاں قرارت متعین طور پر پہلی دو رکعات میں فرض ہے، تو اس قول کے مطابق اگر اس نے پہلی دو رکعات یا ان میں سے کسی ایک رکعت میں قرارت چھوڑ دی

تو چونکہ اس نے فرض کو اپنی جگہ سے بھول کر بدل دیا ہے لہٰذا اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ اور اگر وہ ان دونوں رکعات میں یا دونوں میں سے کسی ایک رکعت میں سورۂ فاتحہ یا سورۂ ملانا بھول گیا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ اس لیے کہ پہلی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ متعین طور پر پڑھنا ہمارے نزدیک واجب اور امام شافعیؒ کے ہاں فرض ہے۔ جیسا کہ اوراق سابقہ میں تفصیل گذر چکی ہے اسیطرح فرض نماز کی پہلی دو رکعات میں متعین طور پر ایک پوری سورۃ، یا چھوٹی سورۃ کے مطابق تین چھوٹی چھوٹی آیات کی تلاوت کرنا ہمارے ہاں واجب ہے۔ لہٰذا ان کے بھول جانے پر سجدۂ سہو واجب ہوگا اور اگر اس نے قرارت کی کسی وصف کو بدل دیا، مثلاً جہر کی جگہ آہستہ اور آہستہ کی جگہ جہر سے پڑھ دیا۔ تو اس کی آگے پھر دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ شخص امام ہوگا، یا منفرد، اگر وہ امام ہو، تو ہمارے نزدیک اس سہو کی بنا پر اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا، لیکن امام شافعیؒ کے ہاں اس پر سجدۂ سہو ضروری نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اونچی آواز یا پست آواز سے پڑھنے کا مسئلہ رکن کی ہیئت سے تعلق رکھتا ہے، لہٰذا وہ سنت ہوگا۔ جیسے دیگر ارکان کا یہی حکم ہے، جیسے مثلاً رکوع میں گھٹنوں کو پکڑنا اور قعدہ میں مخصوص ہیئت میں بیٹھنا وغیرہ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہری نمازیں جہر سے اور مخفی نمازیں اخفا سے پڑھنا امام پر واجب ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ لہٰذا سجدۂ سہو واجب ہوگا بعد ازاں ہمارے ائمہ سے اس بارے میں مختلف روایات مروی ہیں کہ کتنی مقدار میں جہر یا اخفا سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے۔ نوادر ابی سلیمان میں۔ جہر اور اخفا کی مقدار میں فرق کیا گیا ہے اور لکھا ہے کہ اگر اس نے اخفا کی جگہ آہستہ پڑھا، تو اگر اس نے سورۂ فاتحہ کے بیشتر حصے یا قرارت سورۂ کی تین آیات میں ایسا کیا، تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا، ورنہ نہیں۔ ابن سماعہ امام محمدؒ سے دونوں کے یکساں ہونے کی روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر اس نے تین یا اس سے زیادہ آیات ایسے پڑھ دیں، تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر اس نے ایک آیات میں بھی تبدیلی کر دی، تو اس پر سجدۂ سہو ضروری ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ۔ اگر اس نے ایک حرف کو بالجہر پڑھ دیا۔ تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہو جائے گا۔ ابو سلیمان کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مخفی نمازوں میں آہستہ پڑھنا، جہری نمازوں میں بالجہر پڑھنے کی نسبت زیادہ ضروری ہے، اس لیے کہ منفرد کو جہری نمازوں میں بالجہر یا بالاخفا دونوں طرح پڑھنے کا اختیار دیا گیا ہے، لیکن مخفی نمازوں میں اسے ایسا اختیار حاصل نہیں ہے۔ تو اگر اس نے مخفی نماز میں بالجہر پڑھا، تو چونکہ محض جہر کرنے سے ہی اس کی نماز میں نقصان پیدا ہوگیا، لہٰذا اس کی سجدہ سہو کے ساتھ تلافی کرنا ضروری ہوگا لیکن جہری نماز میں اخفار سے پڑھنا، چونکہ کسی نقصان کا موجب نہیں ہوتا، تا وقتیکہ وہ تین یا اس سے زیادہ آیات کو آہستہ آواز سے نہ پڑھے لہٰذا یہاں سجدۂ سہو واجب نہ ہوگا۔ ابن سماعہ کی روایت کی دلیل ایک روایت ہے، جو حضرت ابو قتادہؓ روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں کبھی کبھار ظہر و عصر میں ایک یا دو آیتیں اونچی آواز سے پڑھ کر سنا دیا کرتے تھے۔

حالانکہ یہ مخفی نمازمیں بالجبر پڑھنا تھا، توجب مخفی نمازوں میں بالجہر پڑھنا ثابت ہوگیا تو اس سے جہری نمازوں میں اخفا کرنے کا جواز بھی ثابت ہوگیا، وہ اس لیے کہ دونوں حکم میں مساوی ہیں۔ پھر مذکورہ حدیث میں چونکہ ایک یا دو آیات کی تعداد مروی ہے، اس سے زیادہ کی کوئی روایت نہیں ملتی، لہٰذا اس سے زیادہ قرارت کی صورت میں ترک واجب لازم آتا ہے جس سے سجدہ سہو کرنا واجب ہوجائے گا ۔ حسن کی روایت امام ابوحنیفہؒ کے اس اصول پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک فرض قرارت کی مقدار ایک ہی آیت ہے خواہ وہ چھوٹی ہی کیوں نہ ہو، توجب اس نے اتنی مقدار میں قرارت میں تبدیلی کردی، تو اس سے سہو لازم آگیا، لیکن صاحبین کے نزدیک فرض قرارت کی مقدار چونکہ ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات ہیں، لہٰذا جب تک اس مقدار میں تبدیلی نہ ہو، تو سجدۂ سہو واجب نہ ہوگا۔

یہ حکم تو اس وقت ہے کہ جب وہ امام ہوگا اور اگر وہ منفرد ہو، تو اس پر کوئی سہو نہیں، کیونکہ وہ جہری نمازوں میں آہستہ پڑھ دے۔ تو اس پر سجدۂ نہ ہونے میں کوئی شک ہی نہیں، اس لیے کہ اسے آہستہ اور اونچی آواز سے پڑھنے کا اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ امام پر قرارت اونچی آواز سے کرنا اس لیے ضروری ہے تاکہ اس قرارت کا فائدہ مقتدیوں کو حاصل ہو۔ اور منفرد کے معاملے میں ایسا کوئی فائدہ نہیں پایا جاتا، لہٰذا اس پر جہر واجب نہ ہوگا، جس کی بنا پر اس کے ترک سے نماز میں نقصان لازم نہ آئے گا ۔ اسی طرح اگر وہ مخفی نماز میں جہر کر دے تو تب یہ حکم اس لیے ہے کہ ان نمازوں میں آہستہ قرارت کرنے کے حکم کا مقصد یہ ہے کہ قرآن مجید کی تلاوت کو شور وغل سے محفوظ رکھا جائے کیونکہ شور وغل سے قرارتِ قرآن کو بچانا ضروری ہے۔ اور چونکہ یہ بات اس نماز میں پائی جاسکتی ہے۔ کہ جسے کھلے بندوں باقاعدہ دعوت عام دے کر ادا کیا جائے۔ لہٰذا یہ بات با جماعت نماز پر ہی صادق آتی ہے۔ رہی منفرد کی نماز، تو اس کی قرارت پر شور وغل کے غالب آنے کا کوئی امکان نہیں ہے، لہٰذا تو اسے اپنی نماز میں آہستہ پڑھنا ضروری نہ ہوگا۔ بنابریں ترک واجب نہ ہونے کے باعث اس پر سجدہ سہو لازم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ کوئی سورۃ پڑھنا چاہتا تھا، مگر اسے غلطی لگی اور اس نے اس کی جگہ کوئی اور سورۃ پڑھ دی، تو اس پر سبب وجوب، یعنی فرض یا واجب کی تاخیر یا ترک واجب نہ ہونے کے باعث سجدۂ سہو لازم نہ ہوگا، اس لیے کہ کسی خاص سورۃ کو مقرر کر کے پڑھنا واجب نہیں ہے۔ اور امام محمدؒ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے کہ جو پہلی دو رکعات میں سورۃ فاتحہ دو بار پڑھ دے کہ اس پر سجدۂ سہو ضروری ہے، اس لیے کہ اس نے سورۂ فاتحہ کو دو بار پڑھ کر سورۃ پڑھنے میں تاخیر کر دی ہے اور اگر اس نے سورۃ فاتحہ پھر سورہ، اور پھر سورۂ فاتحہ پڑھی، تو اس پر سجدۂ سہو لازم نہیں، کیونکہ یہی سمجھا جائے گا، کہ اس نے لمبی قرارت کی ہے، اور اگر وہ تشہد کو دو بار پڑھ دے، تو اس پر سجدۂ سہو نہیں۔ اور اگر اس نے رکوع یا سجدے، یا قیام میں قرارت کی تو اس پر کوئی سجدۂ سہو نہیں اس لیے کہ وہ ثنا ہے اور یہ تمام ارکان ثنائے خداوندی کے مواقع ہیں۔

۲. قنوت - قنوت چھوڑ دینے سے بھی سجدہ سہو واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا پڑھنا واجب ہے، جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کی وضاحت کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

۳. تکبیرات عیدین عیدین کی تکبیروں کو بھی اگر کوئی شخص چھوڑ دے یا ان میں کمی کر دے تو چونکہ وہ واجب ہیں، اس لیے اس پر بھی سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر ان تکبیروں میں کچھ اضافہ کر دے۔ یا ان کو اپنی جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ ادا کرے تو تب بھی سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ کیونکہ اس سے فرض یا واجب میں تبدیلی لازم آتی ہے۔

۴. تشہد اسی طرح اگر کوئی شخص آخری قعدہ میں التحیات پڑھنا بھول جائے اور پھر اسے سلام پھیرنے سے پہلے یا بھول کر سلام پھیرنے کے بعد یاد آجائے، تو وہ اسے پڑھے اور پھر سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرے۔ کیونکہ اس کا پڑھنا واجب ہے اور جہاں تک قعدۂ اولیٰ میں التحیات چھوٹنے کا تعلق ہے، تو استحسان کی رو سے اس کا بھی یہی حکم ہے، جب کہ قیاس تو التحیات، قنوت وتر اور تکبیرات عیدین میں یکساں ہے کہ اس کے مطابق اس پر سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ تمام اذکار سنت ہیں اور ان کے چھوٹنے سے نماز میں کوئی ایسا نقصان لازم نہیں آتا کہ جس سے سجدہ سہو کرنا لازم ہو۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے اس نے ثنا اور تعوذ پڑھنا چھوڑ دیا ہو۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام اذکار واجب ہیں، قنوت اور تکبیرات عیدین کے واجب ہونیکا ذکر تو اپنے مقام پر آئے گا اور جہاں تک قعدۂ اولیٰ میں تشہد پڑھنے کا تعلق ہے، تو وہ اس لیے واجب ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے اس کے پڑھنے پر مداومت فرمائی ہے۔

ان کے علاوہ جو دیگر اذکار ہیں، مثلاً ثنا، تعوّذ، رکوع وسجود کی تکبیریں اور ان کی تسبیحات وغیرہ تو ان کے چھوٹنے پر اکثر علما کے نزدیک کوئی سجدہ سہو نہیں ہوتا۔ جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ تین تکبیریں بھول جائے، تو اس پر سجدۂ سہو لازم ہوگا، کیونکہ انہوں نے تکبیرات کو تکبیرات عیدین پر قیاس کیا ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس غلط ہے۔ کیونکہ عید کی تکبیریں واجب ہیں جیسا کہ اپنے مقام پر ذکر ہوگا، لہٰذا ان کے بھولنے سے سجدہ سہو لازم ہو جائیگا۔ جب کہ رکوع وسجدے کی تکبیریں تو سنت ہیں اور سنت چھوٹنے کا نقصان سجدۂ سہو سے پورا نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ سجدۂ سہو واجب ہے اور چونکہ کسی چھوٹی شی کی تلافی اس سے بڑی شی کے ساتھ نہیں ہو سکتی لہٰذا انکے چھوٹنے سے سجدۂ سہو واجب نہ ہوگا۔ بخلاف واجب کے۔ اس لئے کہ ہم مثل کی تلافی ہم مثل کے ساتھ تو کی جا سکتی ہے، اسی لیے اگر واجب کو دانستہ چھوڑ دیا جائے۔ تو اس پر سجدۂ سہو لازم نہیں آتا، کیونکہ واجب کو دانستہ چھوڑ دینے کے نقصان سے کہیں زیادہ ہے۔ حالانکہ شریعت نے بھول کر چھوڑے ہوئے واجب کی سجدۂ سہو کے ساتھ تلافی کی جو اجازت دی ہے۔ وہ اس لیے ہے کہ یہ سجدہ چھوٹے ہوئے واجب کے ہم رتبہ ہے۔ اور چونکہ وہ بھول کر چھوٹے ہوئے واجب کے ہم مثل ہے، لہٰذا وہ تو لامحالہ دانستہ چھوٹے ہوئے واجب سے کم رتبہ ہوگا۔ اور کسی

شی کی تلافی اس سے چھوٹی شی کے ساتھ نہیں کی جا سکتی؛ اسی لیے اگر کوئی فرض چھوٹ جائے، تو اس کی سجدۂ سہو کے ساتھ تلافی کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

اور اگر وہ دائیں طرف کے بجائے پہلے بائیں طرف سلام پھیر دے تو اس پر سجدۂ سہو واجب نہ ہوگا، کیونکہ سلام میں یہ ترتیب محض مستحب ہے۔ لہٰذا ترتیب چھوٹنے کی بنا پر سجدۂ سہو ضروری نہ ہوگا۔ اور اگر ایام تشریق میں تکبیر پڑھنا بھول جائے۔ تو تب بھی اس پر سجدۂ سہو نہیں کیونکہ اس نے نماز کے واجبات میں سے کوئی واجب ترک نہیں کیا؛ اور اگر وہ ایک نماز میں کئی بار بھول جائے۔ تو تب بھی اس پر دو سجدوں کے علاوہ کچھ اور واجب نہ ہوگا۔ بعض فقہاء کے نزدیک اس پر ہر سہو کے بدلے دو سجدے لازم ہوں گے۔ کیونکہ ارشاد نبوی ہے۔

لکل سهو سجدتان بعد السلام۔ — ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سجدے

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہر سہو سے نقصان لازم آتا ہے۔ لہٰذا اس کی تلافی ضروری ہوگی۔

ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

سجدتان تجزیان لکل زیادة ونقصان۔ — دو سجدے نماز کی ہر کمی و بیشی کے لیے کافی ہیں۔

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار پہلا قعدہ چھوڑ دیا تو اس کی بناء پر سہو کے دو سجدے کیے؛ حالانکہ آپؐ قعدہ اور تشہد دونوں کو بھولے تھے۔ کہ آپؐ نے ان دونوں کو چھوڑ دیا تھا اور تیسری رکعت کی طرف بھی آپؐ قبل از وقت کھڑے ہو گئے تھے۔ مگر با ایں ہمہ آپؐ نے دو سے زیادہ سجدے نہیں کئے۔ تو معلوم ہوا کہ ایسے موقع پر دو سجدے ہی کافی ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدۂ سہو کو اسی لیے نماز کے آخر تک مؤخر کر دیا جاتا ہے تاکہ دوسرا سہو ہونے کی صورت میں اس کو بار بار ادا کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ ورنہ اس کو مؤخر کرنے کے کوئی معنی نہیں۔ جب کہ مذکورہ حدیث ایک ہی نماز میں موجود "جنس سہو" پر محمول ہے نہ کہ ہر سہو پر؛ جس کی دلیل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

فصل (شانزدہم)

بھول کر چھوٹا ہوا عمل دہرایا جائے یا نہیں؟

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ جس چھوٹے ہوئے فرض یا واجب سے سجدۂ سہو لازم آتا ہے، وہ یا تو نماز کا کوئی فعل ہوگا، یا ذکر۔ ان دونوں میں سے جو بھی صورت ہو۔ بہر حال اس پر یہ لازم ہے کہ

وہ پہلے اس متروک حصے کو قضا کرے، بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو لیکن اگر ایسا ممکن نہ ہو، تو پھر اگر وہ فرض ہے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر واجب ہے تو نماز میں کمی واقع ہو جائے گی جس کی بنا پر اس کی نماز حد کراہت میں داخل ہو جائے گی۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ اگر متروک شی کوئی فعل ہو، مثلاً اس نے کسی رکعت کا اصلی سجدہ چھوڑ دیا ہو اور پھر اس کو نماز کے آخر میں یاد آ گیا ہو، تو وہ اس سجدہ کو قضا کرے، تو اس کی نماز ہمارے نزدیک مکمل ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس سجدے اور اس کی بعد پڑھی ہوئی نماز کو دوبارہ پڑھے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جو نماز اس نے "متروک" عمل کے بعد پڑھی ہے۔ وہ اس نے قبل از وقت ادا کی ہے۔ لہٰذا وہ درخور اعتنا نہ ہوگی۔ کیونکہ نماز ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے لہٰذا ترتیب کے بغیر اس کا پڑھنا معتبر نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے سجدہ رکوع سے پہلے کر دیا ہو، کہ وہ سجدہ معتبر نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ دوسری رکعت اپنے موقع پر ہی ادا ہوئی ہے۔ کیونکہ اس کا موقع محل پہلی رکعت کے بعد ہی ہے، کیونکہ یہاں پہلی رکعت موجود ہے۔ وہ اس طرح کہ رکعت تو ایک ہی سجدے سے مکمل ہو جاتی ہے، اور دوسرا سجدہ تو محض پہلے سجدے کا اعادہ ہے، حتیٰ کہ اس کے لیے لفظ الصلوٰۃ استعمال ہو سکتا ہے۔ حالانکہ اگر وہ قسم کھالے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا، پھر وہ رکعت کا ایک سجدہ کر لے، تو وہ حانث ہو جائے گا، لہٰذا یہاں دوسری رکعت کی ادائیگی، قابل اعتبار اور باقاعدہ شمار ہوگی، اور اس پر محض متروک عمل کی قضا لازم ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے، کہ جب وہ رکوع سے قبل سجدہ کر دے، کیونکہ اس صورت میں سجدہ اپنے صحیح واقع پر ادا نہیں ہوا، اس لیے کہ اس کا اصل مقام تو رکوع کے بعد ہے، کیونکہ اس سے رکعت کی تکمیل ہوتی ہے اور رکعت کی تکمیل رکوع کے بغیر ہو نہیں سکتی، لہٰذا اس سجدے کا شمار نہ ہوگا۔ تو ان دونوں میں یہی فرق ہے؛ اسی طرح اگر اسے نماز کے آخر میں دو رکعات کے متروک سجدے یاد آ جائیں تو وہ ان دونوں کی قضا کرے گا۔ اس طرح ہمارے نزدیک اس کی نماز مکمل ہو جائے گی ــــــ اور اسے پہلے پہلی رکعت کا اور پھر دوسری رکعت کا سجدہ ادا کرنا ہوگا۔ کیونکہ قضا ترتیب ادا کے مطابق ہی ہونی چاہیے لہٰذا ان کی قضا بھی اسی ترتیب کے مطابق پڑھنی چاہیے؛ اور اگر ان میں سے ایک سجدۂ تلاوت ہو اور دوسرا دوسری رکعت کا سجدہ ہو، تو تب بھی ترتیب کا خیال رکھا جائے گا۔ چنانچہ اکثر علما کے نزدیک وہ پہلے سجدۂ تلاوت ادا کرے گا۔ جب کہ امام زفر فرماتے ہیں کہ وہ پہلے نماز کا اصلی سجدہ ادا کرے اور پھر سجدۂ تلاوت ادا کرے گا۔ کیونکہ نماز کا سجدہ نماز کا اصلی سجدہ ہونے کی بنا پر، زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قضا ادا کے مطابق ہی ہوتی ہے۔ تو چونکہ ادا میں سجدۂ تلاوت مقدم ہے۔ لہٰذا قضا میں بھی اسی کو مقدم رکھنا لازم ہوگا۔ اور اگر وہ رکوع میں ہو یا سجدے میں کہ اسے نماز کا چھوٹا ہوا اصلی سجدہ یاد آ گیا۔ تو وہ رکوع سے نیچے سجدہ میں چلا گیا یا اس نے سجدہ سے سر اٹھا کر سجدہ کر لیا تو ٹھیک ہے۔ مگر افضل یہ ہے کہ وہ ان ارکان

کی حرمت کالحاظ رکھتے ہوئے پورے مسنون طریقے سے سجدے کا اعادہ کرے اور پھر ان ارکان کو دہرائے کیونکہ نماز کی اصل ترتیب یہی ہے۔ تاہم اگر اس نے اعادہ نہ بھی کیا، تب بھی ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس کی نماز جائز اور امام زفرؒ کے ہاں جائز نہ ہوگی، کیونکہ امام زفرؒ کے ہاں ارکان نماز میں ترتیب فرض ہے اور چونکہ یہ سجدہ اپنے اصل مقام کے ساتھ متصل ہو جائے گا۔ ا اس کے بعد پڑھی ہوئی نماز، یعنی قیام، قراءت اور رکوع وغیرہ ترتیب چھوڑ دینے کے باعث باطل ہو جائے گی اور ہمارے ہاں چونکہ ایک ہی نماز کے افعال میں ترتیب فرض نہیں ہے، اسی لیے مسبوق امام کو جہاں پاتا ہے وہیں سے اس کی ساتھ نماز میں شامل ہو جاتا ہے اور اپنی چھوٹی ہوئی پہلے ادا نہیں کرتا اور اگر ترتیب نماز میں فرض بھی ہو، تو تب بھی عذر نسیان کے باعث اس ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ لہٰذا رکوع و سجدہ اپنے مقام پر ادا ہونے کی بنا پر معتبر ہوں گے ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس پر رکوع کا اعادہ بھی ضروری ہے، کیونکہ وہ رکوع سے تب پیچھے گیا تھا، انہوں نے اسے اصل نماز پر قیاس کیا ہے کیونکہ ان کے ہاں رکوع اور سجدہ کے درمیان قومہ کرنا فرض ہے۔ بخلاف اس صورت کے۔ کہ جب اسے رکوع میں یا سجدے میں حدث پیش آجائے کہ وہ وضو کرنے کے بعد اس رکن کا لازماً اعادہ کرے گا جسے وہ ادا کر رہا تھا۔ اس لیے کہ رکن کے جس جز میں حدث پیش آیا ہو حدث سے وہ جز باطل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا مناسب تھا کہ اس کی تمام نماز ہی فاسد ہو جاتی مگر ہم نے نص اور اجماع کی بنا پر اس بارے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ البتہ اس رکن کی حد تک اس قیاس پر عمل کرنا ضروری ہوگا کہ جس رکن میں وہ حدث پیش آیا ہو۔

اور اگر اس نے اس چھوٹے ہوئے سجدہ کو قضا نہ کیا۔ بلکہ سلام پھیر دیا تو اب اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اسے یہ سجدہ یاد تھا، یا پھر اسے بھول گیا تھا: اگر تو اسے یہ سجدہ یاد تھا اور اس کے باوجود اس نے سلام پھیر دیا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ بھول گیا تھا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر جان بوجھ کر سلام پھیر دیا جائے، تو نماز سے خروج لازم آجاتا ہے، ہاں البتہ اگر کسی پر سجدۂ سہو ہو اور وہ سہو کے لیے سلام پھیرے، تو تب سلام کے ذریعے نماز سے خروج نہ ہوگا۔ اس لیے کہ سلام شریعت میں تحلیل (خارجی افعال کو حلال کرنے والا) ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

وتحلیلها التسلیم۔ اور سلام پھیرنا نماز کی پابندی کو ختم کرنے کا موجب ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام "ایک" کلام ہے اور کلام نماز کی ضد ہے۔ الا یہ کہ شریعت نے دفع حرج کے لیے حالت سہو میں اس کے عمل کو روک دیا ہے کیونکہ انسان شاذ ہی بھول کر سلام پھیرتا ہے۔ اور جس شخص نے ابھی سجدۂ سہو کرنا ہو تو چونکہ اس نے بھی سجدۂ سہو ادا کرنا ہے لہٰذا اس کیلئے حالت نماز کو برقرار رکھنے کی ضرورت ہے، مگر جس شخص پر سہو نہیں ہے۔ اس کی لیے نماز کو بحال رکھنے کی کوئی

ضرورت نہیں ہے لہٰذا سلام کے محلل اور منافی نماز ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ تو جب اصولی بحث اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی۔ تو اب ہم پرکھتے ہیں۔ کہ جب اس نے اس علم کے باوجود کہ اس پر ابھی نماز کا ایک اصلی سجدہ واجب ہے، سلام پھیر دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا لازم ہو گا کیونکہ دانستہ سلام پھیرنا نماز کو ختم کرنے کا ذریعہ ہے اور چونکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کا ادا کرنا باقی ہے، اور رکن کے بغیر کسی شی کا وجود ممکن نہیں ہوتا۔ لہٰذا نماز فاسد قرار پائے گی، لیکن اگر اس نے بھول کر ایسا کیا ہو۔ تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہو گی، کیونکہ اسکا وہ سلام دفع حرج کی بنا پر کالعدم ہو جائیگا جیسا کہ اوپر گذرا؛ پھر اگر اس نے سلام پھیرنے کے بعد اپنا رخ قبلہ سے نہ پھیرا ہو۔ اور کسی سے کوئی بات چیت نہ کی ہو؛ تو وہ اس رکن کو ادا کر سکتا ہے کہ جو اس پر ابھی قضاء کرنا واجب ہے۔ اور اگر کسی اور نے اسی حالت میں اس کی اقتداء کر لی، تو اس کی اقتداء جائز ہو گی، پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو مقتدی بھی اس کی اتباع کرے گا۔ تاہم اس کا یہ سجدہ مقتدی کے حق میں شمار نہ ہو گا۔ اس لیے کہ اس نے امام کو حالت رکوع میں نہیں پایا، پھر مقتدی امام کی تشہد پڑھنے کی حد تک اتباع کرے گا، سلام پھیرنے میں نہیں۔ البتہ سلام پھیرنے کے بعد وہ امام کے ساتھ سجدۂ سہو بھی کرے گا۔ پھر اگر امام نے بھول کر سلام پھیر دیا، تو مقتدی اس کی تقلید نہ کرے، بلکہ وہ اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو مکمل کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہو۔ البتہ اگر امام نے چھوٹے ہوئے سجدے کو قضا نہ کیا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس پر نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کی ادائیگی ابھی باقی تھی۔ اور امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث مقتدی کی نماز بھی اقتداء صحیح ہونے کے بعد فاسد ہو جائے گی؛ تاہم اس کی اقتدار کرنے کا ثمرہ یہ ہو گا، کہ اگر امام مقیم ہو اور اس نے اس کی اقتدار نماز ظہر، یا عصر یا عشاء میں نفل نماز کی نیت سے کی تو اس پر چار رکعات کی قضا لازم ہو جائے گی؛ اور اگر امام مسافر ہے۔ تو اس پر دو رکعتوں کی قضا ضروری ہو گی اور اگر وہ اپنا چہرہ قبلہ سے پھیر دے تو اگر وہ نماز مسجد میں ادا کر رہا ہو اور اس نے کسی سے بات چیت نہ کی ہو، تو تب بھی استحسان کی رو سے اس کا یہی حکم ہے۔ تاہم قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا۔ یہی امام محمدؒ کا بھی قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قبلے سے منہ پھیرنا نماز کو فاسد کرنے کے معاملے میں بات چیت کرنے کے مترادف ہے، لہٰذا یہ عمل نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہو گا۔ جب کہ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ساری مسجد ایک ہی مکان (جگہ) کے حکم میں ہے، کیونکہ وہ سب نماز پڑھنے کی جگہ ہے، چنانچہ مسجد میں جہاں بھی کوئی شخص موجود ہو وہ وہاں سے ہی امام کی اقتدا کر سکتا ہے۔ خواہ اس کے اور امام کے درمیان کتنا ہی فاصلہ ہو، حالانکہ جگہ میں تفاوت صحت اقتدار کے لیے مانع ہوتا ہے، بنا بریں نمازی کا مسجد میں رہنا نماز ہی کی جگہ میں ٹھیرنے کے مترادف ہو گا اور چونکہ قبلہ سے منہ پھیرنا اس وقت نماز کے فساد کا موجب ہوتا ہے۔ کہ جب ایسا کرنے سے کوئی ضرورت یا مجبوری مانع نہ ہو لہٰذا یہاں یہ عمل نماز کے فساد کا باعث نہ ہو گا۔ بخلاف بات چیت کرنے کے۔ کیونکہ

بات چیت کرنا بہر حال نماز سے مانع ہے اور اس معاملے میں مذکورہ دونوں حالتیں یکساں حکم رکھتی ہیں۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر چلا جائے۔ پھر اسے یاد آئے تو وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا، بلکہ اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کی جگہ سے باہر چلے جانا۔ جب کہ ابھی اس پر ایک رکن کی ادائیگی باقی ہو نماز جاری رکھنے سے مانع ہوتا ہے۔ لہٰذا اس پر لازم ہوگا کہ وہ از سر نو نماز ادا کرے؛ اور اگر وہ کسی صحرا میں نماز ادا کر رہا ہو، پھر اسے اپنی پچھلی یا دائیں طرف والی یا بائیں طرف والی صف عبور کرنے سے پہلے کوئی چھوٹا ہوا سجدہ یاد آجائے تو وہ اپنی سابقہ نماز میں دوبارہ لوٹ سکتا اور چھوٹے ہوئے رکن کو قضا کر سکتا ہے، اس لیے کہ صفوں کے باہم متصل ہونے کے باعث یہ مقام بھی مسجد سے مشابہ ہے، اسی لیے یہاں اس کا امام کے پیچھے اقتدار کرنا درست قرار پاتا ہے۔ اور اگر وہ اپنی سامنے والی جانب چلا تو اس کا حکم کتاب میں مذکور نہیں۔ اس بارے میں ایک قول تو یہ ہے کہ اگر وہ اپنے پیچھے والی صف کے فاصلے کیمطابق ہی چلا ہو، تو وہ اپنی نماز کو جاری رکھ سکتا ہو، ورنہ نہیں۔ یہی امام ابو یوسفؒ سے مروی قول ہے۔ انہوں نے ایک جانب کو دوسری جانب پر قیاس کیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب وہ اپنے سجدے کی جگہ سے آگے گذر جائے، تو پھر وہ سابقہ نماز میں نہیں لوٹ سکتا یہی قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ اتنی مقدار میں چلنا مسجد سے باہر نکلنے کے مترادف ہے، لہٰذا یہ نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہوگا۔ یہ حکم اس وقت کا ہے جب اس کے اور نمازی کے سامنے کوئی سُترہ نہ ہو اور اگر سترہ ہو، تو جب تک وہ سُترہ سے آگے نہ بڑھ جائے۔ اس وقت تک وہ اسی نماز میں واپس آسکتا ہے، اس لیے کہ سُترہ کی اندرونی جانب مسجد کے حکم میں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے۔ کہ جب وہ نماز کا ایک اصلی سجدہ باقی ہونے کے باوجود سلام پھیر دے، اور اگر اس پر سجدۂ تلاوت کرنا یا آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا باقی ہو اور اس نے سلام پھیر دیا تو اگر سلام پھیرتے وقت اسے اس عمل کا چھوڑنا یاد ہو، تو اس سے اس کی ادائیگی ساقط ہو جائے گی، کیونکہ جان بوجھ کر سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے، حتٰی کہ اگر اس حالت میں کوئی شخص اس کی اقتداء کرلے تو اسکی اقتداء درست نہ ہوگی۔ اور اگر وہ مسافر ہو اور وہ اقامت کی نیت کرلے تو اس کی نماز بدل کر چار رکعت میں تبدیل نہ ہوگی اسلئے کہ یہاں اس کی نماز کے ارکان میں سے کوئی رکن باقی نہیں رہا۔ البتہ واجب چھوڑ دینے کے باعث اس کی نماز ناقص تصور ہوگی۔ اور اگر اس نے اس صورت میں بھول کر سلام پھیر دیا۔ تو اس سے اُکی کی ادائیگی ساقط نہ ہوگی، اس لیے کہ بھول کر سلام پھیر دینے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا حتیٰ کہ اس حالت میں اس کی اقتداء کرنا بھی درست ہوتا ہے اور اگر وہ قہقہہ مار کر ہنس دے۔ تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر مسافر ہونے کی حالت میں وہ اقامت کی نیت کرلے، تو اس کے فرض تبدیل ہو کر چار ہو جاتے ہیں۔ بعد ازاں وہ سجدہ اور تشہد کو اسی طرح قضا کرے جس طرح کہ تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔ الا یہ کہ اگر اسے اس کا چھوٹنا مسجد سے باہر نکل جانے یا صفوں سے گذرنے کے بعد یاد آیا ہو تو تب مذکورہ عمل ساقط ہو جائے

گا اور اس کی نماز بھی فاسد نہ ہو گی۔ اس لیے کہ نماز کا جواز ارکان نماز سے مشروط ہوتا ہے اور چونکہ یہاں ارکان نماز کی ادائیگی ہو چکی ہے، لہٰذا اس کی نماز مکمل ہو گی۔ البتہ اس کی نماز میں کمی واقع ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر ان ترک شدہ اعمال، یعنی نماز کے سجدۂ اصلی، سجدۂ تلاوت اور تشہد پڑھنے سے اس کا سابقہ پڑھا ہوا تشہد ختم ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ اس حالت میں بات چیت کر لے، یا قہقہہ مار کر ہنس دے، یا اس کا وضو خطاء ہو جائے۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی بخلاف اس صورت کے جب وہ سجدۂ سہو کے لیے نماز میں لوٹ کر آیا ہو ان دونوں میں فرق اوپر بیان ہو چکا ہے۔ اور اگر اس نے جب سلام پھیر دیا۔ تو اس پر نماز کا اصلی سجدہ اور سہو کے دو سجدے واجب الادا تھے۔ اور اس نے ان کو یاد رکھتے ہوئے سلام پھیر دیا صرف حقیقی سجدہ ہی واجب الادا تھا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کے باقی رہتے ہوئے۔ اس نے دانستہ سلام پھیر دیا ہے؛ اور اگر اسے دونوں سے سہو ہو جائے، یا اسے سجدے تو یاد نہ ہوں لیکن سجدۂ سہو یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہو گی؛ اگر تو وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کا سلام سجدۂ سہو والے شخص کا سا سلام ہو گی۔ اور اسے نماز میں دوبارہ لوٹنے کی اجازت ہو گی۔ اور یوں وہ پہلے نماز کا اصلی سجدہ کرے۔ پھر وہ تشہد پڑھے کیونکہ اس کے نماز میں دوبارہ لوٹ آنے کے باعث اس کا پہلے پڑھا ہوا تشہد ختم ہو جائے گا۔ پھر وہ سلام پھیر کر سہو کے دونوں سجدے کرے؛ اور اگر اس نے سجدۂ تلاوت اور سجدۂ سہو کے ہوتے ہوئے سلام پھیر دیا۔ تو پھر اگر اسے وہ دونوں یاد ہوں۔ یا اسے محض سجدۂ تلاوت یاد ہو، تو اس سے وہ دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ اس کا یہ سلام دانستہ سلام ہے، لہٰذا اس سلام سے وہ نماز سے خارج ہو جائے گا، لیکن اس کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر وہ دونوں کو بھول جائے، یا اسے سجدۂ سہو یاد ہو، تو اس سے وہ دونوں افعال ساقط نہ ہوں گے، اس لیے کہ اس نے بھول کر سلام پھیرا ہے۔ لہٰذا یہ اس شخص کا سا سلام ہو گا جس پر ابھی سجدۂ سہو باقی ہو، اور اس پر لازم ہو گا کہ وہ پہلے سجدۂ تلاوت کرے، پھر تشہد پڑھے جیسا کہ پیچھے گذرا اور پھر وہ سلام پھیر دے۔ اور اگر اس پر نماز کا حقیقی سجدۂ اور سجدۂ تلاوت واجب الادا ہوں اور وہ سلام پھیر دے۔ تو اگر تو اس نے بھول کر سلام پھیرا ہو۔ تو وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے اور پھر دونوں کو حسب ترتیب قضا کرے گا۔ اور اگر اسے دونوں یاد ہوں، یا اسے نماز کا اصلی سجدہ یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ دانستہ سلام پھیرنا ہے۔ اور اگر اسے محض سجدۂ تلاوت یاد ہو، تو تب بھی ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم ہے؛ اسی طرح اگر اس پر سجدۂ اصلی اور سجدۂ تلاوت کے ساتھ سہو کے دو سجدے بھی واجب الادا ہوں، تو اگر وہ ان سب کو بھول جائے، یا اسے محض سجدۂ سہو یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہو گی، اس لیے کہ اس کا سلام پھیرنا ایک سجدۂ سہو والے شخص کا سلام پھیرنا ہے۔ لہٰذا وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے گا۔ اور ایک ایک کر کے سب کو ترتیب ادا قضا کرے گا۔ یعنی اگر حقیقی سجدہ پہلے ہو، تو پہلے اسے قضا کرے اور اگر سجدۂ تلاوت مقدم ہو، تو پہلے اسے ادا کرے، امام زفرؒ

کو اس سے اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، پھر وہ ان کے بعد تشہد پڑھے، پھر سلام پھیرے اور سجدہ سہو کرے۔ اور اگر اسے نماز کا حقیقی سجدہ یاد ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے دانستہ سلام پھیرا ہے۔ اور اگر اس کو سجدۂ سہو یاد ہو۔ لیکن حقیقی سجدہ یاد نہ ہو، تو تب بھی ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے شاگرد ان کے روایت کرتے ہیں، کہ ان دونوں صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ اس رکن کے حق میں اس کا سلام سہو والا سلام ہے جس کی بنا پر نماز میں خرابی لازم نہیں آتی، امام محمدؒ کے معترضین نے اس مسئلے میں ان پر اعتراض کے لیے خاص طور پر اسی دلیل کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اس رکن کے حق میں "سلام سہو" اور واجب کے حق میں دانستہ سلام ہے اور چونکہ بھول کر سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا، مگر دانستہ سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں شک پیدا ہوگیا، مگر چونکہ اس کی تکبیر تحریمہ صحیح طریقے سے منعقد ہوئی ہے۔ محض شک کی بنا پر وہ نماز سے خارج نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے۔ جب اسے حقیقی سجدہ یاد ہو، لیکن سجدۂ تلاوت یاد نہ ہو، اس لیے کہ یہاں واجب کے بجائے رکن کو ترجیح دی جائے گی۔ جبکہ امام محمدؒ نے جو مسلک اختیار کیا ہے اس میں واجب کو ترجیح دی گئی ہے، جو جائز نہیں ہے۔ لیکن یہ اعتراض فاسد ہے۔ کیونکہ یہاں عمد کے پہلو سے انسان نماز سے خارج ہو جاتا ہے جبکہ شک کے پہلو سے اس بارے میں سکوت ہے یعنی کوئی حکم واضح نہیں ہوتا نہ نماز سے اخراج کا اور نہ اخراج سے روکنے کا لہٰذا یہاں واجب اور رکن میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔ تعارض تو تب ہوتا کہ جب ایک نکالنے والا اور دوسرا اسے باقی رکھنے والا ہوتا۔ جب کہ یہاں واجب کی جانب سے نماز سے خروج ثابت ہوتا ہے، لیکن رکن کی طرف سے ثابت نہیں ہوتا تاہم یہ کسی دوسری شئ کو ذریعہ اخراج بننے سے بھی مانع نہیں تو دونوں کے درمیان تعارض کہاں پیدا ہوا ہے۔ بایں ہمہ مناسب تو یہ تھا کہ ہر سلام ہی انسان کو نماز سے خارج کر دیتی کیونکہ شریعت نے اسے محلل (نماز کی پابندی ختم کرنے والی) قرار دیا ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے۔ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ (سلام سے نماز کی پابندیاں ختم ہو جاتی ہیں)؛ مزید براں اس لیے بھی کہ یہ ایک طرح کی بات چیت ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ البتہ حالت سہو میں، کثرت سہو اور غلبۂ نسیان کے باعث، دفع حرج کے لیے، سلام سے کوئی شخص نماز سے خارج نہیں ہوتا۔ پھر جس شخص پر ابھی کوئی واجب واجب الاداء ہو، اس کو سلام پھیرنا مکروہ بھی نہیں، کیونکہ عموماً کوئی مسلمان بھی کسی واجب کو نہیں چھوڑتا، لہٰذا اپنی اصلی فطرت کے مطابق سلام نماز سے خارج کرنے والی شئ ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم اس کی نماز کو فاسد قرار نہیں دیں گے تا آنکہ وہ نماز کا حقیقی سجدہ ادا نہ کرے، تو ہم پر لازم ہوگا کہ ہم یہ کہیں کہ وہ سجدۂ تلاوت بھی ادا کرے، کیونکہ ابھی تحریمۂ نماز باقی ہے، حالانکہ اس کی ادائیگی کی اب کوئی صورت باقی نہیں رہی۔ اسلیے کہ جب اس نے سلام پھیرا تو اسے سجدۂ تلاوت یاد تھا۔ لہٰذا سجدۂ تلاوت کی حد تک اس کا یہ سلام دانستہ سلام ہوگا اور آخری قعدے میں تشہد پڑھنا بھی سجدۂ تلاوت ہی کے حکم میں ہے کیونکہ وہ بھی واجب ہے۔

اور اگر اس نے سلام پھیر دیا۔ حالانکہ ابھی اس پر سجدۂ سہو، ایام تشریق ہونے کی صورت میں تکبیر اور محرم ہونے کی صورت میں تلبیہ واجب الادا ہو۔ تو ان میں سے کوئی شی بھی اس کے ذمے سے ساقط نہ ہوگی۔ خواہ وہ سلام جان بوجھ کر پھیرے اور یا بھول کر ایسا کرے۔ اس لیے کہ ان اشیا کا موقع و محل سلام پھیرنے کے بعد ہے۔ پھر جب وہ ان سب کو ادا کرنے کا ارادہ کرے، تو ابتداء سجدہ سہو سے کرے۔ پھر تکبیر (تشریق) اور پھر تلبیہ پڑھے۔ اس لیے کہ سجدۂ سہو خاص نماز کی حالت میں ادا کیا جاتا ہے،، جبکہ تکبیر کہنے کے لیے تو نماز کی حالت حرمت کا ہونا بھی ضروری نہیں۔ اسی لیے اگر اس نے تلبیہ کہنا شروع کر دیا۔ تو اس سے سجدۂ سہو اور تکبیر تشریق دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر اس نے سجدہ سہو کے بعد تلبیہ کہہ دیا تو اس سے تکبیر کہنا ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سجدۂ سہو نماز کی تکبیر تحریمہ کے برقرار رہنے کی حالت میں اور تکبیر تشریق نماز کے بعد مگر نماز کی حالت حرمت میں کہی جاتی ہے۔ اور تلبیہ کہنے سے یہ دونوں حالتیں ختم ہو گئیں۔ کیونکہ تلبیہ ایک گفتگو (کلام) ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ حضرت ابراہیم کی دعوت کا جواب ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاَذِّنۡ فِی النَّاسِ بِالۡحَجِّ [1] — اور لوگوں میں حج کا اعلان (ندا) کردو۔

اور اگر اس نے پہلے تکبیر تشریق کہہ دی، تو اس کے ذمہ سے سجدۂ سہو ساقط نہ ہوگا، کیونکہ تکبیر تشریق تو ایک عبادت اور خدا کی خوشنودی (یا تقرب) والا کلام ہے جس سے نماز کی حالت کا منقطع ہونا لازم نہیں آتا، البتہ سلام پھیرنے کے بعد اسے تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں تکبیر کو اپنے موقع و محل پہ نہیں کہا گیا، لیکن بہرحال ان تمام صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ نماز کو اس کی تمام شرائط اور اس کے تمام ارکان کے ساتھ ادا کیا جا چکا ہے اور اگر اس نے سلام پھیر دیا ہو۔ حالانکہ ابھی اس پر سجدۂ اصلی سجدۂ تلاوت۔ سجدہ سہو ایام تشریق میں ہونے کی صورت میں تکبیر حرام میں ہونے کی وجہ سے تلبیہ واجب تھا؛ پھر اگر تو اسے نماز کا سجدۂ اصلی اور سجدۂ تلاوت یا فقط سجدۂ اصلی یاد تھا اور سجدۂ تلاوت یاد نہ تھا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب اسے سجدۂ اصلی تو یاد نہ ہو البتہ سجدۂ تلاوت جو جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو، تو تب وہ سلام پھیرنے سے نماز سے خارج نہ ہوگا، اور اس پر لازم ہوگا، کہ انہیں حسب ترتیب ادا کرے، یعنی پہلے ترتیب وار سجدے کرے، پھر تشہد پڑھے، پھر سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرے، پھر تشہد پڑھ کر سلام پھیر دے اور پھر تکبیر اور تلبیہ پڑھے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا؛ اور اگر سب سے پہلے اس نے ان تمام اشیاء سے پہلے تلبیہ کہہ دیا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس نے سب سے پہلے تکبیر کہہ دی، تو نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اس پر سلام پھیرنے کے بعد تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا مقام نماز کے بعد، اس کی حرمت کے دوران میں

---

[1] الحج - ۲۷ -

ہے۔ اور چونکہ اگر وہ اثنائے نماز میں ہی تکبیرات کہہ دے، تو وہ اپنے مقام پر ادا نہ ہونگی، لہٰذا اعادہ لازم ہوگا۔

رکوع کا متروک ہوجانا: اور اگر وہ متروک عمل رکوع ہو تو اس کو قضا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسی طرح اگر اس نے ایک رکعت کے دو سجدے چھوڑ دیئے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب وہ نماز شروع کرے، تو قرارت کرنے کے بعد رکوع کرنے سے پہلے سجدہ کر دے۔ پھر وہ دوسری رکعت کے لئے اُٹھ کھڑا ہوا، اور قرارت پڑھنے کے بعد رکوع اور سجدہ کرے، تو یہ اس کی کل ایک رکعت ہوگی۔ اور یہ رکوع پہلی رکعت والے رکوع کی قضا نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے پہلی رکعت میں رکوع نہیں کیا، تو اس رکعت کے سجدوں کا بھی اعتبار نہ ہوگا، اور چونکہ وہ سجدے اپنے مقام پر یعنی رکوع کے بعد ادا نہیں ہوئے، لہٰذا وہ سجدے کالعدم ہوں گے۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے گویا سجدہ کیا ہی نہ تھا، جبکہ دوسری رکعت والے رکوع کی ادائیگی اپنے صحیح مقام پر تصور ہوگی، پھر جب اس نے رکوع کے بعد سجدہ کر لیا، تو اس کی ایک رکعت کی ادائیگی مکمل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ نماز شروع کرے، پھر قرارت کرکے رکوع کرلے اور سجدے نہ کرے، اور رکوع سے سر اٹھا کر پھر قرارت اور رکوع کے بعد سجدے کرے، تو اس کی یہ کل ایک رکعت ہوگی، اور اس کے یہ سجدے پہلی رکعت کے سجدوں کی قضا نہ ہوں گے، اس لئے کہ اگرچہ اس کا رکوع اپنے صحیح مقام پر ادا ہوا ہے، اس لئے کہ رکوع کا مقام قرارت کے بعد ہے، لیکن چونکہ رکوع کی ادائیگی سجدہ کی ادائیگی پر موقوف ہوتی ہے، لہٰذا جب وہ سجدہ کئے بغیر ہی اُٹھ کھڑا ہوا، اور اس نے اپنی رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل نہیں کیا۔ تو دوسری رکعت میں اس کا قیام صحیح ہوگا اور نہ قرارت کیونکہ یہ دونوں ہی اپنے صحیح مقام پر ادا نہیں ہوئے۔ لہٰذا یہ لغو ہوں گے۔ پھر جب اس نے دوسری رکعت میں سجدے کئے تو اس کے یہ سجدے اپنے صحیح مقام سے منفصل ہو جائیں گے۔ کیونکہ یہ سجدے قابل اعتبار رکوع کے بعد ادا ہوئے ہیں لہٰذا وہ اس رکعت کا رکوع ان کے ساتھ مل کر مکمل ہو جائے گا۔ اس طرح سجدوں کا رکوع سے اتصال پایا جائے گا، یوں اس کی ایک رکعت ادا ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر اس نے قرارت کی اور رکوع اور سجدہ کیا۔ تو تب بھی اس کی ایک ہی رکعت شمار ہوگی، اس لیے کہ یہاں پہلے دو رکوع اور پھر سجدے ہیں۔ تو ان دو میں سے ایک رکوع تو سجدوں سے ملحق ہو جائے گا جب کہ دوسرا لغو شمار ہوگا۔ الا یہ کہ باب الحدث کی رو سے پہلے رکوع کا، نوادر ابی سلیمان کے باب السہو کے مطابق دوسرے رکوع کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص اس دوسرے رکوع میں اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو وہ اس رکعت کو پالنے والا شمار ہوگا۔ ان میں سے صحیح روایت باب الحدث والی ہے۔ وہ اس لیے کہ اس کا پہلا رکوع چونکہ اپنے صحیح مقام پر یعنی قرارت کے بعد ادا ہوا ہے۔ جب کہ دوسرا رکوع مکرر ادا ہوا ہے، لہٰذا اس دوسرے رکوع اعتبار نہ ہوگا پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو اس کے ساتھ پہلی رکعت مکمل ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر اس نے قرارت کی اور رکوع نہ کیا اور پھر وہ سجدہ کرکے اٹھ کھڑا ہوا۔ پھر اس نے قیام اور رکوع کیا مگر

ہ نہ کیا اور پھر وہ کھڑا ہوگیا۔ تو اس کی کل ایک رکعت ادا ہوئی، وہ اس لیے کہ چونکہ پہلی رکعت
سجدہ رکوع سے قبل ادا کیے جانے کی بنا پر اپنے صحیح مقام پر ادا نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کا شمار نہ ہوگا
پر جب اس نے قرارت کی، اور رکوع کیا تو اس کا یہ رکوع سجدہ کرنے تک موقوف رہے گا۔ اور
پھر جب اس نے قراءت کے بعد اس رکوع کر لیا۔ مگر اس نے سجدہ نہ کیا۔ اور پھر تیسری رکعت میں
سجدہ کر لیا، مگر رکوع نہ کیا۔ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے کل ایک رکعت میں سجدہ کر لیا۔ مگر
ا اوپر بیان ہوا لیکن سوال یہ ہے کہ یہاں یہ سجدہ پہلی رکعت کے رکوع کے ساتھ ملے گا، یا دوسری
رکعت کے رکوع کے ساتھ۔ امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور
ان تمام صورتوں میں اسے سجدۂ سہو بھی ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہاں اس نے نماز میں بلا ضرورت
اضافہ کر دیا ہے۔ اور جس سے نماز میں نقصان پیدا ہو جاتا ہے۔ تاہم اکثر ائمہ کے نزدیک اس کی
نماز فاسد نہ ہوگی۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ ان
کے نزدیک ایک سجدے کا اضافہ ایک رکعت کے ایک کی مانند ہے ان کے اس قول کی بنیاد
ان کے اصول پر ہے کہ ایک سجدہ بھی عبادت یا تقرب الٰہی کا ذریعہ ہے۔ جیسے مثلاً سجدہ شکر
جب کہ امام و ابو یوسفؒ کے ہاں محض ایک سجدہ عبادت نہیں ہے۔ ہاں البتہ سجدۂ تلاوت
مستثنیٰ ہے، پھر ان کے ہاں نماز میں کسی رکوع یا سجدہ کا اضافہ کر دینا فرض نماز کے فساد کا
ذریعہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ افعال بہر حال نماز کا حصہ ہیں اور نماز اپنے افعال سے نہیں، بلکہ اپنے متضاد
افعال سے فاسد ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے۔ کہ جب وہ ایک پوری رکعت کا اضافہ
کر دے۔ اس لیے کہ وہ رکعت ایک ایسا مکمل فعل ہے۔ جو نفل قرار پانے کی صلاحیت رکھتا
ہے اور اس صورت میں چونکہ وہ نفل نماز ادا کرنے والا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا نماز کا کوئی متضاد فعل
نہ ہونے کے باوجود، مؤکد بالا طریقے سے امکان فساد کے باعث اس کی فرض نماز فاسد ہو جاتی ہے
بخلاف اس صورت کے کہ جب اضافہ ایک رکعت سے کم ہو، اس لیے کہ وہاں چونکہ وہ کامل
فعل نہیں لہٰذا وہ نفل نماز ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ نماز ہمیشہ دو
باتوں میں سے کسی ایک بات سے فاسد ہوتی ہے: یا تو اس میں نماز کا کوئی متضاد فعل پایا
جائے۔ یا پھر وہ اس نماز سے دوسری نماز میں منتقل ہو جائے۔ اور چونکہ ایک رکعت سے کم
نماز میں مذکورہ بالا دونوں باتیں موجود نہیں لہٰذا اس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے چار رکعات والی نماز میں آخری قعدہ چھوڑ دیا اور وہ پانچویں رکعت
کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، تو جب تک وہ سجدہ نہ کرے۔ قعدہ کی طرف واپس آسکتا ہے، کیونکہ
جب تک وہ سجدہ نہیں کرے گا، اس کی رکعت مکمل نہ ہوگی۔ لہٰذا اس کا یہ عمل مکمل نماز (رکعت)
کا فعل نہ ہوگا، اور جو شئی ابھی تک ثابت نہ ہو، تو وہ بدستور غیر ثابت شمار ہوتی ہے، لہٰذا
رکعت سے کم نماز کالعدم ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور یہاں اس کو کالعدم قرار دینا درحقیقت
اس کے ثبوت کی نفی کرنا ہے، لہٰذا وہ اس نماز کو کالعدم کر دے تاکہ وہ صحیح طریقے سے فرض

نماز سے خارج ہو سکے۔ اور وہ صحیح طریقہ قعدۂ اخیرہ ہے جیسا کہ مروی ہے کہ "ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تو صحابہ کرام رضؓ نے پیچھے سے تسبیح پڑھی۔ اس پر آپؐ واپس ملٹ آئے۔" پھر اگر وہ پانچویں رکعت کا سجدہ کر لے۔ تو اب وہ واپس نہیں آ سکتا۔ اور ہمارے نزدیک اس کی فرض نماز فاسد ہو گئی مگر امام شافعیؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، بلکہ ان کے ہاں وہ اب بھی واپس لوٹ سکتا ہے۔ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے ان اصول پر ہے، کہ ان کے نزدیک، ایک رکعت ابھی ناتمام نماز ہے۔ اور ایسی ناتمام نماز کو اسے کالعدم قرار دینے کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ ابھی اس پر فرض رکن یعنی لفظ سلام کے ساتھ نماز سے باہر نکلنا باقی ہے۔ ہمارا مؤقف یہ ہے۔ کہ یہاں نماز کے افعال میں سے ایک "مکمل فعل" پایا گیا ہے جو نفل قرار پا چکا ہے لہٰذا وہ فرض نماز سے نفل نماز کی جانب منتقل ہو نے گیا ہے جس کی بنا پر وہ فرض نماز سے خارج شمار ہوگا، کیونکہ وہ اس وقت تک نفل نماز ادا نہیں کر سکتا۔ جب تک کہ وہ فرض نماز سے خارج نہ ہو جائے، اور چونکہ یہ نمازیں ایک دوسری سے باہم مختلف ہیں، لہٰذا ایک ہی نماز میں یہ دونوں نمازیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ پھر چونکہ وہ نفل نماز شروع کر چکا ہے، لہٰذا وہ ضرورۃً فرض نماز سے خارج سمجھا جائے گا؛ اور اگر اس نے چار رکعت والی نماز میں پہلا قعدہ چھوڑ دیا اور وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا۔ تو اگر وہ کھڑے ہونے کے قریب ہو، تو وہ نیچے نہ بیٹھے، کیونکہ مروی کہ:

> "ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت کے بعد بیٹھنے کے بجائے تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے، اس پر پیچھے سے صحابہ کرام رضؓ نے تسبیح کہی مگر آپؐ واپس نہ لوٹے۔ الٹا آپؐ نے تسبیح کہی اور سب صحابہ کرامؓ کھڑے ہو گئے۔"

اور یہ جو بعض روایات میں ہے کہ صحابہ کرامؓ کی تسبیح سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نیچے بیٹھ گئے تھے، وہ اس صورت پر محمول ہے، کہ جب آپؐ کھڑے ہونے کے قریب نہ تھے، بلکہ بیٹھنے کے قریب تر تھے۔ اس سے ان دونوں حدیثوں میں موافقت پیدا ہو جائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام کرنا فرض ہے۔ اور قعدۂ اولیٰ واجب ہے۔ لہٰذا واجب کی وجہ سے فرض کو نہیں چھوڑا جا سکتا؛ جب کہ قیام سے سجدۂ تلاوت کے لیے منتقل ہونے کا حکم ہمیں ایک حدیث سے معلوم ہوا ہے، کیونکہ ہر نمازی کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے والے شخص کی اتباع کرنے اور خدا کی نافرمانی اور اس کو سجدہ کرنے سے خود کو بڑا سمجھنے والے شخص کی مخالفت کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا اس کا حکم بالکل مختلف ہے۔ پھر جو شخص ابھی پوری طرح سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو۔ تو اگر تو وہ قیام کے قریب تر ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ یہاں قیام کی تعریف یعنی جسم کے بالائی اور نچلے دونوں حصوں کا سیدھا ہونا، پائی گئی ہے، اور جو تھوڑا بہت جھکاؤ باقی ہے۔ وہ چونکہ بہت ہی کم ہے

لہٰذا وہ قابل اعتنا نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ بیٹھ جائے۔ اس لیے کہ قیام کا رکن ابھی نہیں پایا گیا۔ اور امام محمدؒ نے یہ نہیں لکھا کہ آیا اس صورت میں وہ سجدہ سہو کرے یا نہیں اسی لیے مشائخ کی آرا اس کے متعلق مختلف ہیں؛ شیخ ابوبکر محمد بن الفضل البخاریؒ کہا کرتے تھے کہ وہ سجدۂ سہو نہ کرے۔ اس لیے کہ جب وہ بیٹھنے کے قریب ہوگا، تو یہی سمجھا جائے گا۔ کہ گویا وہ ابھی کھڑا ہوا ہی نہ تھا۔ اسی بنا پر تو اس پر بیٹھنا واجب ہوتا ہے، لیکن ان کے علاوہ دیگر مشائخ فرماتے ہیں۔ کہ وہ سجدہ سہو کرے۔ اس لیے کہ اس نے کھڑے ہونے کے مطابق واجب کو مؤخر کر دیا ہے، حالانکہ اس پر ضروری تھا کہ اسے وہ پہلے رکن کے ساتھ متصل طور پر ادا کرتا۔ لہٰذا اسے سجدۂ سہو کرنا واجب ہوگا۔

⑦ اذکار کا چھوٹ جانا: رہے اذکار، تو ہم کہتے ہیں کہ پہلی دو رکعات میں اگر قرارت رہ جائے تو نمازی اسے آخری دو رکعتوں میں قضا کرے۔ ہمارے ائمہ میں سے القدوری لکھتے ہیں۔ کہ میرے نزدیک قرارت کو آخری دو رکعات میں پڑھنا ادا ہے قضا نہیں ہے اس لیے کہ اصل فرض نماز متعین طور پر کوئی سی بھی دو رکعتوں میں قرارت کرنا ہے۔ تو جب وہ آخری دو رکعتوں میں قرارت کو ادا کرے گا۔ تو وہ ادا کرنے والا ہی شمار ہوگا۔ قضا کرنے والا نہیں۔ ان کے علاوہ ہمارے دیگر ائمہ فرماتے ہیں۔ کہ اس صورت میں وہ قرارت کو قضا کرنے والا ہوگا، "الاصل" کے مسائل بھی اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ امام محمد مسافر کے متعلق فرماتے ہیں کہ "جب وہ وقت نکلنے کے بعد نماز کی آخری دو رکعات (شفع) میں مقیم کی اقتدا کرلے تو اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قرارت نہ کی ہو تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی۔ اور اگر ابتدائی دو رکعات میں اس نے قرارت کی ہو، تو اقتدا جائز ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں قرارت کی حد تک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والے کی اقتدا کرنا لازم آجائیگا اس لئے کہ جب امام پہلی دو رکعات کی جگہ آخری دو رکعات میں قرارت کو قضا کرے، تو اس کی یہ قرارت پہلی دو رکعات کے ساتھ مل جائے گی، اور اس کی آخری دونوں رکعات فرض قرارت سے خالی ہوجائیں گی، لہٰذا وہ قرارت کے معاملے میں نفل نماز والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے والا قرار پائے گا جو کہ غلط ہے۔ اسی طرح الاصل کے "باب السہو" میں ہے۔ کہ اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قرارت نہ کی ہو اور کوئی شخص امام کی آخری دو رکعات میں اقتدا کرے۔ اور امام ان آخری دو رکعات میں قرارت کرے، پھر مسبوق اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو، تو اس پر اپنی رکعات میں حسب دستور قرارت کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے قرارت نہ کی، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر قرارت غیر متعین طور پر دونوں جفت حصوں میں سے کسی ایک میں فرض ہوتی، تو امام ان آخری دو رکعات میں بھی فرض ادا کرنے والا قرار پاتا کیونکہ جن دو رکعات میں مسبوق امام کے ساتھ شامل ہوا ہے اور جن میں امام کی قرارت خود اس کی قرارت ہو گئی ہے، لہٰذا مناسب تھا کہ یہاں اس پر قرارت فرض نہ ہوتی، مگر بایں ہمہ قرارت اس پر فرض ہے۔ تو اس سے معلوم

ہوا کہ پہلی دو رکعات ہی متعین طور پر ادائے قرأت کا صحیح مقام ہیں۔ اور آخری دو رکعات میں جو قرأت کی جاتی ہے، تو وہ پہلی قرأت کی قضا ہے، تو جب امام آخری دو رکعات میں قرأت کرلے، تو اس نے گویا اپنی پہلی دو رکعات میں چھوٹی ہوئی قرأت کو قضا کر لیا ہے، اور چونکہ فوت ہونے والی شی کو جب قضا کیا جائے، تو وہ اپنے اصلی مقام سے متصل ہوجاتی ہے، لہٰذا آخری دو رکعات فرض قرأت سے خالی ہو جائیں گی، اور چونکہ اس طریقے سے مسبوق سے قرأت فوت ہوگئی ہے، لہٰذا اس پر اس کا حاصل کرنا لازم ہوگا، اسلئے کہ قرأت کے بغیر کوئی نماز جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر امام پہلی دو رکعات میں قرأت کرے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگرچہ آخری دو رکعات میں بھی قرأت کی جاتی ہے۔ لیکن وہ قرأت فرض نہیں ہوتی، کیونکہ وہ تو فقط دو رکعات میں فرض ہے، پھر چونکہ یہاں بھی مسبوق سے فرض قرأت چھوٹ گئی ہے، لہٰذا اسے اپنی قضاء نماز میں اس کی تحصیل لازم ہوگی، اور اگر فجر اور مغرب کی پہلی دو رکعات میں اس نے قرأت چھوڑ دی، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ کیونکہ یہاں اس کی قضا کی گنجائش ہی نہیں۔ اور اگر اس نے سورۂ فاتحہ چھوڑ دی۔ اور اس کے بغیر سورۃ شروع کر دی۔ پھر درمیان میں اسے یاد آگیا۔ تو وہ سورۃ چھوڑ کر سورۂ فاتحہ پڑھے اور پھر قرأت کرے۔ کیونکہ سورۂ فاتحہ کا نام "فاتحۃ الکتاب" اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے ساتھ نماز شروع کی جاتی ہے۔ پھر جب صحیح موقع پر اس کا چھوٹنا یاد آگیا، تو اس پر ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اگر کوئی شخص عید کی تکبیریں بھول جائے اور قرأت شروع کر دے۔ اور پھر اسے یاد آئے کہ اس نے تکبیریں نہیں کہی تھیں، تو وہ دوبارہ تکبیروں کی طرف لوٹ آئے۔ اور ان کے بعد قرأت کرے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، اور اگر اس نے پہلی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ چھوڑ دی ہو اور صرف سورۃ پڑھی ہو، تو وہ ظاہر روایت کے مطابق اسے آخری دو رکعات میں قضا نہیں کرے گا۔ جب کہ حسن بن زیادؒ سے مروی ہے کہ وہ سورۂ فاتحہ کو آخری دو رکعات میں قضا کرے۔ اس لیے کہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا سورۂ پڑھنے سے زیادہ ضروری ہے۔ تو جب سورۃ کو آخری رکعات میں قضا کیا جاتا ہے، تو سورۂ فاتحہ کو تو بدرجۂ اولیٰ قضا کیا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ آخری دو رکعات تو پہلے ہی سورۂ فاتحہ کی ادا کا مقام ہیں، لہٰذا وہ اس کی قضا کا موقع و محل نہیں ہوسکتیں۔ بخلاف سورۃ کے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرے گا، تو اس سے ایک ہی رکعت میں سورۃ فاتحہ کا تکرار لازم آجائے گا، جو جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ سورۂ فاتحہ پہلی دو رکعات میں پڑھ لے اور سورۃ نہ پڑھے، تو وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرلے؛ امام ابویوسفؒ سے روایت ہے۔ کہ جیسے وہ سورۂ فاتحہ کو قضا نہیں کر سکتا، اسی طرح سورۃ کو بھی قضا نہ کرے۔ اس لیے کہ سورۃ کا ملانا سنت ہے۔ جو اپنے موقع و محل سے قضا ہوگئی ہے تاہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے اس لیے کہ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار کسی نماز کی پہلی دو رکعات میں سورۃ پڑھنا چھوڑ دیا تھا۔ تو انہوں نے اسے آخری رکعات میں بالجہر قضا کیا۔ کیونکہ آخری دو رکعات تو سورۃ پڑھنے کا

اصل مقام نہیں ہیں۔ لہٰذا وہ قضا کا مقام ہو سکتی ہیں۔ پھر امام محمد کتاب میں فرماتے ہیں کہ "وہ انہیں بالجہر پڑھے" البتہ اس میں یہ صراحت نہیں کہ آیا دونوں کو جہر کرے۔ یا خاص طور پر سورۃ کو۔ البلخی اس کی یہ تشریح کرتے ہیں، کہ وہ فقط سورۃ کو بالجہر پڑھے" اس لیے کہ قضا ادا کے مطابق کی جاتی ہے اور چونکہ ادا میں سورۃ کو بالجہر پڑھا جاتا ہے۔ لہٰذا اسی طرح قضا میں بھی اسے اونچی آواز سے پڑھا جائے گا۔ رہی سورۂ فاتحہ تو چونکہ وہ اپنے اصلی مقام پر ہے۔ جہاں اسے پست آواز سے پڑھنا ہی مسنون ہے۔ لہٰذا اسے وہ آہستہ آواز سے ہی پڑھے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ دونوں کو پست آواز سے پڑھے۔ اس لیے کہ قراءت کا آغاز سورۂ فاتحہ سے کیا جاتا ہے اور سورۃ کو اسی پر بنا کیا جاتا ہے، اور چونکہ یہاں سورۂ فاتحہ کے پڑھنے میں اخفا مسنون ہے لہٰذا جو سورۃ۔ اس پر بنا کی جائے گی۔ اسے بھی آہستہ آواز سے ہی ادا کرنا چاہیئے مگر صحیح قول یہ ہے کہ وہ ان دونوں کو بالجہر پڑھے، اس لیے کہ ایک ہی رکعت میں اخفا اور جہر دونوں کو جمع کرنا شریعت میں جائز نہیں ہے۔ اور چونکہ اس پر سورۃ کو بالجہر پڑھنا واجب ہے، لہٰذا وہ سورۂ فاتحہ کو بھی بالجہر ہی پڑھے۔
یہ حکم اس وقت کا ہے۔ کہ جب اسے سجدہ کرنے کے بعد یاد آجائے لیکن اگر اسے سورۂ فاتحہ یا سورۃ کا چھوٹنا رکوع میں یا رکوع سے اٹھنے کے بعد قومہ میں یاد آجائے تو وہ پلٹ کر قراءت کرے، اور اپنے رکوع کو کالعدم کر دے۔ بخلاف قنوت پڑھنے کے۔ دونوں میں جو فرق ہے ہم اس کا نماز وتر کے ضمن میں ذکر کریں گے؛ اسی طرح اگر اس نے عید کی تکبیریں چھوڑ دیں۔ پھر اسے رکوع میں یاد آگیا، تو وہ رکوع ہی میں ان کو قضا کرلے۔ بخلاف قنوت کے جب وہ رکوع میں یاد آئے اور ان میں جو فرق ہے۔ ہم اس کا ذکر بھی وہیں کریں گے۔ اور اگر اس نے آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا اور وہ کھڑا ہوگیا پھر اسے یاد آگیا تو وہ اسوقت تک لوٹ کر اسے پڑھ سکتا ہے جب تک وہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کرلے اسلیے کہ اگر اسنے تشہد پڑھا ہوتا اور پھر کھڑا ہوگیا ہوتا، تو تب بھی اسے لوٹ آنیکا حکم تھا۔ تاکہ نماز سے اس کا خروج مسنون طریقے سے ہو، لہٰذا یہاں تو بدرجہ اولٰی یہی حکم ہوگا؛ اور اسی طرح اگر وہ کھڑا نہ ہوا ہو اور سلام پھیرنے سے پہلے۔ یا بھول کر سلام پھیرنے کے بعد اسے یاد آگیا تو اگر اس نے جب سلام پھیرا تھا۔ تو اسے اس کا چھوٹنا یاد تھا۔ تو اس سے اس کا پڑھنا سجدۂ سہو دونوں ساقط ہو جائیں گے جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر اس نے پہلے قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا؛ اور وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، پھر اسے یاد آیا۔ تو اگر وہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو، تو اسے واپس نہیں پلٹنا چاہیئے اس لیے کہ قیام فرض ہے۔ اور واجب ادا کرنے کے لیے فرض کو چھوڑ دینا کوئی عقلمندی نہیں لیکن اگر وہ سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو، تو پھر اگر وہ قیام کے قریب ہو، تو وہ کھڑا ہو جائے، اور جلسہ کے لیے واپس نہ لوٹے۔ اور اس سے یہ قعدہ ساقط ہو جائے گا اور اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ پلٹ جائے، جیسا کہ ہم نے آخری قعدہ کے ضمن میں بیان کیا۔ واللہ اعلم۔

فصل (ہفدہم)

سجدۂ سہو کا موقع و محل

سجدہ سہو کا مسنون موقع سلام پھیرنے کے بعد ہے، خواہ سہو نماز میں کسی اضافے کے باعث واجب ہوا ہو۔ یا نقصان (کمی) کے باعث۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں سلام سے پہلے اور تشہد کے بعد اسے ادا کیا جائے جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو سجدۂ سہو نماز میں کسی کمی کرنے کے باعث واجب ہوا ہو۔ تو اسے سلام سے قبل اور اگر کسی اضافے کی وجہ سے لازم ہوا ہو تو اسے اسلام کے بعد ادا کیا جائے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن بحینہ کی روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدۂ سہو سلام سے قبل کیا۔"

اور جس روایت میں آپؐ کے سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنے کا ذکر ہے وہ تشہد کے بعد پر محمول ہے جس طرح تم (احناف) نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: وفی کل رکعتان فسلم اور ہر دو رکعتوں پر سلام پھیرو) میں سلام پھیرنے سے تشہد مراد لیا ہے۔ اور ہم نے جو روایت نقل کی ہے وہ تمہاری روایت کردہ حدیث سے دو وجوہات راجح ہے: اولاً اس لیے کہ سجدہ سہو نماز کے اندر موجود نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے اور چونکہ نقصان کی تلافی کرنے والا اسی وقت اس کی تلافی کر سکتا ہے کہ جب وہ نقصان کی جگہ میں اسے ادا کرے۔ نہ کہ کسی اور جگہ اور اگر سجدہ سہو سلام کے بعد ادا کیا جائے۔ تو اس سے سجدہ سہو نقصان کے اصل مقام پر ادا نہیں ہوتا؛ لیکن سلام سے پہلے اس کے حصول سے سجدۂ سہو اپنے صحیح موقع پر ادا ہوتا ہے، لہٰذا یہی صورت بہتر ہوگی۔ ثانیاً اس لیے کہ نقصان کی تلافی اسی وقت درست ہوتی ہے کہ۔ جب اسے اصل کے ہوتے ہوئے ادا کیا جائے۔ اور چونکہ سلام تو تکبیر تحریمہ کا اثر ختم کر کے اصل (نماز) کو فوت کرنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ لہٰذا سجدہ کے بعد تلافی نقصان کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ امام مالکؒ کی دلیل حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی روایت ہے کہ:

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز کی دوسری رکعت میں کھڑے ہو گئے تو آپؐ نے سلام سے قبل سجدۂ سہو ادا کیا۔"

اور حضور کا یہ سجدہ سہو نماز کے نقصان کے لیے تھا، جب کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ نماز ظہر کی پانچ رکعتیں پڑھا دیں، پھر آپؐ نے سلام پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو کیا۔"

کہ یہ سجدۂ سہو نماز میں اضافے کی بنا پر تھا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی اگر سہو نماز میں کمی پر مبنی ہو تو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ تلافی کرنے والا عمل نقصان کے اصل مقام پہ ادا کیا جائے،

جیسے کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، لیکن اگر نماز میں کوئی اضافہ ہو جائے، تو سجدہ سہو کو سلام سے قبل ادا کرنے کی صورت میں نماز میں ایک اور اضافہ لازم آجاتا ہے اور اس سے کسی شئی کا کالعدم ہونا ثابت نہ ہوگا، لہٰذا اسے سلام کے بعد تک مؤخر کر دیا جائے۔ ہمارا استدلال حضرت ثوبانؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لکل سہوٍ سجدتان بعد السلام۔ ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سجدے ہیں۔

اور چونکہ اس فرمان نبوی میں کمی یا اضافے کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا، لہٰذا بہرصورت یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ، مغیرہؓ بن ابی شعبہ اور حضرت سعدؓ بن ابی وقاص تینوں حضرات روایت کرتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سہو کی بنا پر سلام کے بعد سجدہ کیا۔"

اسی طرح حضرت عبداللہؓ بن مسعود، ام المومنین حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ بھی اسی قسم کی روایات نقل فرماتے ہیں، جبکہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی یہ روایت تو ہم ازیں قبل نقل کر آئے ہیں کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

"جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے۔ اور اسے علم نہ ہو، کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں۔ یا چار، تو اسے غور و فکر کرنا چاہیئے، کہ اقرب الی الصواب کیا ہے۔ پھر وہ اسی پر اپنی نماز کو استوار کرے اور سلام کے بعد دو سجدے کرے۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدۂ سہو۔ موضع نقصان سے بالاجماع مؤخر کیا جاتا ہے تو یقیناً اس تاخیر کا کوئی نہ کوئی مقصد ہوگا اور یہی مقصد اس کے سلام سے مؤخر کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ وہ مقصد یہ ہے کہ اگر وہ اسی وقت سجدہ سہو کرلے تو پھر اگر وہ دوسری تیسری اور چوتھی مرتبہ بھول جائے تو ہر ایک بھول کی بنا پر اسے سجدۂ سہو کی ادائیگی کی ضرورت ہوگی اور چونکہ ایک ہی نماز میں کئی سجدۂ سہو کرنا شریعت میں جائز نہیں ہیں، لہٰذا تکرار سے بچنے کے لیے اسے سلام تک مؤخر کر دیا گیا ہے۔ بنا بریں مناسب ہے کہ اسے سلام بھی مؤخر کر دیا جائے، تاکہ اگر اسے سجدۂ سہو کے دوران میں بھی کوئی بھول ہو جائے، تو اسے کوئی اور سجدۂ سہو ادا نہ کرنا پڑے۔ کہ جس سے تکرار لازم آجائے؛ نیز اس لیے بھی کہ نماز میں اضافہ کرنا بھی نماز میں نقصان پیدا کرنے کے مترادف ہے، تو اگر سجدۂ سہو کو سلام سے قبل ادا کیا جائے، تو اس صورت میں چونکہ نقصان کی تلافی پر مستقل عمل بذات خود ایک اضافہ ہو جائے گا لہٰذا وہ مزید ایک نقصان کا ذریعہ بن جائے گا، جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے۔ جہاں تک ان حضرات کی روایت کردہ حضورؐ کی فعلی احادیث کا تعلق ہے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ کی فعلی احادیث میں چونکہ تعارض ہے اور حضورؐ کی کی قولی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے لہٰذا انہیں پر عمل کیا جائے گا۔ یا پھر ہم نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے، اس سے تقویت ملنے کے باعث، ہماری روایت کردہ احادیث کو ترجیح

حاصل ہو جائے گی یا پھر ہم ان کے مابین موافقت پیدا کریں گے وہ اس طرح کہ ہماری روایت کردہ احادیث کا مفہوم یہ ہے حضورؐ نے پہلی سلام کے بعد سجدۂ سہو کیا، کیونکہ اس کے علاوہ انہیں کسی اور صورت پر محمول نہیں کیا جا سکتا، بنا بریں وہ حدیث محکم ہو جائے گی، اور جو روایات تم نے نقل کی ہیں۔ وہ دو احتمال رکھتی ہیں، : ان میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ آپ نے پہلے سلام سے قبل سجدۂ سہو کیا جب کہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ نے دوسری سلام سے قبل سجدۂ سہو کیا لہٰذا یہ احادیث متشابہہ ہو گئیں جس کی بنا پر ہم ان کو بھی محکم احادیث کے مفہوم پر محمول کریں گے یعنی یہ کہ آپؐ نے دوسرے سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا نہ کہ پہلے سلام سے قبل، تاکہ ایک محتمل حدیث کو محکم حدیث کی بنیاد پر سمجھا جائے۔ امام مالکؒ نے نماز کی کمی اور اضافے میں جو فرق بیان کیا ہے۔ وہ بالکل نامناسب ہے، اس لیے کہ نماز میں خواہ کمی ہو۔ یا اضافہ بہر صورت وہ نماز میں ایک نقصان ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اسے نماز میں دو سہو ہو جائیں: ایک بار وہ کچھ اضافہ کر دے اور دوسری بار کچھ کمی کر دے۔ تو اس صورت میں وہ کیا کرے گا؛ حالانکہ دو بار سجدہ سہو کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں۔ تاہم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ۔ انہوں نے امام مالکؒ پر خلیفہ کے سامنے اسی طرح الزامی حجت قائم کی تھی۔ اور کہا تھا کہ "آپ کا کیا خیال ہے۔ کہ اگر نمازی اپنی نماز میں کچھ اضافہ اور کچھ کمی کر دے، تو وہ کیا کرے؛ اس اعتراض پر امام مالکؒ متحیر رہ گئے ——— اس تفصیل میں امام شافعیؒ کی اس بات کا بھی جواب آگیا کہ تلافی کرنے والے عمل کا صحیح اثر اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اسے نقصان کی جگہ میں ادا کیا جائے۔ اس لیے کہ، جیسا کہ گذرا، سجدۂ سہو بالاجماع نقصان والی جگہ میں ادا نہیں کیا جاتا، بلکہ اسے ایک ایسے مقصد کے لیے مؤخر کیا جاتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے سلام سے بھی مؤخر کر دیا جائے رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ تلافی کرنے والے عمل کا اثر اسی وقت ہوتا ہے، کہ جب اصل موجود ہو، تو ہم بھی کہتے ہیں۔ کہ بجا ہے لیکن پھر تم نے یہ کیوں کہا کہ سجدۂ سہو کے لیے پھیرا ہوا سلام تکبیر تحریمہ کو ختم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ جبکہ ہمارے مشائخ کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے: امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک سلام سہو سے اس کی تکبیر تحریمہ بالکل ختم نہیں ہوتی، لہٰذا تلافی نقصان والا مفہوم پوری طرح ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ اس نے دوبارہ نماز کی طرف لوٹنا ہے، لہٰذا اس کا یہ سلام نماز کو ختم نہیں کرتا اور رہا پھر اگر وہ نماز کو ختم بھی کر دے، تو وہ دوبارہ نماز کی طرف لوٹ آتا ہے، لہٰذا تلافی نقصان والا مفہوم یہاں پوری طرح پایا گیا ہے۔

پھر جب یہ معلوم ہو گیا۔ کہ اس کا اصل مسنون مقام سلام کے بعد ہے، تو جب وہ آخری تشہد پڑھ چکے، تو سلام پھیر کر تکبیر کہے اور سہو کے دو سجدے کرے۔ بعد ازاں وہ تکبیر کہہ کر قعدہ میں بیٹھ جائے اور تشہدؔ اور درود شریف دماثور دعائیں پڑھ کر سلام پھیر دے۔ اسی طریقے کو الکرخیؒ اور ہمارے اکثر ماوراءالنہر کے مشائخؒ نے پسند کیا ہے۔ جب کہ امام الطحاویؒ نے لکھا ہے کہ پہلی سلام سے قبل بھی اور اس کے بعد بھی اسے دعائیں پڑھنی چاہئیں۔ اس طریقے کو بھی ہمارے بعض مشائخ

نے پسند کیا ہے تاہم پہلی رائے ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ دعا کا موقع نماز کے تمام افعال واذکار سے فراغت کے بعد ہے، اور جس شخص پر ابھی سجدۂ سہو واجب ہو تو چونکہ ابھی اس پر کچھ افعال اور اذکار یعنی سجدۂ سہو اور درود شریف وغیرہ بقایا ہیں، لہٰذا اس کی فراغت ثابت شدہ نہیں ہوتی، بنا بریں ان دعاؤں کو دوسرے تشہد تک مؤخر کرنا زیادہ بہتر ہے۔ تاہم مناسب یہ ہے کہ اگر وہ پہلے سلام سے قبل دعائیں وغیرہ پڑھنا چاہتا ہو تو لوگوں کی کلام کے مشابہ دعائیں نہ مانگے تاکہ اس کی نماز فاسد نہ ہو۔

یہ تو تھا سجدے کا مسنون مقام رہا اس کا جواز۔ تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں۔ کہ سجدے کا جواز سلام کے بعد تک محدود نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ سلام سے قبل بھی سجدہ کرلے تو اس کا سجدہ سہو جائز ہوگا اور اسے اعادے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے سجدہ سہو ارکان نماز سے فارغ ہونے کے بعد کیا ہے، الّا یہ کہ وہ تارک سنت ہوگا کیونکہ اس کا مسنون مقام سلام کے بعد ہے، لیکن ترک سنت سے سجدۂ سہو لازم نہیں آتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنا سنت ہے، تو اگر ہم اس کے اعادے کا حکم دیں، تو یہ تکرار ہوگا، جو بدعت ہے۔ اور بہرحال سنت چھوڑ دینا بدعت اختیار کرنے سے بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

سلام سہو کی تعداد اور اس کا طریقہ

اس کے متعلق ہمارے مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں، کہ اس کے لیے سامنے کی طرف منہ کرکے ایک مرتبہ سلام پھیرا جائے، اسی رائے کو شیخ زاہد فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی[1] نے پسند کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر اس نے دونوں طرف سلام پھیر دیا۔ تو اس کی نماز ختم ہو جائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دوسرا اسلام محض بے فائدہ اور عبث ہوگا اور اس سے نماز ٹوٹ جائے گی۔ جب کہ اکثر مشائخ کے ہاں اسے اپنے دائیں اور بائیں دو دفعہ سلام کہنا چاہیئے اس لیے کہ فرمان نبوی ہے: لکل سھو سجدتان بعد السلام (ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سجدے ہیں)، کہ چونکہ آپ نے یہاں سلام پھیرنے کا ذکر الف اور لام کے ساتھ (السلام کہہ کر) کیا ہے۔ لہٰذا اس سے "جنس سلام"، یا معہود و متعارف سلام مراد ہوگا۔ جو دو ہوتے ہیں۔

فصل

سلام سہو کا عمل

اب سوال یہ ہے کہ سجدۂ سہو کے لیے کہے جانے والے سلام کا عمل کیا ہے؛ آیا وہ نماز کی حالت کو ختم کر دیتا ہے یا نہیں؛ اس بارے میں ائمہ کرامؒ کے مابین اختلاف ہے۔ امام محمد وزفرؒ فرماتے ہیں، کہ اس سے بالکل نماز کی حالت منقطع نہیں ہوتی، جب کہ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک اس کا معاملہ موقوف رہتا ہے؛ اگر تو وہ لوٹ کر سجدۂ سہو کرلے تو اس کا یہ لوٹنا بالکل درست ہوگا اور اس سے واضح ہوگا کہ اس سلام کی بنا پر اس کی تحریمہ ختم نہیں ہوئی تھی اور اگر وہ سجدۂ سہو کے لیے نہ لوٹے۔ تو اس سے ثابت ہوگا کہ، اس کی تحریمہ منقطع ہوگئی تھی اسی لیے اگر وہ سلام کہنے کے بعد سجدۂ سہو کرنے سے قبل ہنس دے تو امام ابوحنیفہ وابویوسفؒ کے نزدیک اس کی طہارت باطل نہ ہوگی مگر امام محمدؒ وزفرؒ کے ہاں اس کی طہارت باطل ہو جائے گی۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک سلام پھیرنے سے اس کی نماز موقوف نہیں رہتی بلکہ بغیر کسی توقف کے منقطع ہو جاتی ہے۔ ان کے نزدیک دراصل توقف دوسری بار تحریمہ کے لوٹ آنے میں ہے۔ کہ اگر تو وہ لوٹ کر سجدہ سہو کرے۔ تو اس کی تحریمۂ نماز لوٹ

---

[1] البزدوی (۴۰۰۔۴۸۲ھ) حنفی فقہ کے اساطین علم میں سے ہیں۔ اصول فقہ میں ان کی جامع کتاب اصول بزدوی جامعیت میں اپنا ثانی نہیں رکھتی۔ اسی لیے بہت سے لوگوں نے اس کی شروح لکھی ہیں (کشف الظنون)۔

آتی ہے۔ ورنہ نہیں۔ بہرحال مسائل کے استخراج کے لیے یہ عنوان زیادہ آسان ہے، جب کہ پہلا عنوان یعنی "نماز کی حالت کے برقرار رہنے یا باطل ہونے میں توقف ہونا زیادہ قرین صحت ہے۔ اس لیے کہ دونوں حالتوں کی تحریمہ تو ایک ہی ہے، تو اگر وہ باطل ہو جائے۔ تو جب تک دوبارہ تکبیر تحریمہ نہ کہی جائے گی، اس وقت تک وہ بحال نہیں ہو سکتی اور یہاں دوبارہ کہنا نہیں پایا گیا۔ امام محمد و زفرؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر سجدۂ سہو ہو، شریعت نے اس کی سلام کے عمل کو معطل کر دیا ہے، کیونکہ سہو کے دونوں سجدے نماز ہی کی تحریمہ میں ادا کئے جاتے ہیں اسلیے کہ سہو کے سجدوں کے مشروع ہونے کا اصل مقصد تلافی مافات کرنا ہے، اور یہ بات اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے کہ جب انہیں نماز کی ہی تحریمہ میں ادا کیا جائے۔ اور یہ اس وقت ممکن نہیں جب تک سلام کے اس عمل کو معطل قرار نہ دیا جائے، اسی لیے اگر سجدۂ سہو تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد ادا کیا جائے، تو وہ سلام کے عمل کو، جو تحریمہ نماز کے منافی ہے، ساقط کر دیتا ہے، لہٰذا اس حالت میں سلام کا وجود و عدم دونوں برابر ہوں گے اور اگر سلام حقیقۃً معدوم ہوگا تو تکبیر تحریمہ حقیقۃً برقرار رہتی، تو اسی طرح جب وہ حکماً کالعدم ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ شریعت میں سلام کو تحریمۂ نماز کا محلل قرار دیا گیا جیسا کہ فرمان نبوی ہے: وتحلیلھا التسلیم (اور نماز کی حالت سلام سے ختم ہو جاتی ہے) اور تحلیل وہ شی ہے کہ جس سے تحلل (کاموں کا حلال ہونا) ہوتا ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام میں لوگوں سے خطاب ہوتا ہے، لہٰذا یہ ایک عوامی کلام ہے۔ جو نماز کے منافی ہے۔ البتہ شریعت نے اس حالت میں اس کے عمل کو باطل کر دیا ہے کیونکہ نمازی کو ابھی تلافیِ نقصان کرنا ہے اور یہ بات اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتی، جب تک کہ تلافی کرنے والا عمل تحریمہ، نماز میں نہ پایا جائے، تاکہ نماز کی حالت برقرار رہنے کے باعث تلافی کرنے والا عمل نقصان والی جگہ کے ساتھ ملحق ہو سکے جس سے فی الواقع نقصان کی تلافی ہو جائے، لہٰذا ہم نے سلام کو تحریمۂ نماز کے منافی عمل ہونے کے باوجود، فقط اسی ضرورت کے تحت باقی رکھا ہے، پھر اگر تو وہ سجدۂ سہو میں مصروف ہو جائے اور اس کی یہ مصروفیت صحیح ہو، تو تحریمہ کے برقرار رہنے کی ضرورت ثابت ہو جائے گی، لہٰذا اسے باقی قرار دیا جائے گا، اور اگر وہ اس میں مشغول نہ ہوا تو چونکہ اس کی ضرورت ثابت نہ ہوگی، لہٰذا نماز سے خارج کرنے پر مشتمل سلام کا عمل موثر ہوگا۔

اسی اصول پر تین مسائل مستنبط ہوتے ہیں:

۱۔ اگر وہ سلام کے بعد سجدہ میں جانے سے قبل ہنس پڑے۔ تو اس کی بالاجماع نماز مکمل ہو جائے گی۔ اور اس سے سجدۂ سہو ساقط ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک اس کی طہارت بھی باطل نہ ہوگی۔ یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے جس کی بنیاد قہقہہ کے سلسلے میں ان کے اس اصول پر ہے کہ ہر وہ جگہ کہ جہاں نماز کا فساد لازم نہ آتا ہو، وہاں قہقہہ مار کر ہنسنے سے طہارت باطل نہیں ہوتی، جیسے وہ قعدۂ اخیرہ میں اگر تشہد کی مقدار میں بیٹھ چکا ہو اور سلام پھیرنے سے قبل قہقہہ مار کر ہنس دے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک

اس کی طہارت باطل ہو جائے گی۔

۲- دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے، خود پر سجدہ سہو ہونے کی حالت میں، سلام پھیرا اور اسی اثنا میں کسی اور شخص نے آ کر سجدہ میں جانے سے قبل اس کی اقتداء کر لی، تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں اس کی یہ اقتدا موقوف ہوگی؛ اگر تو اس نے سجدہ سہو کیا۔ تو اس کی اقتدا درست ورنہ درست نہ ہوگی، جب کہ امام محمدؒ و زفرؒ کے ہاں اس کی یہ اقتدا شروع سے ہی درست ہوگی، خواہ وہ سجدۂ سہو کرے یا نہ کرے؛ اور بشر کہتے ہیں کہ خواہ وہ لوٹ کر سجدۂ سہو کرے یا نہ کرے، بہر صورت اس کی اقتدا درست نہ ہوگی، گویا انہوں نے سلام کو قطعی طور پر تحریمۂ نماز کو ختم کرنے والا قرار دیا ہے۔

۳- اسی طرح اگر کوئی مسافر چار رکعات والی نماز میں دوسری رکعت کے بعد سجدۂ سہو کے لیے سلام پھیر دے اور پھر وہ سجدۂ سہو کرنے سے قبل اقامت کی نیت کر لے تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز چار رکعات میں تو تبدیل نہ ہوگی مگر اس سے سجدۂ سہو ساقط ہو جائے گا۔ جب کہ امام محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک اس کی نماز میں مذکورہ تبدیلی پیدا ہو جائے گی اور اس پر سجدۂ سہو بھی برقرار رہے گا لیکن اسے چاہیئے کہ وہ اسے نماز کے اختتام تک ملتوی کر دے؛ البتہ ان تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر وہ سجدۂ سہو کے لیے لوٹ جائے اور اس اثنا میں کوئی شخص آ کر اس کی اقتدا کر لے، تو اس کی اقتدا درست ہو جائے گی، مگر بشر کے ہاں درست نہ ہوگی، اسی طرح اگر وہ اسی حالت میں قہقہہ مار کر ہنس دے۔ تو اس کی طہارت ٹوٹ جائے گی۔ مگر امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر وہ اس وقت اقامت کی نیت کر لے تو اس کے فرض تبدیل ہو کر چار ہو جائیں گے اور وہ سجدۂ سہو کو نماز کے اختتام تک مؤخر کر دے، خواہ اس نے اقامت کی یہ نیت ایک ہی سجدہ کرنے کے بعد کی ہو۔ یا دونوں سجدوں کے بعد اور یہاں اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کہ جب اس نے سلام پھیرا تو اسے سجدہ سہو یاد تھا یا کہ یاد نہ تھا اور خواہ اس کی نیت سجدہ کرنے کی ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ یہ سجدہ اس سے مذکورہ تمام حالتوں میں ساقط نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا اصل مقام سلام کے بعد ہے۔ البتہ اگر اس نے کوئی ایسا فعل کر لیا جو نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہو، جیسے اس نے بات چیت کر لی، یا وہ قہقہہ مار کر ہنس دیا یا اس نے دانستہ وضو توڑ دیا، یا وہ مسجد سے باہر نکل گیا، یا اس نے اپنا چہرہ قبلہ سے پھیر لیا حالانکہ اسے سجدۂ سہو یاد ہو۔ تو اس کی نماز ٹوٹ جائیگی، اسلیے کہ یہاں اسنے سجدۂ سہو کا موقع یعنی تحریمۂ نماز کو ضائع کر دیا ہے، لہٰذا موقع چھوٹ جانے کی وجہ سے سجدۂ سہو بھی فوت ہو جائے گا؛ اسی طرح اگر سلام پھیرنے کے بعد نماز فجر میں سورج نکل آیا، یا نماز عصر میں سورج زرد ہو گیا، تو تب بھی سجدۂ سہو ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ سجدہ سہو نماز میں موجود نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ قضا کی طرح ہوگا اور چونکہ اس پر نماز کامل صورت میں فرض ہوئی تھی لہٰذا نقصان کے ساتھ اس کی قضا درست نہ ہوگی۔

فصل (شنزدہم)

سجدۂ سہو کس پر واجب ہوتا ہے اور کس پر نہیں؟

بنیادی طور پر سجدۂ سہو امام اور منفرد دونوں پر واجب ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں سے ہی اس کے وجوب کا کوئی سبب یعنی سہو کا ہو جانا پایا جاتا ہے۔ رہا مقتدی تو اگر وہ نماز میں بھول بھی جائے، تو تب بھی اس پر سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا، کیونکہ اسے امام سے علٰحدہ ہو کر سجدۂ سہو، کرنا ممکن نہیں وہ اس طرح کہ اگر تو وہ سلام سے پہلے سجدۂ سہو کرے، تو امام کی مخالفت لازم آئے گی اور اگر وہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد سجدہ سہو کرے۔ تو اس وقت وہ امام کے سلام پھیر دینے کی وجہ سے نماز سے خارج ہو جائے گا، کیونکہ یہاں امام کا سلام ایک ایسے شخص کا ا لسنتہ سلام ہے جس پر کوئی سہو نہ ہو، بناء بریں مقتدی کو پیش آنے والا سہو کالعدم تصور ہوگا۔ وہ اس لیے کہ اس طرح اس پر کئی سجدے لازم ہو جاتے ہیں، لہٰذا اس سے سجدہ سہو بالکل ساقط ہو جائے گا: اسی طرح لاحق یعنی اس شخص پر بھی کوئی سجدۂ سہو نہیں، جو شروع نماز سے امام کی ساتھ شامل ہو اور پھر اس کی نماز کا کچھ حصہ، سونے یا وضو خطاء ہونے کے باعث فوت ہو جائے یعنی وہ امام کے پیچھے سو جائے پھر وہ جب بیدار ہو، تو امام اپنی رکعت مکمل کر چکا یا نماز سے فارغ ہو چکا ہو، یا اس کو کوئی حدث پیش آجائے۔ اور وہ وضو کرنے چلا جائے اور اس دوران میں امام نماز کا کچھ حصہ یا مکمل نماز پڑھ لے اور وہ اپنی فوت شدہ نماز کی ادائیگی میں مشغول ہو جائے، اور پھر اسے اس نماز میں کوئی سہو ہو جائے کیونکہ وہ امام کے پیچھے نماز پڑھنے والے مقتدی ہی کے حکم میں ہے، چنانچہ اسی لیے تو اس پر قرارت کرنا بھی واجب نہیں رہا مسبوق تو جب وہ اپنی بقیہ نماز مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے اور اس نماز میں اسے بھول ہو جائے، تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا، اس لیے کہ وہ اس فوت شدہ نماز میں بمنزلہ منفرد کے ہے ـــــ اسی لیے اس حصے میں اس پر قرارت کرنا بھی ضروری ہے؛ جہاں تک اس مقیم کا تعلق ہے جو کسی مسافر کی اقتداء کرے۔ اور پھر جب وہ اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو تو اسے اس میں کوئی بھول ہو جائے، تو کیا اس پر سجدۂ سہو ہے یا نہیں؟ الاصل میں اس مسئلے کا ذکر کرتے ہوئے (امام محمدؒ نے) لکھا ہے کہ اسے امام کے سجدۂ سہو میں بھی اس کی اتباع کرنا ہوگی اور اگر اسے اس کی بقیہ نماز میں کوئی سہو ہو جائے، تو اسے اس پر بھی سجدۂ سہو کرنا ضروری ہوگا۔ جب کہ الکرخیؒ نے اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ "لاحق کی طرح وہ امام کے سجدۂ سہو میں تو امام کی اتباع کرے گا، لیکن اگر اسے اپنی بقیہ نماز میں کوئی سہو ہو جائے تو اس پر سجدہ سہو ضروری ہوگا۔ کیونکہ وہ ابتدائی نماز سے ہی امام کے ساتھ شریک ہے، اور وہ اسی تحریمہ کے ساتھ بقیہ نماز ادا کرتا ہے لہٰذا وہ بھی لاحق ہی کی طرح مقتدی کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ وہ لاحق ہی کی طرح بقیہ نماز میں قراءت بھی نہیں کرتا! ان میں سے صحیح قول وہی ہے جو الاصل میں مذکور ہے اس لئے کہ اس نے امام کی اقتداء فقط اتنی ہی نماز میں کی تھی، جتنی نماز کہ امام نے پڑھی ہے پھر جب امام کی نماز مکمل ہو گئی، تو اب وہ بقیہ نماز میں منفرد کی طرح ہو گیا رہا یہ مسئلہ کہ وہ اپنی بقیہ نماز میں قرارت کیوں نہیں کرتا، تو اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ

قراءت فقط ابتدائی دو رکعات ہی میں فرض ہے۔ اور چونکہ امام ان رکعات میں قراءت کر چکا ہے، لہٰذا اس کی طرف سے بھی فرض قراءت ادا ہو گئی۔ اور امام کے سہو سے، خود امام پر اور اس کے مقتدی پر سجدۂ سہو لازم آجاتا ہے، کیونکہ امام کی اقتدا مقتدی پر ضروری ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

تابع امامك على اى حال وجدته — تو امام کو جس حالت میں بھی پائے، اس کی اتباع (تقلید) کر۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے، اور چونکہ جو حکم متبوع کے لیے ثابت ہو، وہ تابع کے حق میں از خود ثابت ہو جاتا ہے، لہٰذا امام کا سہو خود اس کے لیے اور اس کے مقتدی کے لیے وجوب سجدۂ سہو کا باعث ہوگا۔ اسی بنا پر اگر امام سے سجدۂ سہو کسی سبب کی بنا پر ساقط ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ بات چیت کر لے۔ یا دانستہ وضو توڑ دے۔ یا مسجد سے باہر نکل جائے۔ تو مقتدی سے بھی سجدۂ سہو ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح لاحق کو بھی امام کے سہو کی بنا پر سجدہ سہو کرنا لازم ہو جاتا ہے گو کہ اسے اس کے سونے یا وضو کے لیے جانے کے دوران میں سہو ہوا ہو، اس لیے کہ وہ ان احوال میں بھی اس کے مقتدی ہی کے حکم میں ہے۔ لیکن اگر وہ اس وقت جاگے یا وضو کر کے واپس آئے کہ جب امام سجدۂ سہو کرنے میں مصروف ہو تو وہ اس کے ساتھ شامل ہو کر سجدۂ سہو نہ کرے، بلکہ پہلے وہ اپنی فوت شدہ نماز قضا کرے اور پھر اپنی نماز کے آخر میں سجدۂ سہو کرے، بخلاف مسبوق یا مسافر کے پیچھے اقتدا کرنے والے مقیم کے کہ یہ دونوں امام کی اتباع میں اس کے ساتھ سجدۂ سہو کرنے کے پابند ہیں اور اس کے بعد وہ اپنی بقیہ نماز کو مکمل کرتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ لاحق نے امام کی اقتدا کا اسی طریقے کے مطابق التزام کیا ہوتا ہے، جس طریقے کے مطابق خود امام نماز ادا کرتا ہے اور چونکہ اس نے امام کی پوری نماز میں اقتدا کی ہوئی ہے، لہٰذا وہ اپنی نماز اسی ترتیب سے ادا کرے گا جس ترتیب سے خود امام ادا کرتا ہے۔ پھر چونکہ امام نماز کا پہلا حصہ پہلے بعد والا حصہ بعد میں اور سجدۂ سہو نماز کے آخر میں ادا کرتا ہے۔ لہٰذا لاحق بھی اسی ترتیب سے نماز ادا کر کے اس کے آخر میں اسے ادا کرے گا — رہا مسبوق تو چونکہ اس نے اپنے امام کی اسی قدر اقتدا کرنے کا التزام کیا ہے جس قدر کہ اسے امام کے ساتھ نماز ملی ہے۔ اور اس حصے میں سجدۂ سہو بھی شامل ہے، لہٰذا وہ اس میں بھی امام کی تقلید کرے گا۔ اور پھر کھڑے ہو کر بقیہ نماز ادا کرے گا۔ اسی طرح اگر کوئی مقیم مسافر کی اقتدا کر لے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

اگر لاحق نے امام کے ساتھ شامل ہو کر اور اس کی اتباع کر کے سجدۂ سہو کیا، تو اس کا یہ سجدہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کے حق میں یہ سجدہ قبل از وقت ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا، اور اسے لازم ہوگا کہ وہ اپنی نماز سے فارغ ہونے کے بعد دوبارہ سجدۂ سہو کرے۔ تاہم امام کے ساتھ سجدۂ سہو کرنے سے اس کی نماز فاسد بھی نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے نماز میں فقط دو سجدوں کا ہی اضافہ کیا ہے۔ بخلاف مسبوق کے، جو سجدۂ سہو میں امام کی اتباع کرے اور پھر اسے پتہ چلے کہ امام پر

تو کوئی سہو نہ تھا کہ اس کی اتباع کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ حالانکہ بظاہر اس نے بھی فقط دو سجدوں کا ہی اضافہ کیا ہے۔ تاہم بعض فقہا کا یہ قول ہے کہ مسبوق کی نماز بھی فاسد نہیں ہوتی۔ اس کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے۔ بہرحال دونوں میں فرق یہ ہے کہ مؤخر الذکر صورت میں نماز کا فاسد ہونا محض دو سجدوں کی بنا پر نہیں تھا، بلکہ اس لیے تھا کہ اس نے ایسے وقت میں امام کی اتباع کی ہے کہ جب اسے انفرادی نماز ادا کرنا ضروری تھا۔ جب کہ اول الذکر صورت میں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اس لیے کہ لاحق تو امام کی تمام نماز میں اس کا مقتدی ہوتا ہے، لہٰذا اس کی نماز فاسد نہ ہو گی اسی طرح مسبوق کو امام کے سہو کی بنا پر سجدہ[1] کرنا لازم ہوتا ہے، خواہ امام کو سہو مسبوق کی اقتدا سے قبل لاحق ہوا ہو۔ جیسے کہ مسبوق سے جو رکعت چھوٹی ہو، امام کو اسی رکعت میں سہو ہوا ہو یا بعد میں ابراہیم النخعیؒ سے مروی ہے۔ کہ وہ امام کے سہو کی بنا پر سجدہ سہو ادا نہ کرے، اس لیے کہ سجدہ سہو ادا کرنے کا موقع سلام پھیرنے کے بعد کا ہے اور وہ تو چونکہ سلام پھیرنے میں امام کی اقتدا نہیں کرتا، لہٰذا وہ سجدۂ سہو میں بھی امام کی اقتداء نہ کرے ہمارا استدلال یہ ہے کہ سجدۂ سہو نماز کی تحریمہ ہی میں ادا کیا جاتا ہے اور چونکہ سجدۂ سہو کے وقت ابھی نماز باقی ہوتی ہے تو جب نماز باقی ہو گی، تو اقتدار بھی باقی ہو گی، لہٰذا وہ آخر تک کے تمام افعال میں اپنے امام کی اقتداء کرے گا۔ بخلاف تکبیر اور تلبیہ کے چنانچہ مسبوق امام کیساتھ نہ تلبیہ کہے۔ اور نہ ایام تشریق میں تکبیرات۔ اس لیے کہ یہ دونوں تحریمۂ نماز میں ادا نہیں کی جاتیں اسی لیے اگر وہ اس حالت میں قہقہہ مار کر ہنس دے تو اس کی طہارت باطل نہ ہو گی تاہم اور اگر کوئی شخص اس کی اقتدا کر لے تو اقتدا درست نہ ہو گی۔ بخلاف سجدۂ سہو کے، کہ یہ تحریمۂ نماز ہی میں ادا کیا جاتا ہے۔ بخلاف قہقہہ کے ساتھ طہارت باطل ہونیکے تاہم اس حالت میں اگر کوئی شخص اس کی اقتدا کر لے۔ تو وہ درست ہو گی۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ مسبوق کو امام کے ساتھ سجدۂ سہو نہ کرنا چاہیئے، اس لیے کہ اسے اپنی بقیہ نماز میں بھی سہو ہو سکتا ہے۔ جس کی بنا پر اسے سجدۂ سہو کرنا ضروری ہو جائے گا، یوں سجدۂ سہو کا تکرار لازم آجائیگا حالانکہ شریعت میں سجدۂ سہو کا تکرار جائز نہیں نیز اس لیے بھی کہ اگر وہ سجدۂ سہو میں امام کی اتباع کرے، تو اس کے سجدۂ سہو کا وسط نماز میں ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ایسا کرنا درست نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا بجا ہے کہ ایک ہی نماز میں دو بار سجدۂ سہو کرنا جائز نہیں ہے مگر یہاں تو حکم کے لحاظ سے دو علٰحدہ علٰحدہ نمازیں ہیں، گو کہ ان کی تکبیر تحریمہ ایک ہی ہے، کیونکہ مسبوق اپنی بقیہ نماز میں منفرد ہوتا ہے۔ اور اس کی مثال اس مقیم کی سی ہوتی ہے، جو کسی مسافر امام کی اقتدا کرلے کہ وہ امام کے سہو میں امام کی اتباع کرتا ہے اور صحیح قول کی رو سے اپنی نماز میں سہو ہو جانے کی وجہ سے اپنی نماز میں علٰحدہ سجدۂ سہو کرتا ہے، جیسا کہ پیچھے گذر سا، تو چونکہ وہ اپنی بقیہ نماز میں منفرد شمار ہوتا ہے، لہٰذا تکبیر تحریمہ ایک ہونے کے باوجود اس کی نماز دو نمازوں کے حکم میں ہو گی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا؛ پھر مسبوق امام کی

---

[1] یہاں یہ لفظ سہو لکھا گیا ہے جو غلط ہے، اسکے بجائے سجدہ ہے۔ ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

تقلید صرف سجدۂ سہو میں کرے، سلام پھیرنے میں نہیں بلکہ وہ امام کے سلام پھیرنے کا انتظار
کرے۔ پھر جب امام سلام پھیرلے۔ تو وہ اس کے ساتھ سجدۂ سہو میں شامل ہو جائے سلام
پھیرنے میں نہیں۔ اور اگر اس نے سلام پھیر دیا تو اگر تو دانستہ ایسے کیا ہو تو اس کی نماز باطل ہو
جائے گی لیکن اگر اس نے بھول کر سلام پھیر دیا تو اس کی نماز باطل نہ ہو گی۔ تاہم اس پر سجدۂ سہو
بھی واجب نہ ہو گا اس لئے کہ وہ ابھی مقتدی ہے اور مقتدی پر سجدۂ سہو لازم نہیں ہوتا، پھر جب
امام سجدۂ کرے، تو وہ دونوں سجدوں، اور تشہد میں امام کی اتباع کرے لیکن جب
امام دوسری بار سلام پھیرے تو وہ امام کی اتباع نہ کرے۔ کیونکہ یہ سلام نماز سے باہر نکلنے کے لیے
ہے۔ جب کہ ابھی اس پر ارکان نماز کی ادائیگی باقی ہے لیکن اگر اس نے یہ جانتے ہوئے بھی کہ اس
پر ابھی کچھ نماز باقی ہے، سلام پھیر دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ دانستہ سلام ہے
اور اگر اسے اپنی بقیہ نماز یاد نہ ہو، تو پھر اس کا یہ سلام سہواً ہو گا جس سے وہ نماز سے خارج نہ
ہو گا۔ تاہم کیا اسے اس سلام کی بناء پر سجدۂ سہو کرنا ضروری ہو گا؟ تو اگر تو اس نے امام سے
قبل یا امام کے ساتھ سلام پھیرا ہو، تو اس پر سجدہ سہو ضروری ہو جائے گا، کیونکہ اس کی بھول
ایک منفرد کی بھول ہے، لہٰذا اپنی بقیہ نماز مکمل کرنے کے بعد نماز کے آخر میں سجدہ سہو ادا
کرے اور پہلا گروہ امام "صلوٰۃ الخوف[1]" میں بھول جائے، تو دوسرا گروہ امام کے ساتھ مل کر
سجدہ سہو ادا کرے اور پہلا گروہ اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے بعد سجدۂ سہو کرے۔ اس لیے کہ دوسرا
گروہ بمنزلہ مسبوق کے ہے کیوں کہ انہیں نماز کا ابتدائی حصہ نہیں مل سکا۔ اور پہلا گروہ بمنزلہ
"لاحق" کے ہے۔ اس لیے کہ انہیں امام کے ساتھ ابتدائی نماز تو ملی ہے، لیکن نماز کا آخری
حصہ نہیں ملا، اور اگر مسبوق اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے اور امام کے ساتھ سجدہ سہو
میں شریک نہ ہو، تو استحسان کی رُو سے وہ نماز کے اختتام پر سجدہ سہو کرے، جب کہ قیاس
کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے سجدۂ سہو بالکل ہی ساقط ہو جائے، کیونکہ وہ فوت شدہ نماز کی تکمیل میں
محض ایک منفرد ہے اور منفرد کی نماز مقتدی کی نماز سے مختلف ہوتی ہے۔ تو وہ اس شخص کے حکم
میں ہو گا۔ کہ جس پر اپنی نماز کے آخر میں سجدۂ سہو کرنا لازم تھا۔ مگر اس نے اس موقع پر سجدۂ
سہو نہ کیا تا آنکہ وہ نماز سے باہر ہو گیا اور اس نے دوسری نماز شروع کر دی، تو وہ اپنی اس
دوسری نماز میں سجدہ سہو نہیں کر سکتا۔ بلکہ اس سے سجدۂ سہو ساقط ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح
یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ جب کہ استحسان کی وجہ یہ ہے۔ کہ دونوں نمازوں کی تکبیر تحریمہ ایک ہی ہے
تو چونکہ مسبوق اپنی فوت شدہ نماز کی بنیاد بھی اسی سابقہ تکبیر تحریمہ پر ہی رکھتا ہے، لہٰذا تکبیر
تحریمہ ایک ہونے کی بنا پر اس کی پوری نماز کو ایک ہی نماز سمجھا جائے گا پھر جب اس کی
پوری نماز ایک ہی نماز ٹھہری، تو چونکہ اس میں امام کے سہو کی بنا پر ایک نقصان پیدا ہو چکا ہے

---

[1] صلوٰۃ الخوف وہ نماز ہے، جو خطرے کے وقت پڑھی جاتی ہے، تفصیل آگے آ رہی ہے۔

اوراس نے امام کے ساتھ دو سجدے کرکے ۔ اس نقصان کی تلافی بھی نہیں کی ۔ لہٰذا اس پر نماز کے آخر میں اس کی تلافی کرنا لازم ہوگا ۔ اس تفصیل سے قیاس کی اس دلیل کا بھی جواب آگیا کہ وہ اپنی بقیہ نماز میں منفرد ہے کیونکہ ہم جواباً یہ کہہ سکتے ہیں ۔ کہ منفرد ہونا بجا، لیکن اس کی یہ حالت انفراد صرف افعال کی حد تک ہے، جب کہ وہ تکبیر تحریمہ کے معاملے میں بدستور "مقتدی" ہے اسی بناء پر اس کے لیے کسی اور شخص کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہوتا لہٰذا یوں سمجھا جائے گا گویا وہ تکبیر تحریمہ کے معاملے میں اسی امام کا مقتدی ہے ؛ پھر اگر اسے بقیہ نماز میں بھی بھول ہوجائے اور اس نے امام کے ساتھ بھی سجدۂ سہو ادا نہ کیا ہو، تو اندریں صورت اپنی اور امام کی سہو دونوں کے لیے دو سجدے ہی کافی ہوں گے ۔ کیونکہ دو مرتبہ سجدۂ سہو کرنا جائز نہیں ہے ۔ اور اگر اس نے امام کے ساتھ سجدہ سہو ادا کیا ہو، پھر اسے اپنی نماز میں بھی بھول ہوجائے، تو اس پر دوسرا سجدہ سہو ضروری ہوجائے گا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کیونکہ یہاں درحقیقت حکماً دو علٰحدہ علٰحدہ نمازیں ہیں، لہٰذا یہاں سجدے کا تکرار لازم نہ آئے گا اور اگر وہ امام کے سجدۂ سہو کے لیے سلام پھیرنے کے بعد، شامل ہوا ہو تو پھر اس کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں : یا تو وہ سجدۂ سہو سے قبل امام کے ساتھ شامل ہوا ہوگا، یا عین سجدے میں، یا سجدے سے فارغ ہونے کے بعد اگر تو وہ امام کے ساتھ سجدہ سے قبل یا سجدے میں شامل ہوا ہو، تو سجدۂ سہو کرنے میں وہ امام کی تقلید کرے گا، اس لیے کہ امام کی اقتدا کرنے ہی اس کیلیے وہ بقیہ نماز میں امام کی اتباع کرنا ضروری ہوگیا ہے اور چونکہ سجدۂ سہو بھی افعال نماز میں سے ہے، لہٰذا وہ اس میں امام کی اتباع کرے گا، تاہم اگر اس سے ایک سجدہ چھوٹ ہوگیا ہو تو اس کی قضا اس پر واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ تو مسبوق ہے اور سہو اس سے سرزد نہیں ہوا ۔ اس پر تو امام کے سہو کی بنا پر سہو لازم ہوا ہے، پھر چونکہ امام کی نماز میں جو نقصان پیدا ہوا تھا اور جب وہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہوا، تو اس وقت امام پر اتنا ہی نقصان باقی تھا جو ایک سجدے سے رفع ہوسکتا تھا، لہٰذا جب وہ ایک سجدہ کرے گا تو اس پر دوسرا سجدہ کرنا لازم نہ ہوگا، بخلاف اس شخص کے کہ جو سجدۂ سہو سے کچھ پہلے امام کے ساتھ شامل ہوا اور وہ سجدۂ سہو میں امام کی تقلید نہ کرے، بلکہ کھڑا ہوکر اپنی بقیہ نماز کی تکمیل میں مصروف ہوجائے کہ اس پر استحسان کی رو سے نماز کے آخر میں سہو کرنا لازم ہوگا اس لیے کہ وہاں اس نے امام کی ایسی حالت میں اقتدا کی ہے کہ جب امام کی تحریمہ کے نقصان کی تلافی دو سجدوں کے بغیر نہیں ہوسکتی تھی پھر چونکہ اس نے تلافی کرنے والا عمل ادا نہیں کیا لہٰذا تکبیر تحریمہ ایک ہونے کی بناء پر وہ اپنی بقیہ نماز کے اختتام پر اسے ادا کرے گا، جیسا کہ تفصیل اوپر گذری - اگر جب وہ امام کیساتھ اس وقت شامل ہوا جب اس نے سجدہ سہو کرلیا تھا، تو اس کی اقتداء درست ہوگی اور اس پر بقیہ نماز کے فارغ ہونے کے بعد سجدہ سہو کرنا بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ مسبوق پر سجدہ سہو امام کی تقلید کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور امام کی نماز میں اس کے بھول جانے سے جو نقصان پیدا ہوا تھا، اس کی تلافی کے لیے، سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے ۔ اور جب وہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہوا تھا، تو اس وقت امام کی نماز کا نقصان دو سجدوں کے ساتھ رفع ہوچکا

تھا اور بغیر نقصان کے تلافی مافات کرنیوالے عمل کی کوئی گنجائش نہیں۔ لہٰذا اس پر ایسا کرنا ضروری ہوگا۔ واللہ اعلم۔

اور جس شخص نے سلام پھیر دیا جبکہ ابھی اس پر سجدہ سہو کرنا لازم تھا اور پھر اس کا وضو ساقط ہوگیا۔ تو اس کی یہاں دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو وہ منفرد ہوگا، یا امام۔ اگر وہ منفرد ہو تو وہ وضو کر کے سجدۂ سہو کرے۔ اس لیے کہ حدث ہونے سے تکبیر تحریمہ ختم نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی بنا پر نماز کے ایک حصے کا دوسرے حصے پر بنا کرنا باطل ہوتا ہے، لہٰذا یہ سجدۂ سہو اسے سابقہ نماز پر اپنی نماز استوار کرنے سے بدرجہ اولی مانع نہ ہوگا۔۔۔ اگر وہ امام ہو۔ تو وہ اپنی جگہ کسی کو قائم مقام بنا جائے۔ کیونکہ وہ بذات خود سجدۂ سہو کرنے سے قاصر ہے لہٰذا وہ اپنے نائب کو آگے کر دے تاکہ وہ اس کی جگہ سجدۂ سہو کرے۔ جیسے اگر اس پر کوئی رکن یا سلام پھیرنا باقی ہوتا، تو تب بھی یہی حکم ہوتا تاہم اسے اپنی جگہ مسبوق کو قائم مقام بنانا مناسب نہیں اور نہ ہی مسبوق کو چاہیئے، کہ وہ امام کی جگہ کھڑا ہو جائے، کیونکہ اس کی نسبت کوئی دوسرا شخص نماز کو مکمل کرانے کے لیے زیادہ موزوں اسے ہے، لہٰذا چاہیئے کہ وہ اس کے بجائے، کسی ایسے شخص کو آگے کرے، جس نے امام کے ساتھ شروع سے مل کر نماز ادا کی ہو، جو مقتدیوں کو سلام پھرائے اور سجدۂ سہو کرائے۔ تاہم اگر امام نے مسبوق کو آگے کر دیا یا وہ وہ خود آگے ہوگیا، تو تب بھی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ وہ کسی حد تک امام کی نماز کو مکمل کرانے پر قادر ہے لیکن وہ لوگوں کو سجدۂ سہو نہ کرائے، کیونکہ سجدۂ سہو کا موقع سلام پھیرنے کے بعد ہے اور وہ سلام پھیرنے سے قاصر ہے۔ اسلئے کہ اسے ابھی اپنی نماز مکمل کرنا ہے۔ اور اگر اس نے سلام پھیر دیا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ یہ ایک شخص کی دانستہ سلام ہوگی، جس پر ابھی کچھ نماز باقی ہے اور سلام پھیرنے سے اس کے لیے اپنی باقی نماز کو مکمل کرنا مشکل ہو جائیگا۔ لہٰذا یہاں تک پہنچ کر وہ پیچھے ہو جائے۔ اور کسی "مدرک" کو آگے کر دے تاکہ وہ مقتدیوں کو سلام پھرائے اور سجدۂ سہو کرائے۔ اور وہ خود بھی ان کے ساتھ شامل ہو کر سجدۂ سہو کرے، جیسے کہ اگر اصل امام ہوتا، تو وہ اس کے سجدۂ سہو کی بنا پر اس کے ساتھ شامل ہو کر سجدۂ سہو کرتا۔ پھر وہ اکیلے کھڑا ہو کر اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کرے، اور اگر اس نے امام کے قائم مقام کے ساتھ مل کر سجدۂ سہو نہ کیا، تو استحسان کی رو سے وہ نماز کے آخر میں سجدۂ سہو کرے جیسا کہ ہم نے امام اول کے ضمن میں اوپر بیان کیا لیکن کیا، اگر کوئی جماعت میں کوئی مدرک نماری نہ ہو، اور تمام مقتدی مسبوق ہوں۔ تو تب وہ سب کے سب کھڑے ہو جائیں اور اکیلے اکیلے اپنی اپنی نماز مکمل کریں، اس لیے کہ مسبوق کی تکبیر تحریمہ علٰحدہ علٰحدہ نماز کیلئے ہی منعقد ہوئی ہے پھر جب وہ نماز سے فارغ ہوں گے، تو گو قیاس کی رو سے ان پر سجدہ سہو ضروری نہیں، لیکن استحسان کے مطابق ان پر سجدۂ سہو لازم ہوگا جیسا کہ ہم ازیں قبل قیاس اور استحسان کی وجوہ بیان کر آئے ہیں، اور اگر مقتدی امام کے سلام کے بعد اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے اور پھر امام کو یاد آجائے کہ اس پر تو سجدۂ سہو واجب تھا، جس پر وہ سجدہ کرنے لگے، تو مسبوق کو بھی اپنی نماز چھوڑ کر، اس کی اقتدا میں لوٹ آنا ہوگا اور اس دوران اس نے جو قرات

اور رکوع وغیرہ کیا ہوگا۔ وہ شمار نہ ہوگا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مسبوق اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو وہ امام کے ساتھ مقدارِ تشہد میں بیٹھنے سے پہلے کھڑا ہوا ہوگا، یا اس کے بعد۔ اگر تو وہ امام کے ساتھ تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ ابھی امام کی نماز کا ایک فرض باقی ہے جسے مسبوق علٰحدہ ہو کر ادا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس نے امام کی بقیہ نماز میں اتباع کرنے کا التزام کیا ہے۔ اور چونکہ اس پر ابھی ایک فرض یعنی آخری قعدہ باقی ہے، لہٰذا فی الحال وہ اس سے منفرد نہیں ہو سکتا، بلکہ بدستور مقتدی رہے گا اور چونکہ امام کے پیچھے مقتدی کی قرارت اس کی نماز کے لیے قابلِ اعتبار نہیں ہوتی، بلکہ اس کا تو وہی قیام اور قرارت معتبر ہوتی ہے۔ جو اس کے بعد اس نے کی ہو۔ پھر اگر اس کی ایک یا دو رکعات چھوٹی ہوں اور وہ امام کے مقدارِ تشہد میں بیٹھنے کے بعد اٹھ گیا ہو تو چونکہ امام جوازِ نماز کے مطابق تشہد میں بیٹھ چکا ہے، لہٰذا اس صورت میں اس کا قیام اور اس کی قرارت معتبر ہوگی۔ کیونکہ جب اس نے امام کے ساتھ تشہد کی مقدار میں قعدہ کر لیا۔ تو ارکانِ نماز مکمل ہو جانے کے باعث وہ امام کی اتباع سے الگ (منفرد) ہو جائے گا، جس سے ثابت ہوا کہ اس نے قیام اور قرارت ٹھیک اپنے مقام پر ادا کی ہے، لہٰذا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ اتنی مقدار میں نہ بیٹھا ہو، یا اس نے ابھی محض قیام کیا اور قرارت کی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے خود پر عاید شدہ فرائض کو اپنے موقع پر ادا نہیں کیا؛ اور اگر اس کی تین رکعات نکل گئی ہوں؛ پھر اگر اس نے اس وقت تک رکوع نہ کیا، جب تک کہ امام تشہد پڑھنے سے فارغ نہ ہو گیا بعد ازاں اس نے رکوع کیا اور اس کے بعد کی دو رکعات میں قرارت کی۔ تو اس کی نماز جائز ہوگی۔ کیونکہ قیام ہر رکعت میں اور قرارت فقط دو رکعات میں فرض ہے، اور چونکہ اس کا قیام اس وقت تک معتبر نہیں ہوتا، جب تک کہ امام تشہد سے فارغ نہ ہو جائے۔ اور پھر اگر اس کے رکوع کرنے سے قبل امام تشہد سے فارغ ہو جائے۔ تو چونکہ اس رکعت میں قیام، خواہ وہ کم ہی ہے پایا گیا ہے اور اس رکعت کے بعد کی دو رکعات میں قرارت پائی گئی ہے لہٰذا اس نے خود پر عاید شدہ فرض کو ادا کر دیا ہے۔ بنا بریں اس کی نماز جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے امام کے تشہد ختم کرنے سے قبل رکوع کر لیا تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہاں قابلِ اعتبار قیام نہیں پایا گیا۔ اس لیے کہ وہی قیام قابلِ اعتبار ہوتا ہے، جو امام کے تشہد کے بعد پایا جائے، جو کہ یہاں موجود نہیں۔ لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر مسبوق امام کے تشہد سے فارغ ہونے کے بعد اور سلام پھیرنے سے قبل اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے تو اس کی یہ نماز درست ہوگی تاہم ایسا کرنے سے وہ گنہگار ہوگا؛ نماز کے درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے امام کے ارکانِ نماز سے فارغ ہونے کے بعد اور سلام سے قبل، قیام

کیا ہے۔ لہٰذا اس کی نماز جائز ہو گی اور گنہگار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسے امام کے سلام کا انتظار کرنا چاہیئے تھا، وہ اس لیے کہ اس کے قیام کا صحیح موقع امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد تھا۔ تو اسے چاہیئے تھا کہ وہ اپنے قیام کو امام کے سلام سے مؤخر کرتا۔ لہٰذا اس نے کھڑے ہو کر برا کیا۔

اور اگر وہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد کھڑا ہوا، پھر امام کو سجدۂ سہو یاد آگیا اور وہ سجدۂ سہو کے لیے نیچے جھک گیا، تو اس کی پھر دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو مسبوق نے اس وقت تک اپنی اس رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل کر لیا ہو گا یا نہیں، اگر تو اس نے اسے سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو تو وہ اپنی نماز چھوڑ دے اور امام کے ساتھ سجدے میں شامل ہو جائے، اس لیے کہ اس نے جتنی نماز ادا کی ہے، وہ ایک مکمل فعل نہیں ہوئی ہے۔ جس کی بنا پر ابھی اسے چھوڑنے کی گنجائش ہی ہے، اور چونکہ اس نامکمل فعل کو مکمل کرنے سے قبل چھوڑ دینا اس گنجائش کے عین مطابق ہے، لہٰذا یوں سمجھا جائے گا، گویا اس نے ابھی قیام کیا ہی نہیں، بنا بریں اس کا لوٹ کر واجب فعل میں امام کی اتباع کرنا ضروری ہو گا اور اس اثنا میں اس نے جو قیام، قرارت اور رکوع کیا ہو گا۔ وہ لغو ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ تاہم اگر وہ امام کی تقلید کے لیے نہ لوٹا، اور اپنی نماز جاری رکھی تو اسکی نماز جائز ہو گی، کیونکہ اسکے سجدۂ سہو کے لیے لوٹ آنے سے اس کا پڑھا ہوا تشہد ختم نہ ہو گا، اور جو امام پر جو سجدۂ سہو عاید ہے، وہ واجب ہے اور واجب عمل میں امام کی اتباع بھی واجب ہوتی ہے، لیکن چونکہ کسی واجب کو چھوڑ دینے سے نماز باطل نہیں ہوتی جیسا کہ اگر امام اس سجدۂ سہو کو چھوڑ دیتا، تو اس کی نماز باطل نہ ہوتی، لہٰذا اسی طرح مسبوق کی نماز بھی باطل نہ ہو گی۔ اور وہ اپنی نماز سے فارغ ہونے کے بعد استحسان کے مطابق سجدۂ سہو کریگا۔ اور اگر مسبوق اس دوران میں سجدہ کر کے اپنی ایک رکعت کو مکمل کر چکا ہو، تو اس صورت میں وہ امام کی اتباع کے لیے نہ لوٹے، کیونکہ اس کی انفرادیت اب مستحکم ہو چکی ہے اور امام پر بھی نماز کے کسی رکن کی ادائیگی واجب نہیں، لیکن اگر وہ امام کی نماز کی طرف لوٹ آئے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ اس نے منفرد ہونے کے بعد دوسرے شخص کی اقتدا کر لی ہے جس کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر امام کو سجدۂ تلاوت یاد آگیا اور وہ سجدۂ تلاوت کرنے لگا، تو اگر مسبوق نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو، تو جیسا کہ اوپر گذرا، اس پر امام کی اتباع کے لیے لوٹ آنا اور امام کے ساتھ سجدۂ سہو اور سجدۂ تلاوت میں شامل ہونا واجب ہو گا۔ بعد ازاں امام سلام پھیرے اور مسبوق بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے، تاہم جو نماز اس نے امام کے ساتھ لوٹ کر سجدۂ کرنے سے قبل ادا کی تھی۔ اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر وہ لوٹ کر امام کے ساتھ شامل نہ ہوا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اگر امام سجدۂ سہو تلاوت کے لیے لوٹ آئے تو چونکہ اس کا پڑھا ہوا تشہد کالعدم ہو جاتا ہے، لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ وہ ابھی منفرد نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ ابھی نماز کے ایک عمل کی تکمیل باقی ہے لہٰذا امام کا مقلد ہونیکے باعث اسکے حق میں

بھی قعدہ کالعدم ہو جائے گا۔ بنا بریں اس کا منفرد ہو کر نماز ادا کرنا درست نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں ثابت ہو جائے گا کہ یہ موقع تو امام کی اتباع کا تھا، جس پر اس نے انفرادیت اختیار کر لی ہے لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا ہو؛ تو پھر اگر وہ امام کی اتباع کے لیے لوٹے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ (ہمارے ائمہ سے، یہی ایک روایت ہے اور اگر وہ نہ لوٹا اور اس نے اپنی نماز جاری رکھی۔ تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ الاصل میں ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور نوادر ابی سلیمان میں ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ الاصل والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام کے سجدۂ تلاوت کی جانب لوٹ آنے سے اس کا تشہد کالعدم ہو گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہو جائیگا۔ کہ وہ امام کے قعدہ میں بیٹھنے سے قبل ہی منفرد ہو گیا تھا۔ اور کسی ایسی جگہ منفرد ہو جانا، جہاں امام کی اتباع واجب ہو، نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔ تو نوادر ابی سلیمان کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام کے حق میں قعدہ اخیرہ کا کالعدم ہو جانا حق مسبوق کے حق میں کالعدم ہو جانا نہیں ہے، کیونکہ ایسا سجدہ تلاوت کے لیے لوٹ آنے کے باعث ہوا ہے اور پھر امام اس وقت لوٹا ہے کہ جب وہ اپنی علٰحدہ نماز شروع کر چکا تھا اور امام کی اتباع سے باہر ہو چکا تھا، لہٰذا اب یہ حکم اس تک ممتد نہ ہو گا، جیسا کہ اگر امام کی نماز مکمل ہونے کے بعد کالعدم ہو جائے۔ تو اس کا اثر مقتدی کی نماز میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر اگر امام نماز سے فراغت کے بعد (معاذ اللہ) اسلام سے مرتد ہو جائے، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گا، مگر مقتدیوں کی نماز باطل نہیں ہو گی۔ تو جب پوری نماز کا یہ حکم ہے تو قعدہ کا تو بدرجہ اولیٰ یہی حکم ہو گا؛ اسی طرح اگر اس نے مقتدیوں کو جمعہ کے دن نماز ظہر پڑھائی اور پھر وہ نماز جمعہ کے لیے چل دیا اور اس نے جمعہ کی نماز بھی پا لی۔ تو اس کے حق میں نماز ظہر کالعدم ہو جائے گی لیکن مقتدیوں کے حق میں وہ کالعدم نہ ہو گی۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں اس کی انفرادیت ابھی مستحکم نہیں ہوئی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔۔۔

اس مسئلے کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی مقیم کسی مسافر کی اقتدا کر لے اور امام کے تشہد پڑھنے کے بعد اور سلام سے قبل اپنی نماز مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے پھر امام کی اقامت کی نیت کرے تو اس سے اس کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعات بن جائے گی، تو اگر مقیم نے اپنی علٰحدہ نماز کو سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو، تو اس پر امام کی اتباع کے لیے لوٹ آنا ضروری ہو گا۔ اور اگر وہ نہ لوٹا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا ہو، تو اگر اب وہ امام کی اتباع کے لیے لوٹ آیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ نہ لوٹا بلکہ اس نے اپنی نماز جاری رکھی، اور اسے مکمل کر لیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ اسی طرح اگر امام کو یاد آ گیا کہ اس پر نماز کا ایک اصلی سجدہ باقی ہے، تو اگر تو مسبوق نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا

ہو، تو بلا شبہ اس پر امام کی اقتدا کے لیے لوٹ آنا واجب ہوگا اور اگر وہ نہ لوٹا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ سجدۂ تلاوت کے ضمن میں ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے اپنی ایک رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا، تو خواہ وہ امام کی اتباع کی طرف لوٹے یا نہ لوٹے، بہرحال، تمام روایات کے مطابق اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ اس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ وہ امام کی اتباع سے اس وقت علیحدہ (منفرد) ہو گیا، جبکہ ابھی امام کی نماز کے دو ارکان، یعنی سجدہ اور قعدہ باقی تھے۔ اور وہ چونکہ اپنی ایک رکعت مکمل ہو جانے کے باعث امام کی اتباع کرنے سے قاصر ہے، تو جس طرح اگر وہ اس وقت امام سے علیحدہ ہو جاتا کہ جب امام پر ایک رکن ادا کرنا باقی ہوتا، تو اس کی نماز باطل ہو جاتی تو اسی طرح یہاں تو بدرجۂ اولیٰ اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اگر کسی شخص نے ظہر کی پانچ رکعات پڑھیں پھر اسے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا، تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ چوتھی رکعت میں بیٹھا ہوگا۔ یا نہیں۔ پھر بہرصورت یا تو اس نے ابھی پانچویں رکعت کا سجدہ ہو گا، یا ابھی نہ کیا ہوگا، اگر تو اس نے قعدہ کیا ہوا ہو اور وہ پانچویں رکعت کیلئے کھڑا ہو جائے۔ اور اس نے ابھی تک پانچویں رکعت کا سجدہ بھی نہ کیا ہو اور اسے یاد آجائے تو اسے چاہیئے کہ وہ فوراً قعدہ میں بیٹھ جائے، اور قعدہ مکمل کر کے سلام پھیر دے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس نے پانچویں رکعت کے سجدے کے ساتھ اپنی رکعت کو مکمل کر لیا، تو ہمارے نزدیک اسے نہیں لوٹنا چاہیئے، امام شافعی کو اس سے اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ پھر ہمارے نزدیک اگر وہ نماز ظہر یا نماز عشاء ہے تو اسے چاہیئے کہ وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملائے۔ تاکہ وہ اس کے دو نفل بن جائیں، کیونکہ ان دونوں نمازوں کے بعد نفل ادا کرنا جائز ہیں۔ اور دو رکعات سے کم نماز جائز نہیں ہوتی، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ "بخدا میرے نزدیک کبھی بھی ایک رکعت جائز نہیں" لیکن اگر وہ عصر کی نماز ہو، تو وہ اس کے ساتھ اور رکعت نہ ملائے۔ بلکہ وہ اپنی نماز کو وہیں ختم کر دے۔ اس لیے کہ عصر کی نماز کی بعد نوافل جائز نہیں، ہشام امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس وقت بھی وہ اس کے ساتھ ایک رکعت اور ملا لے۔ کیونکہ عصر کے بعد نماز اس وقت مکروہ ہے، کہ جب اسے دانستہ شروع کیا جائے، لیکن اگر وہ غیر ارادی طور پر نماز شروع کر بیٹھے تو اس صورت میں وہ نماز مکروہ نہ ہوگی۔ اور اگر نماز ظہر میں اس نے کوئی اور رکعت نہ ملائی، بلکہ نماز کو وہیں ختم کر دیا، تو ہمارے نزدیک اس پر کوئی قضا نہیں۔ جب کہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس پر دو رکعات قضا کرنا لازم ہوگا، اس مسئلے کا عنوان ہے "غیر دانستہ طور پر نماز اور روزہ شروع کر دینا" اس لیے کہ اس نے نماز کو اس گمان سے شروع کیا ہے کہ وہ شاید اس پر وہ نماز واجب ہے پھر اگر وہ اس کے ساتھ نماز ظہر میں ایک رکعت کا اضافہ کر دے، تو کیا یہ دو رکعات نماز ظہر کی دو سنت رکعات کی جگہ کافی ہونگی۔ یا نہیں۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ وہ رکعات ان کی جگہ کافی ہوں گی کیونکہ ظہر کے بعد دو رکعات بطور نفل ادا کرنا مسنون ہے۔ اور یہاں بھی، دو نفل ادا ہو چکے ہیں۔ تاہم صحیح قول یہ ہے کہ وہ دو نوافل دو رکعات سنت کی جگہ کافی

نہ ہوں گے، کیونکہ ان دو رکعات کو علیحدہ تکبیر تحریمہ کے ساتھ ادا کرنا ہی مسنون ہے۔ نہ کسی دوسری نماز کی تکبیر تحریمہ کے ساتھ، اور چونکہ یہاں سنتوں کی صحیح ہیئت نہیں پائی گئی، لہٰذا یہ دو رکعات سنتوں کی جگہ کافی نہ ہوں گی۔ چنانچہ شیخ ابو عبداللہ الجراجیؒ یہی فتویٰ دیا کرتے تھے۔ پھر جب وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملا لے۔ تو اس پر استحسان کی رو سے سجدۂ سہو بھی واجب ہو جائے گا۔ جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر سجدۂ سہو واجب نہ ہو، کیونکہ سہو تو اس کی فرض نماز میں لاحق ہوا تھا، جب کہ وہ اس کے بعد ایک اور نماز ادا کر چکا ہے۔ مگر استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے نوافل کی اساس چونکہ اسی تکبیر تحریمہ پر رکھی ہے۔ جس میں نقصان پیدا ہوا تھا۔ لہٰذا سجدۂ سہو کے ساتھ اس نقصان کی تلافی ہونی چاہیئے، جیسا کہ مسبوق کے ضمن میں ہم اوپر بیان کر آئے ہیں پھر ہمارے ائمہ کرامؒ کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے، کہ یہاں جو سجدۂ سہو ادا کیا جائے گا، آیا وہ فرض نماز میں موجود نقصان کی بنا پر ہو گا یا نوافل میں نقصان پیدا ہو جانے کے باعث۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ سجدۂ سہو۔ نوافل میں نقصان پیدا ہو جانے کے باعث واجب ہو گا، کیونکہ اس نے ان کو سنت کے برخلاف ادا کیا ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک فرض میں کوتاہی ہو جانے کے باعث اس کا وجوب ہو گا۔ خلاصہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض نماز کی تحریمہ نفل نماز شروع کرنے سے ختم ہو جاتی ہے۔ اور فرض نماز سے باہر ہو جانے اور اس کی تحریمہ ختم ہو جانے کے بعد اس کے نقصان کی تلافی کی اب کوئی گنجائش باقی نہیں۔ لیکن امام محمدؒ کے ہاں نزدیک چونکہ فرض کی تحریمہ برقرار رہتی ہے۔ کیونکہ تحریمہ فرض اصل (PRINCEPLE .) اور وصف دونوں پر مشتمل تھی۔ جب کہ اس کے فرض نماز سے نفل نماز کی جانب منتقل ہو جانے سے تحریمہ کی صرف وصف تبدیل ہوئی ہے۔ اصل برقرار ہے، لہٰذا تحریمہ برقرار رہنے کے باعث سجدہ سہو ادا کیا جا سکتا ہے۔ اسی بنا پر اقتدا کے معاملے میں فرض نماز پر نفل نماز بنا کرنا درست ہوتا ہے جیسا کہ نفل نماز پڑھنے والا فرض ادا کرنے والے کی اقتدا کر سکتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی اس کی اپنی فرض نماز کی تحریمہ پر نفل نماز کو بنا کرنا جائز ہو گا۔ کیونکہ بنا کرنے کا اصول یہ ہے کہ نماز کو فقط اسی جیسی نماز (تحریمہ) پر بنا کیا جا سکتا ہے، اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ان دو رکعات میں امام کی اقتدا کرے، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ فقط دو رکعات ادا کرے گا اور اگر وہ ان رکعات کو فاسد کر دے۔ تو ان کے بدلے بھی اسے فقط دو رکعات ہی قضا کرنا ہوں گی۔ اور اگر وہ امام ہو اور وہ ان رکعات کو فاسد کر دے تو ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک اس پر کسی قسم کی کوئی قضا ضروری نہ ہو گی۔ اسی بنیاد پر مشائخ بلخ نے نوافل میں بالغوں کا بچوں کی اقتداء کرنا درست قرار دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک ہی نماز مقتدیوں کے حق میں قابل ضمان، اور امام کے حق میں قابل ضمان نہ ہو[1]۔ ان کا استدلال اسی مسئلے سے ہے۔ لیکن ہمارے

---

[1] ضمان سے مراد یہ ہے۔ کہ اگر وہ فاسد ہو جائے، تو اس کی قضا ضروری ہو۔

ماوراءالنہر کے مشائخ اس اقتدا کو جائز نہیں سمجھتے۔ جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اسے چھ رکعات ہی ادا کرنا ہوں گی اور اگر وہ اپنی اس نماز کو فاسد کر دے، تو امام کی طرح اس پر بھی قضا واجب نہ ہوگی شیخ ابو منصور الماتریدیؒ نے لکھا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ سجدۂ سہو کو تحریمۂ نماز میں پائے جانے والے نقصان کی تلافی کرنے والا قرار دیا جائے، اور چونکہ دونوں نمازوں کی تحریمہ ایک ہی ہے، لہٰذا اس سے فرض اور نفل دونوں کے نقصان کی تلافی ہو جائے گی۔ شیخ ابو بکر بن سعید نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

یہ حکم تو اس وقت کا ہے جب وہ چوتھی رکعت میں تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد اٹھا ہو اور اگر وہ قعدۂ اخیرہ میں بالکل نہ بیٹھے۔ اور پانچویں رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو جب تک اس نے پانچویں رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو، اس وقت تک وہ بیٹھ جائے جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور اگر اس نے پانچویں رکعت کے سجدہ کے ساتھ اس رکعت کو مکمل کر لیا ہو، تو اب اس کی فرض نماز فاسد ہوگئی، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی۔ بلکہ اسے قعدہ کی طرف واپس لوٹ آنے کا حکم ہوگا اور پھر وہ فرض نماز سے سلام کے ساتھ خارج ہو جائے۔ یوں اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ ان کے اس مسلک کی بنیاد ان کے اسی اصول پر ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ کہ ان کے ہاں مکمل اور نامکمل رکعات کا ایک ہی حکم ہے لہٰذا یہ ایسے ہوگا جیسے گویا اسے پانچویں رکعت کا سجدہ کرنے سے قبل یاد آ گیا ہو جیسا کہ مروی ہے کہ ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ظہر کی پانچ رکعات پڑھا دیں؛ بایں ہمہ اس جگہ نہ تو آپ کا چوتھی رکعت میں بیٹھنا ثابت ہے۔ اور نہ ہی نماز کا اعادہ کرنا ہمارا استدلال یہ ہی ہے۔ جو ازیں قبل بیان ہو چکا ہے کہ یہاں نماز کے افعال میں سے ایک مکمل فعل پایا گیا ہے جس کو نفل قرار دیا جا چکا ہے۔ اور چونکہ وہ نفل شروع کر چکا ہے وہ اور کوئی شخص بیک وقت نمازوں میں داخل نہیں ہو سکتا اور پھر چونکہ ابھی اس پر ایک فرض یعنی قعدہ اخیرہ باقی ہے، لہٰذا اس سے اس کی فرض نماز فاسد ہو جائے گی ــــ مذکورہ حدیث کی تاویل یہ ہے کہ آپؐ چوتھی رکعت میں بیٹھے تھے۔ جیسا کہ راوی نے روایت میں صراحت کی ہے کہ آنحضورؐ نے ظہر کی نماز پڑھی، اور چونکہ نماز ظہر قعدۂ اخیرہ سمیت تمام ارکانِ نماز سے عبارت ہے لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ، آپ چوتھی رکعت پر بیٹھے تھے۔ اور پھر روایت کے الفاظ سے بھی یہی ظاہر ہے۔ کہ آپ قعدۂ اخیرہ کو "قعدۂ اولی،" سمجھتے ہوئے پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تھے، پھر چونکہ یہی تاویل زیادہ قرین قیاس ہے، لہٰذا حضور کے فعل کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم؛ پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سجدہ کے لیے زمین پر سر رکھتے ہی، نماز فاسد ہو جائے گی۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد نماز فاسد قرار پائے گی، بنا بریں اگر حالت سجدہ میں ہی اس کا وضو خطا ہو جائے، تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اور اس پر لازم ہوگا۔ کہ وہ وضو کرنے کے بعد دوبارہ قعدہ کی جانب لوٹ جائے، اور تشہد پڑھ کر سلام پھیر دے اور سجدۂ سہو کرے۔ کیونکہ حالت حدث میں اس کا سجدہ کرنا درست نہیں ہو سکتا، لہٰذا یہی سمجھا

جائے گا، گویا اس نے سجدہ کیا ہی نہ تھا، مگر امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک محض سر رکھتے ہی اس کی نماز باطل ہو جائے گی، لہٰذا اب وہ واپس نہیں ہو سکتا۔ پھر امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے ہاں نماز کا فرض ہونا باطل ہو گا، محض نماز ہونا نہیں۔ اسی لیے اس کے لیے افضل ہو گا کہ وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملا کر چھ رکعات بنا لے جس سے اس کی چھ رکعات نفل ہو جائیں گی اور پھر وہ از سر نو نماز ظہر کا اعادہ کرے، جب کہ امام محمدؒ کے یہاں، سرے سے نماز ہی ختم ہو جائے گی۔ اس حکم کی بنیاد اس قیاس پر ہے۔ کہ امام محمدؒ کے نزدیک جب فرض نماز باطل ہو جائے تو اس نماز کی تحریمہ بھی باطل ہوتی ہے، جب کہ دیگر دونوں ائمہ کے نزدیک فرض نماز کے فاسد ہو جانے سے اس کی تحریمہ فاسد نہیں ہوتی یاد رہے کہ اس اختلاف کی کسی جگہ صراحت نہیں ملتی، بلکہ اس اختلاف کا پتہ تو ایک مسئلہ سے چلتا ہے جس کا استخراج کرتے ہوئے الاصل کے باب الجمعہ میں مذکور ہے۔ کہ " اگر کوئی شخص جمعہ کی نماز ادا کر رہا ہو، اور ابھی اس نے نماز جمعہ مکمل نہ کی ہو، کہ جمعہ یعنی ظہر کا وقت ختم ہو جائے۔ پھر وہ اس دوران میں ہنس دے، تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک باطل نہ ہو گی" جو اس بات کی دلیل ہے کہ وقت گذرنے کے بعد امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز نفل ہو جاتی ہے، لیکن امام محمدؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اسی طرح نوافل کی ہر دو رکعت میں قعدہ چھوڑنا امام محمدؒ کے نزدیک نماز کے فساد کا موجب ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہ ہو گی، اس مسئلے کی بہت سی فروع ہیں، جن کی تفصیل، ان کے اصول وفصول کے ساتھ " الجامع الصغیر میں دیکھی جا سکتی ہے، ہم نے یہاں فقط اسی مسئلے کا ذکر کیا ہے۔ گو کہ اس کی بعض اقسام ہمارے بیان کردہ بعض مسائل کے تحت آجاتی ہیں، تاہم کچھ دوسرے مسائل ایسے تھے کہ تفصیل مناسب نہ تھی۔ اور ہم نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ فرع کو اصل سے علیٰحدہ کر کے بیان کریں، تو ہم نے یہی بہتر سمجھا کہ اس فصل کے اختتام پر تکمیل فائدہ کے لیے ان کا علیٰحدہ ذکر کر دیا جائے۔ واللہ الموفق۔

فصل (بیستم)

سجدۂ تلاوت کا بیان

سجدۂ تلاوت پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہو گی:

ا - سجدۂ تلاوت کا وجوب۔

ب - کیفیت وجوب۔

ج - اسباب وجوب

د - سجدۂ تلاوت کے وجوب کی اہلیت۔

ھ۔ شرائط جواز۔
و۔ سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کا موقع
ز۔ ادائیگی کا طریقہ۔
ح سجدۂ تلاوت ادا کرنے کی سنتیں۔
ی۔ قرآن مجید کے کل سجدوں کی تعداد۔
تفصیل حسب ذیل ہے۔

(ا) سجدہ تلاوت کا وجوب

ہمارے ائمہ فرماتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت واجب ہے لیکن امام شافعیؒ اسے واجب کے بجائے مستحب قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل اعرابی کی ایک حدیث ہے جس میں مروی ہے کہ:
"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی (بدو) کو شریعت کی بنیادی باتیں تعلیم دیں اس پر اس نے پوچھا کہ یارسول اللہ کیا مجھ پر ان باتوں کے علاوہ بھی کچھ اور فرض ہے۔ تو آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ ہاں البتہ تم اگر خوشی سے کوئی کام کر لو تو الگ بات ہے۔"
کہ اگر سجدۂ تلاوت واجب ہوتا۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پوچھنے کے بعد اس کو نظر انداز کیوں فرماتے۔ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے منبر پر کھڑے ہو کر قرآن مجید کی ایک سجدے والی آیت پڑھی، پھر سجدہ کیا، بعد ازاں انہوں نے اسے دوسرے جمعہ کے خطبے میں پھر پڑھا۔ اس پر لوگ سجدہ کے لئے تیار ہونے لگے تو حضرت عمرؓ نے انہیں یہ کہہ کر روک دیا کہ "یہ ہم پر فرض نہیں کیا گیا۔ مگر یہ کہ ہم ادا کرلیں"۔ ہمارا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث مبارکہ سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

اذا تلا ابن آدم آیۃ السجدۃ فسجد اعتزل الشیطان یبکی و یقول امر ابن آدم بالسجود فسجد فلہ الجنۃ وامرت بالسجود فلم اسجد فلی النار۔

جو آدم زاد سجدے والی آیت پڑھ کر سجدہ کرتا ہے، تو شیطان روتے ہوئے اس سے علحدہ ہو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ آدم زاد کو سجدے کا حکم ملا تو اس نے سجدہ کر لیا، اس کے لیے جنت ہے اور مجھے سجدے کا حکم ملا، میں نے نہ مانا، تو میرے لیے دوزخ ہے۔

؎ الانشقاق - ۲۱:

اور چونکہ جب کوئی دانا شخص کسی دوسرے شخص کے متعلق کوئی واقعہ بیان کرے اور اس کی مخالفت یا تردید نہ کرے، تو یہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ وہ واقعہ یا حکم صحیح ہے، لہٰذا یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ انسان کو واقعی سجدے کا حکم ہوا ہے اور مطلق امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ سجدہ نہ کرنے پر کئی قوموں کی مذمت کی گئی ہے؛ مثلاً ایک جگہ فرمایا کہ:

وَاِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْاٰنُ لَا يَسْجُدُوْنَ۔[1] اور جب ان کے سامنے قرآن پڑھا جاتا ہے تو وہ سجدہ نہیں کرتے۔

اور کسی شخص کی مذمت اسی وقت کی جا سکتی ہے کہ جب اس نے کوئی واجب چھوڑا ہو، مزید براں اس لیے بھی کہ قرآن مجید میں سجدے کی آیات کئی طرح کی ہیں: بعض آیات میں سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا اور اسے لازم ٹھہرایا گیا ہے، جیسے سورۃ العلم (العلق) کے آخر کا سجدہ اور بعض آیات میں کافروں کے خود کو سجدے سے بڑا سمجھنے اور تکبر کرنے کا ذکر ہے، لہٰذا ہم پر ان کی مخالفت ضروری ہے، جبکہ بعض جگہوں پر اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے والوں کے خشوع وخضوع کا ذکر ہے، بنابریں ہمارے لیے بھی ان کی اتباع لازم ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَبِهُدٰهُمُ اقْتَدِهْ[2] تو انہیں کی ہدایت کی پیروی کر۔

چنانچہ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ حضرات تلاوت کرنے، سننے اور اس مجلس میں بیٹھنے والوں پر سجدۂ تلاوت کو حسب اختلاف الفاظ واجب قرار دیتے تھے اور کلمۂ علیٰ (جس کا مذکورہ روایت میں ذکر ہے) کلمۂ وجوب ہے ۔ رہی حدیث اعرابی، تو اس میں بنیادی واجبات کا ذکر ہے، ان واجبات کا نہیں، جو خود بندے ہی کے کسی عمل کے طفیل واجب ہوتے ہیں، اسی بنا پر اس میں نذر وغیرہ کا ذکر بھی موجود نہیں، حالانکہ وہ (تمہارے نزدیک بھی) واجب ہے۔ رہا حضرت عمر فاروقؓ کا قول تو ہم کہتے ہیں، کہ سجدۂ تلاوت واقعی ہم پر فرض نہیں، بلکہ واجب ہے اور فرض اور واجب میں زمین وآسمان کا فرق ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر بیان کیا جائے گا۔

فصل (بیست ویکم)

کیفیتِ وجوب

سجدۂ تلاوت کو اگر نماز سے باہر تلاوت کیا جائے، تو اکثر اہل اصول کے مطابق اس کا وجوب فوری کے بجائے تاخیر سے ہوتا ہے، کیونکہ اس کے دلائل وجوب وقت کی تعیین کے معاملے میں مطلق ہیں، لہٰذا کسی بھی وقت کے کسی حصے میں اس کو ادا کر لیا جائے، تو درست ہوگا، اور وقت کی تعیین عملی طور پر اس

---

[1] الانشقاق - ۲۱ -
[2] الانعام - ۹۰ -

کے تعین سے ہوگی، اسی لیئے دیگر اسی قسم کے واجبات کی طرح آخری عمر میں جا کر اس کی ادائیگی کا وقت تنگ ہوتا ہے؛ رہا نماز میں اس کے تلاوت کرنے کا حکم، تو اس صورت میں اسے اسی نماز میں ادا کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ یہاں اس کے اس محدود وقت پر دلیل قائم ہوچکی ہے، وہ اس طرح کہ چونکہ اس کا وجوب نماز کے ایک فعل یعنی قراءت کی بنا پر ثابت ہوا ہے، لہٰذا اس کی ادائیگی بھی افعال نماز کے ساتھ ملحق ہوجائے گی، اور وہ نماز ہی کے اجزا میں سے ایک جز قرار پائے گا۔ اور اسی نماز کے دوران میں اس کی ادائیگی ضروری ہوگی، اور یہاں اس کو ادا کرنے کی بنا پر نماز میں کوئی نقصان بھی لازم نہیں آئے گا، گو اصولاً جو شئی نماز کا حصہ نہ ہو، اس کے کرنے سے نماز میں خرابی یا نقصان لازم آتا ہے، مگر جب کوئی شئی افعال نماز کے ساتھ شامل ہوجائے تو دیگر افعال کی طرح اس کی اسی محدود وقت میں ادائیگی لازم ہوجاتی ہے بخلاف خارج نماز میں اس کو تلاوت کرنے کے، اس لیئے کہ وہاں اس کی محدود وقت میں ادائیگی پر کوئی دلیل موجود نہیں اسی بنا پر ہمارا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے نماز میں کوئی آیتِ سجدہ تلاوت کی ہو اور پھر اس نے سجدہ کیا اور نہ رکوع بلکہ لمبی قراءت کرکے، پھر رکوع کیا اس میں ـــــ سجدے کی نیت کر لی، تو اس رکوع سے سجدۂ تلاوت کا ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے نماز کے اصلی سجدے میں ـــــ نیت کر لی، تو تب بھی سجدۂ تلاوت کی ادائیگی جائز نہ ہوگی، کیونکہ اب یہ سجدہ اس کے ذمہ قرض ہوچکا ہے، اور قرض کو علیٰحدہ ہی ادا کیا جاتا ہے، کسی اور فرض کے ساتھ ملا کر نہیں۔ جبکہ رکوع اور سجدہ تو اس پر پہلے ہی سے فرض تھے، لہٰذا ان دونوں صورتوں میں اس سے قرض ادا نہ ہوگا، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔ اسی بنا پر ہم نے یہ کہا ہے کہ شہر میں قرآن مجید کی تلاوت کے لیئے تیمم کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ عموماً شہر میں پانی دستیاب ہوتا ہے، اور پانی دستیاب ہونے کے باوجود تیمم کا جواز فقط اسی وقت ہے، کہ جب کسی عمل کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو جیسے نمازِ جنازہ اور نمازِ عید وغیرہ جبکہ یہاں ایسا کوئی اندیشہ نہیں ہے، اس لیے کہ اس کا کوئی وقت ہی مقرر نہیں ہے، لہٰذا یہاں تیمم کا طہارت ہونا ثابت نہ ہوگا۔ حالانکہ اس کی ادائیگی کے لیئے بالاجماع طہارت کا ہونا شرط تھا۔

فصل: (بیست و دوم)

اسباب وجوب

سجدۂ تلاوت کے واجب ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں۔ اولاً آیت سجدہ تلاوت کرنا اور ثانیاً اس کی سماعت کرنا چنانچہ ان میں ہر ایک صورت موجب سجدہ ہے، لہٰذا بہر صورت تلاوت کرنے والے شخص پر بھی سجدہ واجب ہوگا اور اس سامع پر بھی جو تلاوت نہ کر سکتا ہو۔ تلاوت پر تو اس کے وجوب کا سمجھنا آسان ہے، اسی طرح سماع کا حکم بھی واضح ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو سجدہ نہیں کرتے، کفار کے ساتھ ملا دیا ہے، جیسا کہ فرمایا:

فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْاٰنُ لَا يَسْجُدُوْنَ۔[1]

ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ یہ ایمان نہیں لاتے اور جب ان کے سامنے قرآن پڑھا جاتا ہے۔ تو سجدہ نہیں کرتے۔

نیز فرمایا:

اِنَّمَا يُؤْمِنُ بِاٰيٰتِنَا الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِّرُوْا بِهَا خَرُّوْا سُجَّدًا وَّسَبَّحُوْا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ۔[2]

ہماری آیتوں پر تو وہی لوگ ایمان لاتے ہیں کہ جب ان کو ان سے نصیحت کی جاتی ہے، تو وہ سجدے میں گر پڑتے ہیں اور اپنے پروردگار کی تعریف کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں اور غرور نہیں کرتے۔

کہ ان دونوں آیتوں میں تلاوت کرنے والے اور سننے والے کے مابین کوئی امتیاز نہیں کیا گیا۔ اور ہم سطور بالا میں کبار صحابہؓ سے یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ سجدہ اس شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جو کہ اسے سنتا ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے جس طرح اتمام حجت تلاوت سے ہوتا ہے اسی طرح سماعت سے بھی ہوتا ہے، لہٰذا سننے پر بھی اسی طرح اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکنا اور سجدہ ریز ہونا ضروری ہے جس طرح کہ قراءت سے ایسا کرنا لازم ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ حکم شریعت ہر تلاوت کرنے والے کے لیے یکساں ہے خواہ وہ آیت سجدہ کو عربی زبان میں تلاوت کرے، یا فارسی زبان میں چنانچہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "اسے دونوں حالتوں میں سجدہ کرنا ضروری ہوگا" جہاں تک سامع کا تعلق ہے: تو اگر تو وہ آیت سجدہ کو عربی زبان میں سماعت کرے، تو اس پر بالاجماع سجدہ واجب ہوگا۔ خواہ وہ عربی کو سمجھے یا نہ سمجھے اس لیے کہ دوسرے اسباب کی طرح یہاں سبب وجوب پایا گیا ہے۔ لہٰذا اس کا حکم بھی ثابت ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کا فارسی ترجمہ سنا تو تب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا۔ ان کے اس حکم کی بنیاد ان کے اس اصول پر ہے، کہ" ان کے نزدیک فارسی زبان میں قرآن مجید کی قراءت کرنا جائز ہے"

امام ابو یوسف الامالی میں لکھتے ہیں، کہ اگر تو سامع فارسی ترجمے کو سمجھ رہا ہو، تو اس پر سجدہ واجب ہوگا۔ ورنہ نہیں لیکن یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ اگر تو انہوں نے فارسی زبان کے ترجمے کو قرآن سمجھا ہے، تو پھر اس کے لیے اس کا سمجھنا اور نہ سمجھنا دونوں یکساں ہوں گے، جیسے کہ قرآن مجید کو عربی زبان میں سننے کا یہی حکم ہے اور اگر وہ فارسی ترجمے کو قرآن نہیں سمجھتے تو پھر اصولاً اس پر سجدۂ سہو واجب نہ ہونا چاہیئے، خواہ وہ اسے سمجھتا ہی ہو۔

اور اگر وجوب کے دونوں اسباب، یعنی تلاوت اور سماعت موجود ہوں، مثلاً پہلے اس نے آیت سجدہ تلاوت کی ہو اور پھر اس نے اسے کسی دوسرے شخص سے سن لیا ہو، یا پہلے سنا اور پھر

---

[1] الانشقاق۔ ۲۰ تا ۲۱۔
[2] الٓمٓ السجدہ ۔ ۱۵۔

تلاوت کیا ہو یا ان میں سے کسی ایک آیت کو دوبار دہرایا ہو، تو ہم کہتے ہیں، کہ سجدے کا حکم اس وقت تک متکرر نہیں ہوتا، جب تک کہ تین باتوں میں سے کوئی ایک بات نہ پائی جائے؛ اولاً مجلس کا اختلاف، دوم تلاوت اور سوم سماعت، چنانچہ اگر اس نے ایک آیت کو ایک ہی مجلس میں کئی بار پڑھا، تو اس کے لیے ایک ہی سجدہ کافی ہو گا۔ اس حکم کی بنیاد اس روایت پر ہے کہ:

"حضرت جبرئیل حضورؐ پر جب وحی لے کر آتے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آیتِ سجدہ تلاوت کر کے سناتے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسے سنتے، اور اسے یاد کرتے، پھر اسے اپنے صحابہؓ کو سناتے، اور سجدہ فقط ایک ہی بار ادا فرماتے تھے۔"

اور مروی ہے کہ حضرت ابو عبدالرحمان السلمیؒ جو حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کے استاد تھے، وہ ایک آیت کو کئی بار تلاوت کرتے، مگر سجدہ صرف ایک ہی بار فرماتے تھے، اور ظاہر یہ ہے کہ حضرت علیؓ کو اس کا علم ہو گا، لیکن انہوں نے اس پر انہیں نہیں ٹوکا۔ اسی طرح مروی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ جب بچوں کو تعلیم دیتے، تو ایک ایک آیت کو کئی کئی بار پڑھتے لیکن سجدہ فقط ایک ہی دفعہ کیا کرتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ایک مجلس کی متفرق باتوں کو باہم جمع کیا جاتا ہے، جیسے ایجاب و قبول کے متعلق یہی حکم ہے، مزید براں اس لیے بھی کہ اگر ہر بار آیت سجدہ کی تلاوت پر سجدہ واجب قرار دیا جائے تو اس میں حرج پیش آسکتا ہے، کیونکہ اساتذہ ایک آیت، بچوں کو تعلیم دینے کے لیے کئی کئی بار پڑھنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اور چونکہ نصِ قرآنی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شریعت میں حرج کو گوارہ نہیں کیا گیا، نیز اس لیے بھی کہ سجدہ تلاوت سے مشروط ہوتا ہے اور یہاں تلاوت فقط پہلی بار ہوئی ہے، جبکہ آیت کا دہرانا تلاوت کے لئے نہیں، بلکہ اسے یاد کرنے اور اس میں غور و تأمل کے لیے ہوتا ہے اور یہ بات دل کے اعمال میں سے ہے، مگر سجدے کا تعلق دل سے نہیں ہوتا، لہٰذا زبان پر آیت کے الفاظ کی تلاوت کو، جسے حفظ کی ضرورت کے تحت دہرایا جاتا ہے، یا وہ اس کا ذریعہ اور وسیلہ ہے، دل کے افعال میں سے قرار دیا گیا ہے اور اسے سجدے کا سبب نہیں مانا گیا۔ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ نے یہی وجہ بیان کی ہے۔

اور جہاں تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے، کہ اگر ایک ہی مجلس میں آپؐ کا ذکر مبارک کئی بار کیا یا سنا جائے، تو اس کے حکم کی کتب فقہ میں صراحت نہیں ملتی ـــ ہمارے ائمہ متقدمین کا یہ موقف تھا کہ ایک مجلس میں ایک ہی دفعہ درود شریف پڑھنا کافی ہے، اس حکم کو انہوں نے سجدۂ تلاوت پر قیاس کیا ہے، ـــ بعض متاخرین فرماتے ہیں کہ آپؐ کا ذکر کرنے یا سننے پر ہر بار ہی درود شریف بھیجا جائے اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

"مجھ پر میرے وفات پا جانے کے بعد زیادتی نہ کرنا، عرض کیا گیا کہ ہم آپؐ پر بھلا کیونکر زیادتی کر سکتے ہیں، تو فرمایا اس طرح کہ میرا کسی جگہ ذکر ہو، اور مجھ پہ درود نہ بھیجا جائے۔"

اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ آپؐ پر درود بھیجنا دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حق ہے۔ اور حقوق العباد میں مداخل نہیں ہوتا؛ اسی بنا پر چھینک مارنے والے کے معاملے میں بھی اختلاف ہے، کہ جس شخص کو ایک مجلس میں کئی بار چھینک آئے اور وہ ہر بار اس پر الحمدللہ کہے، تو بعض علما فرماتے

ہیں کہ سامع کو بھی چاہیئے ، کہ وہ ہر دفعہ اس کا جواب دے ، کیونکہ یہ چھینکنے والے کا حق ہے ، مگر صحیح قول یہ ہے کہ اگر چھینکیں تین سے بڑھ جائیں ، تو پھر اس کا جواب (یرحمک اللہ) نہیں دینا چاہیئے ۔ جیسا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک ہی مجلس میں سے زیادہ دفعہ چھینکنے والے سے کہا : اُٹھ جا اور گھر جا ، کیونکہ تجھے زکام ہو گیا ہے ۔

پھر خواہ اس نے پہلے کئی بار آیت سجدہ کو تلاوت کیا اور پھر سجدہ کیا ، یا ایک بار پڑھ کر سجدہ کر لیا اور پھر اس آیت کو ایک ہی مجلس میں کئی بار پڑھا ہو ، ان دونوں صورتوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ، اور اس پر کوئی اور سجدہ واجب نہ ہو گا ۔ کئی مرتبہ سجدۂ تلاوت ادا کرنے اور کئی بار بدکاری کرنے میں کہ اس پر فقط ایک سے زائد مرتبہ حد لاگو ہوتی ہے ، فرق ہے ۔ وہ یہ کہ اگر اس نے ایک مرتبہ زنا کیا ، تو اس پر حد جاری کی جائے گی پھر زنا کیا تو پھر حد جاری کی جائے گی ، اسی طرح تیسری اور چوتھی مرتبہ کا بھی یہی حکم ہے ، تو فرق یہ ہو گا کہ وہاں ہر دفعہ سبب کا تکرار پایا جاتا ہے ، کیونکہ ان میں سے ہر مرتبہ کا فعل گناہ ، قباحت اور عورت کی عزت کو خراب کرنے میں پہلے فعل کے ہی مساوی ہے ، پھر چونکہ انہیں وجوہ کی بنا پر پہلی مرتبہ کا یہ واقعہ نفاذِ حد کا سبب بنا تھا ، اور جب اس پر حد جاری ہو گئی ، تو اب اس حکم کو ہر سبب کے لیے متلازم قرار دے دیا جائے گا ، لہٰذا جب ہر بار حکم کا سبب پایا جائے گا ، تو حکم بھی پایا جائے گا ، اور یہ سمجھا جائے گا کہ ہر سبب اپنی جگہ مکمل سبب ہے اور اس کے ساتھ اور کوئی سبب تھا ہی نہیں ۔ کیونکہ یہاں نفاذ حد کا اصل مقصد یعنی مستقبل میں اسے اس جرم سے باز رکھنا " موجود ہے پھر جب اس کے بعد بھی زنا کا سبب پایا گیا ، تو چونکہ یہ معاملہ پہلی سزا جیسا ہی ہے ، لہٰذا حکم بھی اسی جیسا ہونا ضروری ہے ، بخلاف ہماری زیر بحث صورت کے ، اس لیے کہ یہاں سبب حکم " تلاوت " ہے اور یہاں چونکہ پہلی مرتبہ تو واقعی اس کا سبب (تلاوت) پایا گیا ہے ، جیسا کہ اوپر گذرا ، مگر اس کے بعد نہیں ، لہٰذا ہر بار سبب کا تکرار نہ ہونے کی وجہ سے نیا حکم نہیں پایا جائے گا ۔ اور پھر اس مفہوم پر وسط تلاوت میں سجدہ کر لینے سے کوئی اثر نہیں پڑتا ۔ کیونکہ آیت سجدہ کا دوسری بار پڑھنا مذکورہ دونوں صورتوں میں یاد کرنے ، اور غور و تأمل کے لیے ہی ہوتا ہے ، اسی طرح دہرائی جانے والی آیات کے سننے پر بھی سجدہ فقط ایک ہی بار ضروری ہو گا ۔ کیونکہ بعد کی سماعتیں نہ صرف اس کے لیے غیر سبب ہوں گی ، بلکہ حفظ اور غور و تأمل کے تابع ہوں گی وجہ یہ ہے کہ سامع کو بھی سماعت سے دونوں مقاصد ہی حاصل ہوتے ہیں یعنی اس آیت کو حفظ کرنا اور ثانیاً غور و فکر کرنا ، بخلاف اس صورت کے کہ اگر اس نے دوسری یا تیسری یا چوتھی مرتبہ کسی اور شخص سے آیت سجدہ کو سنا ہو ، کیونکہ یہ سننا اس دوسرے قاری سے پہلی بار سننا ہو گا ، لہٰذا اس سے سجدہ لازم آئے گا ، وجہ یہ ہے کہ یہ اس کے لیے ہر بار حقیقۃً ہی تلاوت کا سننا پایا گیا ہے لہٰذا اصولاً ہر بار سجدہ واجب ہونا چاہیئے ، لیکن اگر کوئی ایک ہی شخص سے کئی بار ایک آیت کو سنے تو شریعت نے اس کے حق میں حقیقۃً کئی بار تلاوت کا اعتبار ساقط کر دیا ہے ۔ مگر جس شخص نے ایک آیت کو ایک ہی بار پڑھا ہو ، تو اس کے لئے تلاوت کا اصل حکم ہی برقرار رہیگا ، نیز بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک ہی قاری نے ایک ہی آیت کو کئی مجالس میں پڑھا ہو ، اس لیے کہ یہاں ایک ہی سجدہ کے وجوب کی کوئی نص نہیں ملتی جبکہ متفرق کلمات کو جمع کرنے

والی ایک مجلس بھی موجود نہیں ہے — پھر ہر بار وجوب سجدہ میں حرج بھی نہیں پایا جاتا نیز یہاں تدبر و تفکر کا مفہوم بھی موجود نہیں ہے، اس لیے کہ یہ تلاوت کسی اور مجلس میں برائے حصول ثواب کی گئی ہے، لہٰذا اس کا حکم سابقہ صورت سے مختلف ہوگا اور بخلاف اس صورت کے، کہ جب اس نے متفرق آیات ایک ہی مجلس میں تلاوت کی ہوں، کیونکہ اولاً تو اس صورت میں مذکورہ بالا مقاصد نہیں پائے جاتے، ثانیاً نصوص شریعت میں ایک سجدہ کی کوئی صراحت نہیں ملتی۔ ثالثاً اس لیے بھی کہ ایک مجلس مختلف الجنس کلمات کو ایک ہی کلمے کا درجہ نہیں دے سکتی، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے ایک ہی مجلس میں ایک شخص کے لیئے ہزار درہم کا دوسرے کے لیئے سو دینار کا اور غلام کے لیے آزادی کا اعتراف کیا، تو ایک "مجلس" کا ہونا، ان تمام باتوں کو جمع کرنے کا موجب نہ ہوگا۔ پھر رابعاً اس صورت میں وجوب سجدہ میں کسی حرج کا بھی کوئی احتمال نہیں خامساً دوسری آیت کی تلاوت پہلی آیت میں تدبر و تفکر کے لئے بھی نہیں ہوتی، بنابریں اس کا حکم مختلف ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے کسی مجلس میں کوئی آیت سجدہ پڑھی، پھر وہ وہاں سے اِدھر اُدھر ہوگیا اور پھر دوسری مرتبہ وہیں آکر اس نے اسی آیت کو پڑھا، تو اس پر دوسرا سجدہ واجب ہوگا۔ اس لیے کہ تلاوت میں اختلاف مجلس ثابت ہوگیا ہے، لہٰذا سبب وجوب بدل جانے سے حکم بھی بدل جائے گا — امام محمدؒ فرماتے ہیں، کہ یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب وہ اس جگہ سے دور چلا گیا ہو۔ اور اگر وہ اس کے قریب ہی گیا ہو، تو دوسرا سجدہ واجب نہ ہوگا۔ اور یوں سمجھا جائے گا، کہ گویا اس نے اس آیت کو اسی جگہ تلاوت کیا ہے، جیسا کہ حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کی سیرت سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ بصرے میں لوگوں کو قرآن مجید پڑھایا کرتے تھے، اور وہ کبھی اِدھر چلے جاتے تھے اور کبھی اُدھر اس دوران میں وہ اپنے شاگردوں کو سجدہ کی آیت پڑھاتے تھے، مگر سجدہ فقط ایک ہی مرتبہ کیا کرتے تھے" اور اگر اس نے آیت سجدہ کو ایک جگہ تلاوت کیا، اور اس جگہ ایک شخص بھی اس کی تلاوت کو سننے والا موجود تھا۔ پھر تلاوت کرنے والا وہاں سے چلا گیا، مگر سامع وہیں بیٹھا رہا۔ بعد ازاں تلاوت کرنے والا دوبارہ آیا اور اس نے اسی آیت کو دوبارہ پڑھا، تو اس صورت میں قاری تو مجلس، یعنی سبب بدل جانے کے باعث، دوسرا سجدہ کرے گا، مگر سامع پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا کیونکہ اس کے حق میں وجوب سجدہ کا سبب آیت سجدہ کی سماعت ہے، اور اس نے دوسری مرتبہ بھی سماعت اسی مجلس میں کی ہے، کیونکہ اس کی "مجلس" تبدیل نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر قاری اپنی جگہ رہے اور "سامع" اُٹھ کر چلا جائے، بعد ازاں سامع دوبارہ اسی مجلس میں آکر بیٹھ جائے؛ اور اسی قاری سے وہی آیت سجدہ سماعت کرے، تو سامع پر ہر دفعہ الگ سجدہ واجب ہوگا، مگر قاری پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا کیونکہ "سامع" کے حق میں تو سبب بدل گیا ہے، مگر قاری کے حق میں سبب نہیں بدلا جیسا کہ اوپر بیان ہوا! اور اگر اس نے کسی جماعت والی "مسجد یا جامع مسجد کے کسی گوشے میں آیت سجدہ کو پڑھا اور پھر وہی آیت اس نے مسجد کے دوسرے گوشے میں بیٹھ کر پڑھی تو اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا۔ اس لیئے کہ جب نماز کے بارے میں تمام مسجد ایک ہی مجلس کے حکم میں ہے۔ تو سجدۂ تلاوت کے حق میں تو بدرجۂ اولیٰ وہ ایک ہی مجلس ہوگی۔ اسی طرح سماعت

کا بھی یہی حکم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس گھر، یا اونٹ کا ہودج، یا بحری جہاز، خواہ وہ جہاز ایک جگہ کھڑا ہو یا سمندر میں چل رہا ہو، تلاوت اور سماعت کے حق میں ایک ہی مجلس کی حیثیت رکھتا ہے، بخلاف سواری کے جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ اور اگر اس نے چلتے ہوئے آیت سجدہ کو تلاوت کیا، تو وہ جتنی دفعہ آیت سجدہ پڑھے گا، اتنی ہی مرتبہ اس پر سجدہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ہر دفعہ تلاوت کی جگہ تبدیل ہوتی رہی ہے۔

اسی طرح اگر وہ بڑے دریا یا سمندر میں تیر رہا ہو۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اور اگر وہ کسی ایسے حوض یا جھیل میں تیر رہا ہو، جس کی حدود مقرر ہوں، تو ایک قول یہ ہے کہ کئی بار تلاوت کے باوجود اس کو ایک ہی سجدہ کافی ہوگا اور اگر اس نے آیت سجدہ کو کسی درخت کی ایک ٹہنی پر پڑھا، پھر وہ دوسری ٹہنی پر چلا گیا، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے؛ اسی طرح بکریوں کے باڑے کے آس پاس تلاوت کا بھی یہی حکم ہے۔ مشائخ فرماتے ہیں، کہ کپڑا بنتے وقت بھی ہر دفعہ نیا سجدہ واجب ہوگا اور اگر اس نے کسی جانور پر بیٹھے ہوئے، جبکہ وہ جانور چل رہا ہو، آیت سجدہ کو کئی بار پڑھا، تو اگر وہ نماز سے باہر ہو، تو ہر دفعہ نیا سجدہ کرے؛ بخلاف چلتی ہوئی کشتی میں آیت سجدہ پڑھنے کے، کہ اس صورت میں ایک ہی سجدہ کافی ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے، کہ جانور کے پاؤں حکماً انسانی پاؤں کے مشابہ ہیں، کیوں کہ انسان چلنے اور کھڑے ہونے میں اس کی ٹانگوں کا استعمال کرتا ہے، تو گویا سواری کی جگہ کا تبدیل ہونا، خود سوار کی جگہ کا بدل جانا ہے تو چونکہ اس کا کئی بار آیت سجدہ کو پڑھنا کئی مجالس میں ممکن ہوگا، لہٰذا ہر تلاوت کے ساتھ سجدہ کرنا ضروری ہوگا۔ بخلاف بحری جہاز یا کشتی کے، کیونکہ اس کا چلنا سوار کے پاؤں کے مشابہ نہیں ہوتا، کیونکہ اثنائے میں چلنے اور ٹھہرنے کے معاملے میں وہ سوار کے بس سے باہر ہوتی ہے، اسی بنا پر اس پر اس کے چلنے کو کشتی یا بحری جہاز کی جانب منسوب کیا جاتا ہے، نہ کہ اس کے سوار کی طرف؛ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ:

حَتّٰٓى اِذَا كُنْتُمْ فِى الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيْحٍ طَيِّبَةٍ [1]

یہاں تک کہ جب تم کشتیوں میں ہوتے ہو اور کشتیاں پاکیزہ ہوا کے نرم جھونکوں، سے اپنے سواروں کو لے کر چلتی ہیں،

نیز فرمایا:

وَهِيَ تَجْرِيْ بِهِمْ فِيْ مَوْجٍ كَالْجِبَالِ [2]

اور وہ ان کو (طوفان کی) پہاڑ جیسی موجوں کے درمیان چلنے لگی۔

لہٰذا بحری جہاز کا اپنی جگہ تبدیل کرنا متعلقہ فرد کا جگہ (مجلس) تبدیل کرنا نہ ہوگا بلکہ سوار کی مجلس تو حقیقتہً اور حکماً وہی ہوگی کہ جس میں اسے جہاز پر جگہ ملی ہے اور اس کی یہ جگہ (مجلس) تبدیل نہیں ہوتی۔ اور چونکہ اس نے متعدد بار تلاوت فقط ایک ہی مقام پر کی ہے۔ لہٰذا "مکان" کی طرح یہاں بھی اس پر فقط ایک ہی سجدہ

---

[1] یونس - ۲۲۔

[2] ہود - ۴۲۔

واجب ہوگا۔ اسی طرح سماعت کا بھی یہی حکم ہے، کہ اگر اس نے ایک ہی آیت کو سواری پر سفر کے دوران میں ایک ہی شخص سے دو مرتبہ سُنا تو اسکی مجلس تبدیل ہو جائے گی، لہٰذا اس پر ہر بار نیا سجدہ واجب ہوگا۔

یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب وہ نماز سے باہر ہو، اور اگر وہ نماز کے اندر ہو، مثلاً یہ کہ سواری پر سفر کے دوران میں حالت نماز میں اس نے کوئی آیت سجدہ تلاوت کی ہو، تو اگر تو اس نے ایک ہی رکعت میں اسے ایک سے زیادہ مرتبہ پڑھا ہو، تو اس پر بالاجماع ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، کیونکہ مجلس کی تبدیلی کے باوجود، جس سے کہ عام طور پر نماز باطل ہو جاتی ہے، جب شریعت نے اس کی نماز کو درست قرار دیا ہے، تو یہ اس بات کا ثبوت ہے، کہ یہاں مجلس کا اختلاف کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ یا پھر یہاں سواری کے پاؤں کے تلے آنے والے مقامات کے بجائے سواری کی پشت کا ہی اعتبار کیا گیا ہے یہ توجیہ مختلف مقامات کے اعتبار کو ساقط کرنے کی توجیہ سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس توجیہ کے مطابق مجلس میں فی الحقیقت تبدیلی ثابت نہیں ہوئی۔ یا پھر اس توجیہ میں دوسری توجیہ کی نسبت کم تغیّر ماننا پڑتا ہے، کیونکہ بہر حال سواری کی پشت ایک ہی ہے لہٰذا یہ توجیہ حقیقت کے عین مطابق ہے، بنا بریں اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، اور یہ حالت بحری جہاز کے مشابہ ہوگی جس کا مزید ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ شریعت نے اس کی نماز کو درست قرار دیا ہے، اور اگر سواری کے پاؤں تلے آنے والی جگہ کو ہی اس کی جگہ قرار دیا جائے تو پھر وہ یہاں سواری کے چلنے کی بنا پر خود بھی چلنے والا قرار پائے گا۔ حالانکہ چلنے کی حالت میں نماز جائز نہیں ہوتی اگر اس نے اس کی قرارت کو دو مختلف رکعتوں میں دہرایا، تو تب بھی قیاس کا تقاضا تو یہی ہے، کہ اس کے لیے بھی ایک ہی سجدہ کافی ہو اور یہی امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے، جبکہ استحسان کی رُو سے اس پر ہر دفعہ علیحدہ علیحدہ سجدہ واجب ہوگا، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا اور امام محمدؒ کا واحد قول ہے، یہ مسئلہ ان تین مسائل میں سے ہے کہ جن میں امام ابو یوسفؒ نے استحسان سے قیاس کی جانب رجوع کیا ہے، ان میں سے ایک تو یہی مسئلہ ہے؛ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر "مہر مثل" رہن رکھی ہوئی کوئی شئی ہو، تو وہ رہن "متعہ[1]" نہ ہوگا۔ اور یہی قیاس کا تقاضا اور امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے جبکہ استحسان کی رُو سے رہن رکھا ہوا مہر مثل۔ "رہن متعہ" قرار پا سکتا ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا اور امام محمدؒ کا واحد قول ہے، تیسرا[2] مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی غلام انسانی جان کو ہلاک کرنے سے کم تر درجے کا کوئی جرم کر بیٹھے (یعنی کسی شخص کو چوٹ مار دے، جس سے اس کا کوئی عضو ٹوٹ جائے) اور اس کا آقا اس کا فدیہ دینا قبول کر لے مگر بعد ازاں مجنی علیہ (جسے چوٹ لگی ہو) مر جائے، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ آقا کو دوبارہ اختیار دیا جائے، یہی امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے، جبکہ استحسان یہ ہے کہ اسے یہ اختیار نہ دیا جائے، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا اور امام محمدؒ کا واحد قول ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص

---

[1] اگر عورت کو قبل از رخصتی طلاق دے دی جائے اور اس کا مہر مقرر نہ ہو تو اس کو متعہ، یعنی کپڑوں وغیرہ پر مشتمل سامان دینا ضروری ہوتا ہے۔

[2] یہاں بھی سہو کاتب ہے، الثالثہ کو الثانیۃ لکھا ہے۔ ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

زمین پر نماز ادا کرے اور دو مختلف رکعتوں میں ایک ہی آیت سجدۃ تلاوت کرے تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ جبکہ ایک ہی رکعت میں اسے دوبار تلاوت کرنے کے متعلق کوئی اختلاف نہیں۔ استحسان کی دلیل، جو امام محمدؒ کا مسلک ہے یہ ہے کہ اگرچہ یہاں حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے جگہ (مکان) ایک ہی ہے، لیکن بایں ہمہ ہم دوسری رکعت کی آیت سجدہ کو پہلی رکعت کی آیت سجدہ کا تکرار نہیں قرار دے سکتے۔ اس لیے کہ دونوں رکعات میں سے ہر رکعت میں قراءت پڑھنا ضروری ہے اور اگر ہم دوسری رکعت پڑھی گئی آیت کو پہلی رکعت کی تلاوت کا تکرار قرار دیں، تو دوسری رکعت کی تلاوت پہلی رکعت کے ساتھ مل جائے گی۔ اور دوسری رکعت قراءت سے خالی قرار پائے گا، جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور چونکہ ایک آیت کو دوسری رکعت میں دہرانے سے اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی، لہٰذا یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ دوسری رکعت کی تلاوت کو پہلی رکعت کی تلاوت کا تکرار نہیں سمجھا گیا۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک ہی رکعت میں آیت سجدہ کو دہرایا جائے، اس لیے اس صورت میں مکرر تلاوت کو حقیقتاً ایک ہی تلاوت قرار دیا جا سکتا ہے، جبکہ قیاس کی وجہ امام ابویوسفؒ کا مسلک ہے کہ چونکہ حقیقتاً اور حکماً جگہ (مکان) ایک ہی ہے، لہٰذا دوسری دفعہ آیت سجدہ کی تلاوت کو پہلی دفعہ کی تلاوت کا تکرار قرار دیا جا سکتا ہے، جیسا کہ سارے مقامات پر یہی حکم ہے اور امام محمدؒ نے جو یہ کہا ہے کہ دونوں رکعات کی قراءت مختلف ہے، وہ اس لئے کہ قراءت کے دو حکم ہیں، اولاً نماز کا جواز اور ثانیاً سجدے کا وجوب۔ جبکہ ہم دوسری رکعت کے سجدے کو پہلی رکعت کے ساتھ فقط وجوب سجدہ کے لیے ملاتے ہیں، جواز نماز کے لئے نہیں۔ اس طرح اگر اس نے سواری پر نماز اشاروں کے ساتھ شروع کی۔ اور اس نے پہلی رکعت میں آیت سجدہ پڑھی، پھر اس نے اشارے کے ساتھ سجدہ کیا بعد ازاں اس نے اسی آیت کا دوسری رکعت میں اعادہ کیا، تو امام ابویوسفؒ کے آخری قول کے مطابق تو اس کا حکم سمجھنا مشکل نہیں، کہ اسے دوسرا سجدہ ضروری نہ ہوگا۔ البتہ مشائخ نے ان کے پہلے اور امام محمدؒ کے واحد قول کے مطابق اس کے حکم کے دریافت کرنے میں باہم اختلاف کیا ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے دوسرا سجدہ واجب ہوگا۔ اور بعض مشائخ پہلے ہی سجدے کو کافی قرار دیتے ہیں۔

پھر مجلس کی یہ تبدیلی کبھی کبھار تو حقیقی طور پر ہوتی ہے اور کبھی کبھار محض حکمی طور پر، مثلاً اس طرح کہ اس نے کوئی آیت سجدہ پڑھی، پھر اس نے کچھ کھا لیا یا وہ لیٹ کر سو گیا، یا عورت ہونے کی صورت میں اس نے بچے کو دودھ پلایا، یا اس نے خرید و فروخت کا کوئی معاملہ کیا، یا اس نے نکاح کیا، یا کوئی ایسا عمل کیا جو اس سے قبل کے عمل کو منقطع کر دے، پھر وہ اسی آیت کا اعادہ کرے، تو اس پر دوسرا سجدہ لازم ہوگا، کیونکہ مذکورہ اعمال کی بنا پر مجلس تبدیل ہو جاتی ہے۔ اسلئے کہ جب لوگ کسی مجلس میں علم سیکھتے اور سکھاتے ہیں، تو وہ "مجلس علم" کہلاتی ہے۔ پھر جب وہ اسی جگہ کسی نکاح میں مصروف ہو جاتے ہیں تو وہی مجلس مجلسِ نکاح بن جاتی ہے، پھر خرید و فروخت کی بنا پر ان کی وہی مجلس "مجلس بیع" ہو جاتی ہے، پھر کھانے پینے کی بنا پر وہ "مجلس اکل و شرب" بن جاتی ہے، اور لڑائی ہو جانے سے وہی مجلس "مجلس جنگ" میں تبدیل ہو جاتی ہے، تو گویا ان اعمال کی وجہ سے بھی مجلس کی تبدیلی اسی طرح عمل میں آتی ہے، جیسے کہ فی الحقیقت اس کے اِدھر اُدھر آنے جانے سے ایسا ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوپر گذرا اور اگر وہ بیٹھے بیٹھے

سو گیا۔ یا اس نے کوئی ایک لقمہ کھا لیا یا پانی کا کوئی ایک گھونٹ پی لیا۔ یا اس نے کوئی ایک آدھ بات کر لی، یا کوئی چھوٹا موٹا کام کر لیا اور پھر اس نے اسی آیت کا اعادہ کیا تو اس پر دوسرا سجدہ ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ محض اتنے سے عمل کی وجہ سے مجلس تبدیل نہیں ہوتی۔ گو قیاس ان دونوں صورتوں میں یکساں ہے کہ حقیقتاً دونوں صورتوں میں جگہ ایک ہونے کی بنا پر اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہو، لیکن اگر اس کا یہ عمل طویل ہو جائے، تو استحسان کی رُو سے اس پر دوسرا سجدہ واجب قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان معاملات سے مجلس حکماً تبدیل ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو خود پر طلاق دینے کا اختیار دیا ہو، مگر وہ عورت اس اختیار پر عمل کرنے سے پہلے کوئی عمل کثیر کرلے، تو اس سے یہ اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔ اور یہ عمل کثیر مجلس کو ختم کرنے کا ذریعہ بن جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کوئی ایک آدھ لقمہ کھایا، یا پانی کا گھونٹ پیا۔ اور اگر اس نے کسی آیت سجدہ کی تلاوت کی پھر اس کے بعد لمبی قراءت کی، یا اس نے وہیں کافی دیر تک جلوس کیا (بیٹھا رہا)، اور پھر اس آیت کا اعادہ کیا تو پھر اس پر دوسرا سجدہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ قرآن مجید کی لمبی تلاوت یا کافی دیر تک بیٹھنے کی بنا پر مجلس تبدیل نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر وہ تسبیح یا تہلیل (اللہ اکبر) میں مصروف رہا۔ پھر اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو تب بھی اسے دوسرا سجدہ کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے بیٹھ کر قراءت کی، پھر وہ کھڑا ہو گیا اور کھڑے ہو کر اس نے اسی آیتِ سجدہ کا اعادہ کیا، مگر وہ اسی جگہ کھڑا رہا، تو اس صورت میں بھی اس کے لیے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، اس لیے کہ حقیقی اور حکمی طور پر ابھی مجلس تبدیل نہیں ہوئی، حقیقتہً اس لئے کہ اس نے ابھی تک وہ جگہ نہیں چھوڑی۔ اور حکماً اس بنا پر کہ یہاں جو عمل پایا گیا ہے وہ قیام ہے، جو ایک لقمہ کھانے، یا ایک گھونٹ پانی پینے کی طرح ایک چھوٹا سا عمل ہے۔ اور اس طرح کے کاموں سے مجلس نہیں تبدیل ہوا کرتی، بخلاف اس صورت کے، کہ اگر کسی عورت کو طلاق کا اختیار دیا جائے، اور وہ اس جگہ سے اُٹھ کر کھڑی ہو جائے کہ اس سے اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جاتا ہے کہ جیسے وہ اس مجلس سے اٹھ کر ادھر اُدھر چلی گئی ہو، اس لیئے کہ اس کا کھڑے ہونا طلاق کی ملکیت کو قبول کرنے سے اعراض کے مترادف ہے، کیونکہ عورت کو اختیار دینا درحقیقت اس کو طلاق کا مالک بناتا ہے، جیسا کہ کتاب الطلاق میں اس کا ذکر کیا جائے گا۔ اور جو شخص کسی شئی کا مالک بنے، پھر اس سے اعراض کرے، تو اس سے اس کی ملکیت باطل ہو جاتی ہے، اور اٹھ جانا اعراض کی علامت ہے، اس لئے کہ یہاں یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا اپنے آپ کو یا اپنے خاوند کو اختیار کرنا، ایسا معاملہ ہے کہ جس میں ابھی اسے رائے قائم کرنے اور سوچ بچار کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ وہ یہ دیکھے کہ کون سی صورت اس کے لیئے زیادہ فائدہ مند ہے چونکہ بیٹھنا ذہن کو حاضر کرنے اور صحیح رائے قائم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اور مجلس سے کھڑے ہو جانے سے ذہن لازمی طور پر منتشر ہو جاتا ہے، اور رائے فوت ہو جاتی ہے ہے، لہٰذا یہ اعراض کی دلیل ہوگا، جبکہ یہاں چونکہ مجلس کے ایک ہونے اور بدلنے سے احکام میں تبدیلی واقع ہوتی ہے، نہ کہ اس سے اعراض کرنے یا نہ کرنے سے۔ لہٰذا جب تک مجلس تبدیل نہیں ہوتی، اس وقت تک ان اعمال کو متفرق نہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کھڑے ہو کر قراءت کی، پھر وہ بیٹھ گیا اور بیٹھ کر

اس نے اسی آیت کا اعادہ کیا، تو اس کے لیئے بھی ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، جیساکہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کسی جگہ آیت سجدہ تلاوت کی پھر وہ کھڑا ہو گیا اور اسی جگہ سے کسی سواری پر سوار ہو گیا، اور پھر اس نے سواری چلنے سے قبل سے سواری پر سوار ہو کر اسی آیت کا اعادہ کیا، تو اس پر ایک ہی زمینی سجدہ واجب ہوگا، اور اگر سواری چل پڑی ہو اور اس کے بعد اس نے اس کا اعادہ کیا ہو، تو اس پر دو سجدے ضروری ہوں گے، اسی طرح اگر اس نے سواری کی حالت میں اس کی تلاوت کی، پھر وہ سواری کے چلنے سے قبل نیچے اتر آیا اور اس نے اسی آیت کا پھر اعادہ کیا، تو تب بھی استحسان کی رُو سے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا جبکہ قیاس کے مطابق اس پر اترنے اور سوار ہونے سے جگہ کی تبدیلی کے باعث دو سجدے ضروری ہوں گے استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اترنا اور سوار ہونا عملِ قلیل ہے، لہٰذا اس سے جگہ کی تبدیلی لازم نہیں آتی، اور اگر سواری چل پڑی ہو اور پھر وہ نیچے اتر آیا ہو اور اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا ہو، تو اس پر دو سجدے لازم ہونگے، اس لیے کہ سواری کا چلنا خود انسان کے چلنے کے مترادف ہے، جس سے مجلس کی تبدیلی لازم آجاتی ہے، اسی طرح اگر اس نے آیت سجدہ کو پڑھا، پھر وہ وہیں کھڑا ہو گیا اور سوار ہو کر اس کے چلنے سے قبل نیچے اتر آیا اور پھر اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو اس پر فقط ایک ہی سجدہ واجب ہوگا۔ جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ کو پڑھا، پھر وہ نیچے اتر آیا اور پھر سوار ہوا، اور وہیں کھڑے کھڑے اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو تب بھی اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، جیساکہ ہم نے بیان کیا۔ اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اترنا اور سوار ہونا دو مختلف مقامات نہیں ہیں۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ کو نماز سے باہر پڑھا، مگر سجدہ نہ کیا، بعد ازاں اس نے اسی جگہ نماز شروع کر دی اور پھر نماز میں اسی آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو چونکہ ان میں سے ایک سجدہ دوسرے سجدے کے تابع ہو جائے گا، لہٰذا نماز کا سجدہ نماز سے قبل والے سجدے کا متبوع یا اصل ہو جائے گا، اور اس کی سابقہ تلاوت کا اعتبار نہ کیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا، کہ گویا اس نے صرف نماز میں ہی اس آیتِ سجدہ کو تلاوت کیا ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے نماز میں تلاوت کی بنا پر سجدہ کر لیا، تو اب اس پر دوسرا سجدہ واجب نہ رہا۔ اور اگر اس نے نماز میں بھی سجدہ نہ کیا تو اسے گناہ ہوگا۔ یہ حکم الجامع الکبیر، اور الاصل میں سے کتاب الصلوٰۃ، اور الشیخ ابو حفص الکبیر کی روایت کردہ نوادر الصلوٰۃ کے مطابق ہے، مگر ابو سلیمان کی کتاب الصلوٰۃ کی روایت کے مطابق ایک سجدہ دوسرے کے تابع نہ ہوگا۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک سجدہ اپنی اپنی جگہ مستقل سجدہ ہوگا، اور پہلی تلاوت کا اعتبار بھی ساقط نہیں ہوگا، اور وہ سجدہ بدستور اس کے ذمہ واجب الادا رہے گا، خواہ وہ نماز میں اس کی تلاوت کر کے سجدہ کرے یا نہ کرے۔ اور اگر اس نے آیتِ سجدہ تلاوت کر کے پہلے سجدہ کر لیا ہو اور پھر اسی طرح نماز شروع کی ہو اور اس میں اسی آیت کا اعادہ کیا ہو، تو دونوں روایتوں کے مطابق بالاتفاق وہ نماز میں الگ سجدہ کرے گا؛ روایت النوادر کے مطابق اس لیے کہ ان کے نزدیک ایک سجدہ دوسرے کے تابع نہیں ہوتا اور ہر سجدہ اپنی اپنی جگہ ایک مستقل سجدہ ہوتا ہے اور الجامع اور المبسوط کی روایت کی رُو سے اس لیے کہ نماز سے باہر کا سجدہ نماز والے سجدے کے تابع ہوتا ہے اور چونکہ تابع متبوع اور متبوع تابع قرار نہیں پا سکتا، لہٰذا وہ سجدہ نماز والے سجدے کے وجوب

سے مانع نہ ہوگا۔ نوادرابی سلیمان کی دلیل یہ ہے کہ آیت حکماً دو مختلف مجالس میں تلاوت کی گئی ہے اس لیے کہ پہلا سجدہ مجلس تلاوت میں اور دوسرا سجدہ مجلس نماز میں تلاوت کیا گیا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، افعال کے بدلنے سے مجلس بھی بدل جاتی ہے، اور کبھی وہ مجلس مجلس نکاح ہوتی ہے۔ پھر وہ مجلس مذاکرہ ہو جاتی ہے۔ بعدازاں وہ مجلس "خورد و نوش" بن جاتی ہے اور چونکہ باب العقود (معاملات) کے مطابق، معاملات کے ایجاب وقبول اور دیگر اتحاد مجلس کے مسائل میں مجلس کی ان تبدیلیوں کا اثر مسلمہ ہے لہٰذا یہاں بھی جگہ کی یہ تبدیلی مؤثر ہوگی۔ اس لیے کہ بہت سے مقامات میں حکمی تعداد حقیقی تعدد ہی کے مترادف ہوتا ہے، بنابریں ہر ایک تلاوت کے ساتھ الگ حکم متعلق ہوگا، اور ایک سجدۂ تلاوت دوسرے سجدۂ تلاوت کے تابع بھی نہ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دوسری تلاوت، چونکہ نماز کا ایک رکن ہے، جس کے فوت ہو جانے سے نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے، لہٰذا وہ تلاوت پہلی تلاوت کے تابع نہیں ہو سکتی، تو اسی طرح پہلی تلاوت بھی، مقدم اور سابقاً وقوع پذیر ہونے کی بنا پر اپنے بعد والی تلاوت کے تابع نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کبھی کوئی شئ اپنے بعد والی شئی کے تابع نہیں ہوتی اور نہ ہی کوئی شئ اپنے قبل والی شئ کے لیے متبوع ہو سکتی ہے۔ الجامع اور المبسوط کی روایت کا استدلال اس طرح ہے کہ مجلس حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے ایک ہی ہے: حقیقی طور پر تو اس کا ایک ہونا ظاہر ہے، جبکہ حکمی طور پر اس لیے کہ اگرچہ وہ مجلس اب "مجلس نماز" ہو چکی ہے، لیکن پھر بھی نماز میں قرارت کرنا فرض ہے، بنابریں اس ضرورت کے تحت مجلس نماز بدستور مجلس تلاوت بھی رہے گی، لہٰذا مجلس کی تبدیلی نہ حقیقی طور پائی گئی ہے اور نہ حکمی طور پر۔ بنابریں دونوں تلاوتوں کے لیے حکم بھی ایک ہی ہوگا، کیونکہ مجلس کے ایک ہونے کی بنا پر دونوں سجدوں کا حکم ایک ہی ہوتا ہے۔ اسی طرح سجدہ کے مختلف اسباب، مثلاً تلاوت کرنا اور سماع کرنا آپس میں متحد ہونے کی اہلیت رکھتے ہیں، گو ان میں سے ہر ایک علیحدہ طریقے سے بھی سجدے کا سبب ہے۔ پھر جو شخص خود پڑھے اور خود سنے، تو اسے ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے تو یوں سجدہ کے دو اسباب ایک ہو جاتے ہیں، تو معلوم ہوا، کہ سجدہ کے مختلف اسباب حکم میں باہم متحد ہونے کی اہلیت رکھتے ہیں، پھر چونکہ دونوں کا وقت بھی ایک ہی ہے لہٰذا گویا یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے دونوں دفعہ آیت سجدہ کو ایک ہی وقت میں تلاوت کیا ہے۔ اور یہاں ان دونوں کو نماز سے باہر کے سجدے قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نمازوں میں سجدہ ٹھیک اپنے موقع پر ادا کیا گیا ہے، جس کی دلیل نماز کا جواز ہے، اور اگر دونوں سجدوں کو جواز صلواۃ کو نظر انداز کر کے وجوب سجدہ کے لئے نماز کے باہر کے سجدے قرار دیا جائے، تو تب بھی دلیل اتحاد کے باوجود دونوں میں تعدد (کثرت) موجود ہے، تو جب تمام پہلوؤں سے دونوں دلیلوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، تو ان دونوں دلیلوں میں سے کسی ایک دلیل پر کسی ایک پہلو سے عمل کرنا زیادہ بہتر ہوتا ہے۔ پھر نماز میں جو سجدہ کیا گیا اسے تدبر و تفکر کے لیے بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ اس کے ساتھ نماز کا تعلق ہے، جس کا حکم جواز نماز کے لیے ہے، تدبر و تفکر کے لیے نہیں اور اس بات سے کوئی شئ مانع نہیں کہ ان میں سے پہلے سجدے کو نماز کے اندر ہی کا سجدہ قرار دیا جائے اور یوں سمجھا جائے کہ گویا اس نے ایک ہی رکعت میں آیت سجدہ کو دہرایا ہے

تو جس طرح وہاں اس سے ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے، جو نماز میں شامل ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح جب اس نے کسی اور شخص سے آیتِ سجدہ سنی پھر اس نے اسی جگہ نماز شروع کر دی اور بعینہٖ وہی آیت نماز میں تلاوت کی، تو اس کا اور سابقہ صورت کا، یعنی کہ اگر وہ خود پہلے پڑھتا اور بعدازاں نماز میں تلاوت کرتا، ایک ہی حکم ہے۔ اس پر بحث ہو چکی ہے۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ کو پہلے نماز میں پڑھا، پھر سلام پھیر کر، اس جگہ سے ادھر اُدھر ہونے کے بجائے، اسی جگہ بیٹھ کر اسی آیت کا اعادہ کیا، تو کتاب الصلوٰۃ میں مذکور ہے کہ اس پر دوسرا سجدہ واجب ہوگا۔ اور النوادر میں ہے کہ دوسرا سجدہ واجب نہ ہوگا روایت النوادر کی دلیل یہ ہے۔ جو سجدہ نماز میں موجود ہے، وہ مقدم ہونے اور نماز کی حرمت میں واقع ہونے کی بنا پر برتر یا متبوع ہوگا اور جو سجدہ نماز کے باہر اور اس سے متاخر ہے، وہ اس سے فروتر اور متاخر ہونے کی بنا پر اس کا تابع قرار پائے گا۔ اس سے واضح ہوا کہ النوادر میں جو سابقہ مسئلے میں، مجلس کے حکماً مختلف ہونے کی جو وجہ بیان کی گئی تھی، وہ درست نہ تھی۔

کتاب الصلوٰۃ کا استدلال یہ ہے کہ جو سجدہ نماز میں تلاوت کیا گیا ہے، نماز کے بعد اس کا نہ حقیقۃً کوئی وجود ہے اور نہ حکماً حقیقۃً سمجھنا تو کچھ مشکل نہیں۔ رہا حکماً تو وہ اس طرح کہ تحریمۂ نماز ختم ہو جانے کے بعد نماز کے اجزا میں سے کوئی جز باقی نہیں رہتا۔ اور جو سجدہ اس وقت موجود ہے، وہ اب وجود میں آیا ہے پہلے نہیں تھا بخلاف اس صورت کے کہ جب نماز سے باہر پہلی دفعہ آیت سجدہ تلاوت کی گئی ہو۔ اس لیے کہ وہاں وجوبِ سجدہ کا حکم باقی رہنے کی بنا پر تلاوت شدہ آیت باقی ہے پھر جب اسے دوبارہ نماز میں تلاوت کیا گیا تو وہ سجدہ بھی موجود ہو جائے گا، جبکہ پہلا سجدہ بھی برقرار ہے۔ لہٰذا یہاں کمزور قوی کے تابع ہو جائے گا۔ امام السرخسیؒ فرماتے ہیں کہ حکم کا یہ اختلاف مسئلے کے اختلاف پر مبنی ہے: النوادر میں جس مسئلے کا ذکر ہے، اس سے مراد وہ صورت ہے کہ جب وہ سلام پھیرنے کے بعد بات چیت کیے بغیر اسی آیت کا اعادہ کرے، کیونکہ سلام پھیرنے سے فوری طور پہ نماز ختم نہیں ہوتی، تو یوں سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے نماز کے دوران میں ہی اس آیت کا اعادہ کیا ہے، جبکہ کتاب الصلوٰۃ میں جو صورت زیرِ بحث آئی ہے، وہ یہ ہے کہ اس نے آیتِ سجدہ کا سلام اور اور بات چیت کے بعد اعادہ کیا ہو، کیونکہ بات چیت سے فوراً نماز منقطع ہو جاتی ہے، جیساکہ سلام کے بعد اگر اسے سجدۂ تلاوت یاد آجائے، تو وہ اس کا اعادہ کر سکتا ہے، لیکن بات چیت کے بعد وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ تو گویا یہ تبدیلی مجلس کی تبدیلی کے مترادف ہوگی اور اگر اس نے نماز میں سجدہ نہ کیا اور اب سجدہ کیا ہو، تو اس کے متعلق الاصل میں مذکور ہے کہ وہ سجدہ دونوں سجدوں کی طرف سے کفایت کر سکتا ہے لہٰذا یہ عبارت اس بات پر محمول ہوگی کہ اس نے سجدے کا سلام کے بعد لیکن سلام سے قبل اعادہ کیا ہے، کیونکہ اس حالت میں وہ نماز کی حرمت سے خارج نہیں ہوتا اور یہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے عین حالتِ نماز میں اس کا اعادہ کیا ہے۔ لیکن جس شخص نے اس کا اعادہ بات چیت کے بعد کیا ہو تو اس کے لیے یہ کلیہ درست قرار نہیں پاتا۔ اس لیے کہ نماز والا سجدہ تو بات چیت کرنے کی

وجہ سے اس سے ساقط ہوگیا ہے اور اگر اس نے آیتِ سجدہ کو نماز میں تلاوت کیا، بعد ازاں اس نے کسی اجنبی سے بھی اسے سن لیا تو اس کے لیے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا۔ ابن سماعہ امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ اس کو ایک ہی سجدہ کافی نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جو سجدہ اس نے سنا وہ حالت نماز والا سجدہ نہیں، اور اس نے جو سجدہ کیا ہے، وہ نماز والا سجدہ تھا، لہٰذا وہ نماز سے باہر والے سجدے کی جگہ کافی نہیں ہو سکتا۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس کا پہلا سجدہ نماز کے افعال میں سے ہے، جبکہ دوسرا سجدہ نماز کے افعال میں شامل نہیں۔ لہٰذا یہاں آیتِ سجدہ کا سماعت کرنا دراصل پہلی دفعہ والے سجدہ ہی کا تکرار ہوگا، اور چونکہ ابھی پہلا سجدہ باقی ہے اور پہلے سجدے کی وصف دوسرے سجدے پر بھی منطبق ہو سکتی ہے، لہٰذا وہ بھی نماز کا حصہ ہو جائے گا اور اس کے لیے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا

مشائخ فرماتے ہیں کہ النوادر کی روایت کے مطابق بھی اسے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، اس لیے کہ دوسرا سجدہ اپنی اصلی جگہ میں فی نفسہٖ ادائیگی کا استحقاق نہیں رکھتا، لہٰذا وہ پہلے سجدہ کے ساتھ شامل ہو جائے گا، بخلاف سابقہ مسئلے کے، اس لیے کہ اس میں دوسرا سجدہ نماز کا رکن ہونے کی بنا پر خصوصی طور پر اپنی ہی جگہ میں ادائیگی کا استحقاق رکھتا ہے، لہٰذا اسے پہلے سجدے کے ساتھ شامل نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر اس نے نماز کے دوران میں پہلے کسی اجنبی سے سُنا، پھر اس نے نماز میں خود بھی وہی سجدہ تلاوت کیا، تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

اور اگر اس نے آیتِ سجدہ نماز میں تلاوت کی اور پھر اس نے سجدہ بھی کر لیا، مگر بعد ازاں اس کا وضو جاتا رہا اور اس نے وضو کر کے اپنی اسی نماز کو جاری رکھا اور پھر اس نے وہی آیت کسی دوسرے شخص سے سُن لی، تو اسے نماز کے بعد ایک اور سجدہ کرنا ہوگا، اس لیے کہ وہ وضو کرنے کے لیے اپنی جگہ سے ٹل گیا تھا یوں گویا دوسرا سجدہ اُس نے مجلس تبدیل ہو جانے کے بعد سماعت کیا ہے لیکن اگر اس نے خود کوئی آیت سجدہ تلاوت کی بعد ازاں اس کا وضو ٹوٹ گیا اور اس نے وضو کرنے کے بعد دوبارہ اسی نماز کو جاری رکھا اور پھر وہ سابقہ پڑھی ہوئی آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، گو کہ یہاں بھی اس نے دوسری بار آیت سجدہ جگہ کی تبدیلی کے بعد تلاوت کی ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس کی مجلس حقیقی طور پر بھی تبدیل ہوگئی تھی اور حکمی طور پر بھی۔ حقیقی طور پر تو مجلس کی تبدیلی واضح ہی ہے۔ رہی حکمی تبدیلی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ چلنا شیا نماز کے افعال میں شامل نہیں انہیں تحریمۂ نماز باہم جمع کر کے، ایک فعل بنانے کی اہلیت نہیں رکھتی اور سجدہ آیت کا سماعت کرنا چونکہ نماز کے افعال میں سے نہیں ہے، لہٰذا حقیقی اور حکمی طور پر مجلس مختلف ہونے کے باعث ہر مرتبہ اس پر علیحدہ علیحدہ واجب ہوگا، بخلاف دوسری صورت کے اس لیے کہ یہاں تلاوت نماز کے افعال میں شامل ہے۔ اور چونکہ تحریمۂ نماز نماز کے متفرق اعمال یا اماکن کو جمع کر کے ایک بنا سکتی ہے، کیونکہ عموماً ایک سے زیادہ جگہوں پر نماز ادا کرنا درست نہیں ہوتا لیکن زیر بحث صورت میں ضرورت کے تحت اس کی نماز مختلف جگہوں پر بھی درست ہوتی ہے۔ اور قرادت بھی نماز کے افعال میں سے ہے، لہٰذا اس کے حق میں مختلف جگہیں ایک

ہی جگہ قرار پائیں گی اور سماع چونکہ نماز کے افعال میں شامل نہیں، لہٰذا جگہ کی تبدیلی اس کے لیے ضرورت نہ ہونے کے باعث، قابلِ اعتبار ہو گی، کیونکہ اشیاء کی حقیقتوں کا اعتبار محض ضرورت کے تحت حکماً ساقط ہوتا ہے، ویسے نہیں؛ اگر کسی شخص نے امام سے آیت سجدہ سنی، پھر وہ اسی امام کی اقتداء میں شامل ہو گیا، تو اگر تو وہ سجدہ کرنے سے پہلے امام کے ساتھ شامل ہوا ہو تو وہ امام کے ساتھ مل کر سجدہ کرے۔ اور اگر وہ سجدہ کے بعد اس کے ساتھ ملا ہو تو اس سے سجدہ ساقط ہو جائے گا۔ حتیٰ کہ نماز کے بعد بھی اس کی قضا لازم نہ ہو گی۔ اس لیے کہ جب اس نے امام کی اقتدا کر لی، تو امام کی قرارت اس کی قرارت ہو گئی، اور معنوی طور پر یہ سمجھا جائے گا کہ گویا امام نے ہی اس آیت کا اعادہ کیا تھا، یوں یہ سجدہ نماز کے افعال میں شامل ہو جائے گا، اور اگر امام ہی آیت سجدہ کو دوسری بار پڑھتا، تو اس پر دوسری دفعہ سجدہ واجب نہ ہوتا، اس لیے کہ پہلا سجدہ نماز کے افعال میں شامل ہو چکا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ اور جب کوئی سجدہ نماز کے افعال میں شامل ہو جائے تو نماز کے بعد اس کی قضا نہیں کی جاتی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور زیادات الزیادات میں ہے کہ مقتدی اگر آیت سجدہ اقتدا سے پہلے سنے تو وہ اس کے لیے نماز سے فارغ ہونے کے بعد سجدہ کرے۔ نوادر ابی سلیمان میں ہے کہ اگر اس نے نماز سے باہر کوئی سجدہ سنا پھر اس نے جگہ تبدیل کر کے نماز میں وہی سجدہ تلاوت کیا اور سجدہ بھی کر لیا، تو اس سے سابقہ سجدہ، جو اس نے نماز سے قبل پڑھا تھا، ساقط نہ ہو گا۔ یوں یہ روایت بھی زیادات الزیادات والی روایت کے مطابق ہے، اس طرح اس مسئلے میں دو روایتیں ہوئیں: اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا سجدہ پہلے سجدے کا تکرار و اعادہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ تکرار کسی شئی کے اس کی وصف کے ساتھ اعادہ کرنے کا نام ہے، اور اس صورت میں پہلی دفعہ جو اس نے سجدہ سنا، تو اسکا سننا نہ تو واجب تھا اور نہ ہی نماز کے افعال میں سے تھا، جبکہ دوسرا سجدہ تلاوت کرنا اس پر واجب تھا اور وہ نماز کے افعال میں بھی شامل تھا۔ تو چونکہ دونوں کی اوصاف میں فرق پیدا ہو گیا، لہٰذا یہ اعادہ نہ ہو گا، بخلاف اس صورت کے کہ جب دونوں سجدے ہی نماز سے باہر یا نماز کے اندر ہوتے کہ اس صورت میں دونوں کی اوصاف میں یکسانیت ہونے کے باعث تکرار پایا جاتا جیسے کہ اگر کسی نے کوئی شئی ایک ہزار دینار میں پھر سو دینار میں بیچ دی، تو اس میں سابقہ قیمت کا تکرار و اعادہ نہیں ہے، بلکہ پہلی صورت کا فسخ ہے اور اگر دوسری بار وہ ہزار روپے میں ہی فروخت کرے تو تب پہلی قیمت کا تکرار ہو گا اور جب تکرار نہ ہوا، تو ایسے ہی ہو گا کہ گویا اس نے دو مختلف آیتیں ایک جگہ میں یا ایک آیت دو مقامات میں تلاوت کی ہے لہٰذا ان میں ہر ایک کے ساتھ علیحدہ علیحدہ حکم متعلق ہو گا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر اس نے پہلی دفعہ آیت سجدہ کی تلاوت کی ہو اور سجدہ کیا ہو اور پھر اس نے دوسری جگہ نماز شروع کر دی ہو اور وہی آیت دہرائی ہو تو اس پر بالاتفاق علیحدہ سجدہ واجب ہو گا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس لیے کہ یہ سجدہ سابقہ سجدے کا اعادہ و تکرار نہیں ہے اور اگر یہ اعادہ ہوتا تو اس پر دوسرا سجدہ واجب

نہ ہوتا۔ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ دوسرا سجدہ اپنی اصل کے اعتبار سے پہلے سجدہ کا اعادہ ہی ہے؛ اس لئے کہ وہ بعینہٖ وہی آیت ہے، جبکہ وصف کے اعتبار سے یہ سابقہ آیت کا اعادہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ نماز کا رکن ہونے کی وصف پہلے سجدے میں موجود نہ تھی، مگر دوسرے میں پائی جاتی ہے۔ اور چونکہ پہلا سجدہ حکم یعنی اپنے وجوب کی بنا پر باقی ہے لہٰذا وہ سجدہ بھی حکمی طور پر باقی ہوگا، پھر جب پہلا باقی ٹھہرا اور دوسرا سجدہ حقیقی طور پر پہلے سجدے کا اعادہ ہوا، تو اصل کے اعتبار سے یہاں یہی سمجھا جائے گا، کہ گویا وہ عین پہلا سجدہ ہی ہے۔ بنا بریں دوسرے سجدے کی اوصاف پہلے سجدے کے لیے اور پہلے کی دوسرے سجدے کے لیے ثابت ہوگئیں۔ کیونکہ دوسرا سجدہ بالعینہٖ پہلا سجدہ قرار پا چکا ہے لہٰذا سابقہ سجدہ بھی نماز والا سجدہ ہی قرار پائے گا، بنا بریں اسے بھی نماز سے باہر ادا نہ کیا جائے گا، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے پہلی آیت سجدہ پر سجدہ کرلیا ہو، کیونکہ اس صورت میں پہلا سجدہ حکماً باقی نہیں رہا، بلکہ وہ حقیقی اور حکمی دونوں طرح سابقہ ہو چکا ہے، بنا بریں یہاں دوسرے سجدے کی اوصاف پہلے سجدہ کو نہیں دی جاسکتیں، لہٰذا دوسرا سجدہ اپنی اصل کے لحاظ سے پہلے سجدے کا اعادہ، مگر وصف کے لحاظ سے وہ نیا سجدہ ہوگا۔ بنا بریں اس پر وصف کے اعتبار سے تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا، مگر اصل کے لحاظ سے نہیں، تو یہاں جانب اصل متبوع ہونے کے باوجود قابل اعتبار نہ ہوگی، کیونکہ عبادات کے باب میں، احتیاطاً جانبِ وجوب ہی کو ترجیح دی جاتی ہے، بنا بریں جانبِ وصف راجح ہونے کی بنا پر اس پر ایک اور سجدہ واجب ہوگا۔ کیونکہ" جانب وصف کے پہلو سے اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور "جانبِ اصل" اس سے مانع نہیں ہے، گو کہ اس سے اس کا وجوب ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا دونوں میں تعارض پیدا نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

اور اگر امام نے ایک رکعت میں آیتِ سجدہ تلاوت کر کے سجدہ کرلیا، پھر وہ دوسری رکعت میں بے وضو ہوگیا اور اس نے کسی شخص کو جو اسی وقت آیا تھا، امامت کے لیے آگے کھڑا کر دیا اور اس نے بھی وہی آیت سجدہ دہرا دی، تو اس پر دوسرا سجدہ واجب ہوگا، کیونکہ اس کے حق میں یہاں وجوب کا نیا سبب یعنی تلاوت شروع کرنا پایا گیا ہے اور اس نے پہلا سجدہ بھی ادا نہ کیا تھا۔ مقتدیوں پر لازم ہوگا۔ کہ وہ اس کی اتباع میں سجدہ کریں، کیونکہ ان پر امام کی اتباع کرنا لازم ہوتا ہے۔

فصل: (بیست وسوم)

سجدۂ تلاوت کے وجوب کی اہلیت

جو شخص وجوب نماز کا اہل ہو خواہ اداً یا قضاءً وہ وجوب سجدۂ تلاوت کا بھی اہل ہوگا، ورنہ نہیں، اس لیے کہ سجدہ نماز کا ایک جزو ہے، لہٰذا اس کی اہلیت کی بھی وہی شرائط ہوں گی، جو وجوب نماز کی ہیں، یعنی مسلمان ہونا، عاقل ہونا، بالغ ہونا اور حیض ونفاس سے پاک ہونا

وغیرہ اسی بنا پر سجدۂ تلاوت کا فر، بچے، دیوانے اور حائضہ ونفساء عورت پر واجب نہیں ہوتا خواہ وہ خود پڑھے، یا کسی اور سے سنے، کیونکہ یہ لوگ وجوبِ نماز کی اہلیت نہیں رکھتے۔ البتہ بے وضو اور جنبی پر واجب ہوگا، کیونکہ وہ وجوبِ نماز کی اہلیت رکھتے ہیں؛ تاہم دیوانے کے سوا اگر باقی مذکورہ بالا افراد سے سجدۂ تلاوت سنا جائے، تو اس سے بھی سجدہ واجب ہوجاتا ہے۔ کیونکہ مسلمان عاقل بالغ، غیر حائض اور پاک شخص کی طرح ان کی تلاوت جائز ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سجدے کا تعلق چونکہ اکثر آیت کے اتنے قلیل حصے سے ہوتا ہے، جو عام طور پر پوری آیت نہیں ہوتی، لہٰذا مذکورہ افراد کو اس کی تلاوت سے ممانعت نہیں۔ بنا بریں تلاوت کرنے والے کی اہلیت کو دیکھا جائے گا اور چونکہ اس کی اہلیت کا مدار اشیا میں تمیز کرنے پر ہے جو کہ ان افراد میں موجود ہے، لہٰذا صحیح تلاوت کا سماع ہونے کی بنا پر سجدۂ تلاوت ضروری ہوگا، بخلاف بیہوش اور خبط الحواس شخص کے، کیونکہ ان کی تلاوت درست نہیں ہوتی اسی طرح بخلاف دیوانے کی تلاوت کے، کیونکہ اس میں شعور و تمیز موجود نہیں ہے لہٰذا اس کی تلاوت صحیح نہ ہوگی۔

فصل: (بیست و چہارم)

شرائطِ جوازِ سجدہ

سجدۂ تلاوت کے جواز کی وہی شرائط ہیں جو نماز کی ہیں، مثلاً حدث سے پاک ہونا، یعنی باوضو یا باغسل ہونا در جسم، کپڑے، نیز قیام اور بیٹھنے کی جگہ کا پاک ہونا، تو یہی سب باتیں سجدہ کے جواز کی بھی شرائط ہیں کیونکہ وہ نماز کا ایک جز ہے، لہٰذا اس کے لیے بھی وہی شرائط ہونگی، جو نماز کے سجدے کے لیے ہیں، اسی لیئے پانی کی عدم موجودگی، یا بیماری کے بغیر اسے تیمم کے ساتھ ادا کرنا درست نہیں ہوتا، کیونکہ پانی نہ ہونے کی موجودگی میں تیمم اسی وقت ذریعہ طہارت ہوتا ہے کہ جب نماز کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو اور یہاں ایسا کوئی اندیشہ موجود نہیں، کیونکہ سجدۂ تلاوت کا وجوب وجوبِ مؤجل (تاخیر سے ادائیگی والا) ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے اسے زمین پر تلاوت کیا ہو، تو وہ اسے حسبِ استطاعت قبلہ رُو ہو کر ہی ادا کر سکتا ہے۔ اور نماز کے سجدوں کی طرح اسے بھی محض اشاروں سے ادا نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر اس پر قبلہ مشتبہ ہوجائے، اور وہ تحرّی کرکے ایک رخ متعین کرکے اس جانب سجدہ کرنے، بعد ازاں اسے اپنی غلطی کا احساس ہوجائے، تو اس کا یہ سجدہ درست ہوگا، کیونکہ جب تحری کے بعد نماز غلط رخ کی طرف منہ کرکے درست ہوسکتی ہے، تو سجدہ تو بذریعہ اولیٰ درست ہوگا اور اگر اس نے آیتِ سجدہ کو حالتِ سفر میں سواری پر تلاوت کیا، یا اس نے تلاوت تو زمین پر کی، مگر وہ اتنا بیمار تھا کہ سجدہ ادا نہ کر سکتا تھا، تو اس کے لیئے اشارہ کرنا جائز نہ ہوگا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسے سواری پر اشارے سے سجدہ ادا کرنا جائز نہ ہوتا ہی

بشر کا بھی قول ہے، کیونکہ سجدۂ تلاوت واجب ہے، لہٰذا نذر نماز کی طرح اسے بلا عذر سواری پر ادا کرنا جائز نہ ہونا چاہیئے، جیسے اگر کوئی سواری پہ نذر مان لے کہ وہ دو رکعات ادا کرے گا، تو اس کیلئے بغیر عذر کے انہیں سواری پہ ادا کرنا جائز نہ ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ تلاوت تو نوافل کی طرح ایک جاری رہنے والا دائمی معاملہ ہے، لہٰذا اس کے لیئے اگر اترنے کی شرط رکھ دی جائے، تو اس میں حرج واقع ہوگا۔ بخلاف فرض اور نذر کے اور جو سجدہ جو زمین پر واجب ہوا ہو، اسے سواری پہ ادا کرنا جائز نہیں البتہ جو سجدۂ سواری پہ واجب ہوا ہو، اسے زمین پہ ادا کیا جا سکتا ہے۔ اس لیئے کہ جو سجدۂ زمین پر واجب ہوا ہو، وہ مکمل واجب ہے۔ لہٰذا وہ اشارے سے ادا کیئے جانے کی صورت میں ناقص ادائیگی سے ادا نہ ہوگا مگر جو سجدۂ سواری پر واجب ہوا ہو، تو چونکہ وہ تو واجب ہی اشارے کے ساتھ ہوا ہے، لہٰذا اس کی ادائیگی سواری پر بھی درست ہوگی جیسا کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ سواری پر آیت سجدہ تلاوت کی، تو انہوں نے وہیں بیٹھے بیٹھے اسے اشارے سے ادا کر دیا؛ نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ان سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ جو سواری کی حالت میں سجدہ سُنے، تو انہوں نے فرمایا کہ اسے وہیں سر کے اشارے سے اسے ادا کر لینا چاہیئے، پھر اگر اس پہ کوئی سجدہ سر کے اشارے سے ادا کرنا واجب ہوا ہو، اور وہ زمین پہ اتر کر ادا کر لے، تو اس نے گویا اس سجدے کو مکمل شکل میں ادا کیا، لہٰذا، اس کے لیے ایسا کرنا زیادہ بہتر ہوگا؛ جیسے کہ نماز کا یہی حکم اوپر بیان ہوا۔

اور اگر اس نے اسے سواری پر تلاوت کیا، پھر نیچے اتر کر سر کے اشارے سے ادا کر لیا، تو امام زفرؒ کے سوا باقی سب ائمہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ سواری سے نیچے اترتے ہی اسے مکمل شکل میں ادا کرنا لازم ہوگا؛ جیسے کہ گویا اس نے اسے زمین پر ہی تلاوت کیا ہو۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اگر وہ سواری سے نیچے اترنے سے قبل سر کے اشارے سے ادا کر لیتا، تو جائز ہوتا، تو اسی طرح اگر اس نے نیچے اترنے یا دوسری سواری پر سوار ہونے کے بعد اسے ادا کیا، تو وہ بھی جائز ہوگا، کیونکہ وہ اس سجدے کو دونوں صورتوں میں سر کے اشارے سے ادا کر سکتا ہے، اسلیے کہ اسکا وجوب بھی اسی وصف کے ساتھ ہوا تھا۔ یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی شخص نے مکروہ وقت میں نماز شروع کر کے اسے فاسد کر دیا ہو اور پھر اس کی دوسرے مکروہ وقت میں قضا کر لی، تو اس کی قضا جائز ہوگی۔ اس لیئے کہ اس نے نماز کو اسی صفت کے ساتھ ادا کر لیا ہے، جس کے ساتھ وہ اس پہ واجب ہوئی تھی۔ اسی طرح اس کے لیئے ستر کا چھپانا، بھی لازم ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ اسی طرح اس کے لیئے نیت بھی شرط ہوگی، کیونکہ وہ ایک عبادت ہے۔ لہٰذا بدوں نیت کے اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔ علیٰ ہٰذا القیاس اس کے لیے وقت کا ہونا بھی ضروری ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے اسے کسی غیر مکروہ وقت میں تلاوت کیا یا سُنا اور اس کی ادائیگی مکروہ وقت میں کی، تو جائز نہ ہوگی، اس

لیے کہ وہ سجدہ اس پر کامل فرض ہوا تھا، لہٰذا اسے ناقص شکل ادا نہیں کیا جا سکتا جیسے نماز کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس کی تلاوت مکروہ وقت میں کی یا سنی ہو اور اس نے اسے اسی مکروہ وقت یا کسی اور مکروہ وقت میں ادا کر لیا تو جائز ہوگا، اس لیے کہ اس نے اسے ویسے ہی ادا کیا، جیسے وہ اس پر واجب ہوا تھا پھر چونکہ واجب بھی ناقص شکل میں ہوا، لہٰذا اسی وصف کے ساتھ اس کی ادائیگی بھی درست ہوگی، جیسے نماز کا بھی یہی حکم ہے۔ البتہ ہمارے نزدیک اس کے لیے تکبیر تحریمہ شرط نہیں اس لیے کہ تکبیر تحریمہ مختلف افعال کو متحد کرنے کے لیے ہوتی ہے جبکہ یہاں مختلف اعمال موجود ہی نہیں ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک ہر وہ بات جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہو، مثلاً حدث (بے وضو ہو جانا)، کوئی کام کر گزرنا، بات چیت کرنا اور قہقہہ وغیرہ، اس سے سجدہ بھی فاسد ہو جاتا ہے۔ اور اس پر اس سجدے کا اعادہ ضروری ہوگا، جیسے اگر یہ مذکورہ افعال نماز کے سجدے میں پائے جاتے تو اس کا اعادہ بھی لازم ہوتا۔ بعض مشائخ کے بقول یہ امام محمدؒ کا مسلک ہے، کیونکہ ان کے ہاں رکن کا اعتبار اس کی تکمیل پر ہوتا ہے یعنی درمیان میں اگر حدث لاحق ہو جائے تو وہ رکن ختم ہو جاتا ہے، جو اس کے بعد ادا نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابو یوسفؒ کے ہاں چونکہ ان عوارض سے قبل زمین پر سر رکھنے سے رکن مکمل پورا ہو چکا تھا، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اس کی نماز ان عوارض سے فاسد نہ ہو، الا یہ کہ یہاں قہقہہ مار دینے سے اس کا وضو خطا نہیں ہوتا، جیسے کہ ہم کتاب الطہارت میں بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح سجدۂ تلاوت میں کسی عورت کا برابر میں آ جانا بھی مفسد نہیں، گو وہ اس کی امامت کی نیت کرے۔ اس لیے کہ یہ حکم شراکت پر مبنی ہے اور شراکت تکبیر تحریمہ پر مبنی ہوتی ہے، جبکہ اس سجدہ کے لیے کوئی تکبیر تحریمہ ہی نہیں ہوتی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمیں احکام شریعت سے یہ معلوم ہوا ہے کہ نماز میں محاذات (عورت کا مرد کے برابر میں کھڑے ہو جانا، مرد کی نماز کیلئے مفسد ہے۔ اور چونکہ شریعت کا یہ حکم مطلق نماز کے بارے میں وارد ہوا ہے، لہٰذا سجدہ میں نماز جنازہ کی طرح محاذات مفسد نماز نہ ہوگی۔

فصل: (بیست و پنجم)

سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کا موقع و محل

جو سجدۂ نماز سے باہر تلاوت کیا گیا ہو اسے نماز میں اور نماز میں تلاوت کردہ سجدے کو نماز سے باہر ادا نہیں کیا جا سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ جو سجدہ نماز سے باہر واجب ہوا ہو وہ نماز کے افعال میں شامل نہیں، کیونکہ وہ نماز کے افعال میں سے کسی فعل کی بنا پر واجب نہیں ہوا۔ اس لیے کہ تلاوت نماز سے باہر ہوئی ہے اور اگر اس نے نماز سے باہر کے سجدے کو نماز میں داخل کر دیا تو اس نے گویا ایسی شئی کو نماز میں داخل کر دیا جو نماز کا حصہ نہیں لہٰذا اس سے گو اس کی نماز تو فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ اس سجدے میں اور نماز میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا تاہم نماز میں باہر کے عمل کو داخل کرنے کے باعث اس میں نقصان ضرور پیدا ہو جائے گا، وجہ یہ ہے کہ نماز سے باہر کا یہ اضافی عمل نماز کی

ترتیب کو باطل کردے گا اور نماز کے افعال میں انفصال پیدا کر دے گا، اور چونکہ اس سے ترکِ واجب لازم آتا ہے، لہٰذا وہ ممنوع عمل کو کرنے کا مرتکب قرار پائے گا، پھر چونکہ وہ سجدہ نماز سے باہر مکمل شکل میں واجب ہوا تھا - لہٰذا ممنوع طریقے سے ادا کرنے سے اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔ رہا وہ سجدہ جسے نماز میں تلاوت کیا گیا ہو، تو وہ نماز کے رکن یعنی یعنی قراءت سے متعلق ہونے کے باعث نماز کے افعال میں شامل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے اس کی ادائیگی نماز کے اندر واجب ہوگی اور اس سے نماز میں کوئی نقصان بھی لازم نہ آئے گا۔ پھر چونکہ نماز کے افعال کو اسی وقت تک ہی کیا جا سکتا ہے جب تک کہ اس کی تحریمۂ نماز باقی ہو، لہٰذا نہ تو اسے نماز سے باہر ادا کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی کسی دوسری نماز میں اس کی ادائیگی درست ہے، کیونکہ یہ سجدہ کسی دوسری نماز کے رکن قراءت سے متعلق نہیں، لہٰذا اسکی کسی اور نماز میں ادائیگی کا تصوّر بھی نہیں کیا سکتا۔ البتہ بروقت ادا نہ ہونے کے باعث وہ ساقط ہو جائے گا۔ جب اس بات کا پتہ چل گیا، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص امام یا منفرد ہو اور اس نے نماز میں آیتِ سجدۂ تلاوت کی مگر اس نے سلام پھیرنے اور نماز سے خارج ہونے تک سجدہ نہ کیا، تو اس سے وہ سجدہ ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے اپنی نماز میں اسے کسی ایسے شخص سے سُنا جو اس کے ساتھ نماز میں شامل نہ تھا، تو وہ اس سجدے کو نماز میں ادا نہ کرے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر اس نے نماز میں اسے ادا کیا، تو وہ گنہگار ہوگا، جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا اور اس سے سجدہ بھی ساقط نہ ہوگا، پھر ظاہر روایت کے مطابق اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جبکہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ یہ سجدہ فی نفسہٖ قابلِ اعتبار ہے، کیونکہ وہ باقاعدہ ایک مقصود بالذات سبب سے واجب ہوا ہے لہٰذا اس کا ادا کرنا نماز کو چھوڑنے کا موجب ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ چونکہ یہ اضافہ ایسا ہے جو نماز میں شامل افعال کی جنس سے ہے، اور پھر یہ اضافہ رکعت سے کم ہے۔ لہٰذا اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جیسے کہ اگر کوئی شخص نماز میں کوئی نفلی سجدہ زیادہ کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر مقتدی نے امام کے پیچھے کوئی آیتِ سجدہ پڑھی اور اسے امام اور دیگر مقتدیوں نے سن لیا، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ بالاتفاق اس مقتدی پر اس نماز میں سجدہ کرنا واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح امام اور دوسرے مقتدیوں پر بھی سجدہ ضروری نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر وہ اس کی بنا پر خود سجدہ کر لے، تو امام سے اس کا اختلاف لازم آتا ہے، لہٰذا وہ اس کے کرنے میں امام سے منفرد اور مختلف ہو جائے گا اور اگر سننے والے اس کی تلاوت کو سُن کر سجدہ کریں، تو اس کے نتیجے میں متبوع تابع ہو جائے گا، کیونکہ اندریں صورت تلاوت کنندہ سامعین کے لیے بمنزلہ امام کے ہو جائے گا، بنابریں دوسرے مقتدی کے لیے نماز میں دو امام کی اقتدا لازم آجائے گی، جن میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام بھی نہیں ہے، حالانکہ انہیں سے کوئی صورت بھی جائز نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے مطابق نماز سے فراغت کے بعد بھی وہ سجدہ نہ کریں۔ البتہ امام محمدؒ کے ہاں فراغت کے بعد ان پر سجدہ کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر انھوں نے آیتِ سجدہ

کسی ایسے شخص سے سُنی جو نماز میں نہ ہو تو وہ نماز میں سجدہ نہ کریں، بلکہ بالاجماع فارغ ہونے کے بعد سجدہ کریں اور اگر اس نے کسی ایسے مقتدی سے سُنا، جو اس کی نماز میں اس کے ساتھ شامل نہ تھا تو وہ سجدہ کرے، نوادر الصلوٰۃ میں امام محمدؒ کے قول کے بعد یہی قول نقل کیا گیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں سجدے کا صحیح سبب یعنی مقتدی کا صحیح طریقے سے تلاوت کرنا اور امام اور دیگر مقتدیوں کا اس کو سماعت کرنا پایا گیا ہے، لہٰذا تمام سننے والوں پر سجدۂ تلاوت کرنا ضروری ہوگا، اور چونکہ وہ ان کی نماز میں شامل نہیں ہے، اس لیے یہ سجدہ ان کی نماز کا جزء نہ ہونے کے باعث نماز کے اندر ادا نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اُس کی قرارت ان کی نماز کے اعمال میں شامل نہیں، وجہ یہ ہے کہ مقتدی کی قرارت کا نماز میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا، لہٰذا وہ اسے نماز کے بعد ادا کرلیں جیسے کہ اگر وہ کسی ایسے شخص سے سنتے، جو ان کی نماز میں شامل نہ ہوتا، تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ فعل کا وجوب استطاعتِ ادا پر منحصر ہوتا ہے اور یہاں چونکہ اس کی ادائیگی کی کوئی صورت ممکن نہیں، کیونکہ وہ نماز میں اس کی ادائیگی کر نہیں سکتے اور نماز سے باہر اس کی ادائیگی کی گنجائش نہیں، اس لیے کہ یہ سجدہ نماز کے افعال میں سے ہے کیونکہ اس کا وجوب تلاوت کی بنا پر ہوا ہے اور مقتدی کی نماز میں قرارت معتبر ہوتی ہے، کیونکہ اپنی نماز کی تکمیل کے لیے اسے قرارت کی ضرورت ہے۔ اِلّا یہ کہ اس کی جانب سے امام قرارت کر لیتا ہے، تو اگر کوئی شخص کوئی ایسا کام بذات کرلے جیسے کوئی دوسرا شخص اس کی جانب سے ادا کرتا ہو، تو اس فعل کی ادائیگی اپنے موقع پر گمان کی جائے گی تو اس طرح اس کی قرارت اسی نماز کا حصہ شمار ہوگی، لہٰذا اس قرارت کا بھی وہی حکم ہوگا، جو نماز کے دوسرے افعال کا ہے، اسی لئے اس سجدہ کو بھی نماز کے افعال میں شمار کیا جائے گا، تو جب اس کا تلاوت کنندہ کے حق میں نماز کے افعال میں سے ہونا ثابت ہوگیا تو باقی لوگوں کے لیے بھی اس کا نماز میں سے ہونا ثابت ہو جائیگا اس لیے کہ نماز کی بنیاد اس بات پر ہوتی ہے کہ لوگوں کی تحریمہ ایک ہونے کے باوجود ان کے افعال باہم علیٰحدہ علیٰحدہ ہوتے ہیں، جنہیں تحریمہ باہم ملا دیتی ہے، بنابریں سب لوگوں کی قرارت گویا ایک ہی شخص کی قرارت سمجھی جاتی ہے، کیونکہ اس سے سماع کے فوائد سب کو حاصل ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر امام کی قرارت کو سب مقتدیوں کی قرارت سمجھا جاتا ہے، بخلاف دیگر ارکانِ نماز کے۔ اس اصول پر قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر امام قرارت نہ بھی کرتا، تب بھی جواز نماز کیلیے یہی (کسی مقتدی کی) قرارت سب کی طرف سے کافی ہو جاتی، لیکن ایسا اس لیے درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس لیے متبوع تابع اور تابع متبوع ہو جاتا ہے۔ بایں ہمہ اس قرارت کا مشترکہ نماز میں ہونے کی بنا پر سب کے حق میں ہونا برقرار رہا۔ لہٰذا تمام لوگوں پر نماز کے اندر سجدہ واجب ہوگا۔ پھر وہ سجدۂ نماز کے افعال میں سے قرار پایا، تو تحریمۂ نماز کے بغیر اس کی ادائیگی ممکن نہ ہوگی، لہٰذا اسے نماز کے بعد ادا نہیں کیا جا سکتا جو فقہا اس قیاس پر چلے ہیں ان کا یہ مسلک ہے، کہ اگر کوئی ایسا مقتدی اس تلاوت کو سُنے، جو اس کی نماز میں اس کے ساتھ شریک نہ ہو، تو اس پر بھی سجدۂ تلاوت واجب ہوگا کیونکہ

اس کے لئے یہ سجدہ نماز کے افعال میں شامل نہیں ہے بخلاف اس صورت کے، جب وہ کسی ایسے نمازی سے سُنے، جو اس کے ساتھ نماز میں شامل نہ ہو کہ اس صورت میں اسے نماز سے باہر سجدہ تلاوت کرنا ہوتا ہے، اس لئے کہ سجدہ اس پر واجب تو ہو گیا ہے، مگر وہ اس کی نماز کے افعال میں شامل نہیں ہے کیونکہ اس کی اور تلاوت کرنے والے کی نمازیں ایک نہیں ہیں، لہٰذا اس کی تلاوت اس کی نماز کے افعال میں سے نہ نہیں۔ حالانکہ اس پر سجدے کا وجوب محض سماع کی بنا پر ہوا ہے، جبکہ یہاں یہ سماع اس کی نماز کے افعال میں سے نہیں ہے۔ اور چونکہ وہ سجدہ اس کے افعال صلوٰۃ میں سے نہیں ہے، لہٰذا نماز سے باہر ہی اس کی ادائیگی درست ہوگی جبکہ ہمارے بعض ائمہ اس مسئلے سے متعلق فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ قراءت ممنوع قراءت لہٰذا اس کے ساتھ کسی واجب حکم کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ بخلاف بچے اور کافر کی تلاوت کے، کہ اس سے سامعین پر سجدہ واجب ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان کو قرآن مجید کی تلاوت کرنا منع نہیں ہے۔ اور اسی طرح بخلاف جنبی اور حائضہ عورت کے، اس لئے کہ انہیں بھی اس قدر تلاوت کرنا منع نہیں ہے جس قدر تلاوت سے کہ سجدہ واجب ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وجوب سجدہ کا تعلق آیت سے کم حصے سے ہوتا ہے اور اتنی، قراءت کرنے کی بھی اجازت نہ ہوگی۔ کہ جس سے سجدہ واجب ہو سکے۔ لہٰذا اس کی تلاوت سے سجدہ واجب نہ ہوگا۔ یا پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ مقتدی کو قراءت کی ممانعت (محجور علیہ) ہے جس کی دلیل امام کا اس پر قراءت کا تصرف کرنا ہے، اور محجور شخص کا تصرف اثبات حکم کے لئے قابل لحاظ نہیں ہوتا۔ اور جو فقہاء ان دونوں اصولوں پر عمل پیرا ہیں وہ کہتے ہیں، کہ اس شخص پر بھی سجدہ واجب نہ ہوگا کہ جو ان کے ساتھ نماز میں شریک نہ ہو۔ اسی اصولی اختلاف کے باعث مشائخ کے مابین ان سجدوں کے وجوب میں باہم اختلاف پیدا ہوا سجدۂ تلاوت کی ہے۔

فصل (بیست و پنجم)

ادائیگی کی کیفیت

اگر تو اس نے اس سجدے کو نماز سے باہر تلاوت کیا ہو تو وہ اسے نماز کے سجدوں کی طرح ہی ادا کرے اور اگر اس نے نماز کے اندر تلاوت کیا ہو، تو تب بھی افضل یہی ہے کہ اسے نماز کے سجدوں کی طرح ہی ادا کیا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت ہے۔ اس لئے کہ جب وہ نماز

کے دوران میں سجدۂ تلاوت کرکے پھر قیام رکوع اور سجدہ کرے گا : تو اسے دو نیکیاں حاصل ہوں گی ۔ اور اگر وہ رکوع میں ہی سجدہ کی نیت کرلے گا، تو اسے ایک ہی نیکی حاصل ہوگی ؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اس نے اسے صحیح طریقے سے بصورت سجدہ ادا کیا، تو سجدہ حقیقی اور حکمی دونوں طرح ادا ہو جائے گا اور اگر اس نے اسے محض رکوع میں ادا کیا تو سجدہ حکمی طور پر تو ادا ہو جائے گا، لیکن ظاہری طور پر ادا نہ ہوگا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ پہلی صورت ہی زیادہ بہتر ہے ۔ پھر جب وہ سجدہ کرلے، اور اس کے بعد کھڑا ہو جائے، تو اس کے لیئے فوراً ہی رکوع کرنا مکروہ ہے جیسے کہ اگر وہ رکوع سے سر اٹھالے، تو تب بھی یہی حکم ہے، خواہ اس نے آیت سجدہ کو وسط سورۃ[1] سے تلاوت کیا ہو، یا اختتام سورۃ سے اور یا اختتام سے دو یا تین آیتیں قبل سے کیونکہ اسطرح وہ سجدے پر رکوع کو بنا (استوار) کرنے والا قرار پائے گا، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ وہ کچھ قرارت کرکے رکوع کرے اور پھر وہ دیکھے، اگر آیت سجدہ وسط سورۃ میں ہو تو سورۃ ختم کردے پھر رکوع کرے اور اگر سورۃ کے اختتام پر ہو تو دوسری سورۃ کی چند آیات پڑھ لے، پھر رکوع کرے ۔ اور اگر سجدہ سورۃ ختم ہونے سے دو یا تین آیتیں پہلے واقع ہو، جیسے سورۃ بنی اسرائیل یا سورۃ الانشقاق کے سجدے ہیں، تو مناسب ہے کہ وہ باقی سورۃ بھی پڑھ کر رکوع کرے ۔ اور چاہے، تو اسکے ساتھ دوسری سورۃ بھی ملالے ۔ یہی آخری صورت زیادہ افضل ہے، اس لئے کہ یہاں سورۃ کے اختتام میں تین سے کم آیتوں کا فاصلہ ہے ۔ لہٰذا مناسب ہے کہ وہ اس کے بعد تین آیتیں پڑھ لے، تاکہ وہ اپنے رکوع کو سجدے پر بنا (استوار) کرنے والا قرار نہ پائے ؛ تاہم اگر اس نے ایسے نہ کیا، بلکہ سجدہ سے سر اٹھاتے ہی رکوع کردیا، تو رکوع درست ہوگا، کیونکہ سجدے سے قبل قرارت کی جاچکی ہے ۔

اور اگر اس نے سجدۂ تلاوت کو حالت سجدہ میں ادا کرنے کے بجائے حالتِ رکوع میں ادا کیا ۔ تو الاصل کے مطابق قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس بارے میں رکوع اور سجدہ دونوں یکساں ہیں، لیکن استحسان کی رو سے اسے سجدہ کی شکل میں ہی ادا کرنا چاہیئے : امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہمارا عمل قیاس پر ہے یہاں ہمارے ائمہ نے قیاس پر اس لیے عمل کیا ہے، کیونکہ قیاس اور استحسان میں فرق ہوتا ہے جو بات معانی سے از خود ظاہر ہو وہ قیاس اور جو مخفی ہو وہ استحسان ہے لیکن محض کوئی مخفی مفہوم اپنے مخفی ہونے کی بنا پر یا ظاہری مفہوم محض اپنے ظاہر ہونے کی بنا پر قابل ترجیح نہیں ہوتا، بلکہ ترجیح کے لیئے ان سے متصلہ دیگر معانی اور پہلوؤں پر غور کیا جاتا ہے تو جب دیگر پہلوؤں سے مخفی مفہوم قوی معلوم ہو، تو اسے ترجیح دی جاتی ہے اور جب ظاہری مفہوم زیادہ قوی نظر آتا ہو، تو اسے راجح تصور کیا جاتا ہے ۔ یہاں چونکہ قیاس کی دلیل زیادہ طاقتور ہے جیسا کہ ہم ابھی ذکر کریں گے لہٰذا اسے ترجیح دی گئی ہے ۔ پھر ہمارے مشائخ کے درمیان قیاس

---

[1] یہاں بھی سہو کاتب سے اسے السورۃ کے بجائے الصورۃ لکھا گیا ہے ۔

اور استحسان کے ممکنہ مقام کے متعلق اختلاف ہے ؛ جس کی وجہ یہ ہے کہ ، سجدۂ تلاوت کے قائم مقام کے متعلق بھی یہاں اختلاف پایا جاتا ہے ۔ اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا قائم مقام رکوع ہے اور یہی قیاس اور استحسان کا ممکنہ مقام ہے کہ قیاس کے مطابق رکوع سجدۂ تلاوت کے قائم مقام ہوتا ہے ۔ اور استحسان کی رُو سے رکوع سجدے کا قائم مقام نہیں ہو سکتا ، جبکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ قیاس واستحسان کا ممکنہ مقام نماز سے باہر تلاوت کیا جانے والا سجدہ ہے ، یعنی یہ کہ وہ اسے باہر تلاوت کرے اور پھر سجدے کی جگہ رکوع کرے ، تو قیاس کی رُو سے یہ رکوع درست ہوگا اور استحسان کے مطابق جائز نہ ہوگا ، لیکن یہ قول درست نہیں ہے ، بلکہ یہ رکوع تو سجدۂ تلاوت کی جگہ نہ قیاس کی رُو سے جائز ہو سکتا ہے اور نہ ہی استحسان کے مطابق ، اس لیے کہ نماز سے باہر رکوع کوئی عبادت نہیں ہے ، لہٰذا وہ کسی دوسری عبادت کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ۔ شیخ صدر الدین ابو المعین نے لکھا ہے کہ میں نے اہل بلخ کے فتاوای میں شیخ ابو عبداللہ الحدیدی کے حوالے سے محمد بن سلمہؒ کا یہ قول دیکھا ہے وہ فرماتے ہیں کہ نماز کا حقیقی سجدہ ہی سجدۂ تلاوت کے قائم مقام ہوتا ہے ، رکوع نہیں ۔ اس قول کے مطابق قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ وہ سجدۂ تلاوت کی جگہ درست ہو اور استحسان کے مطابق درست نہ ہو ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کی رُو سے اس کا جائز ہونا اور استحسان کے مطابق جائز نہ ہونا اس کے علاوہ کسی اور صورت پر منطبق نہیں ہوتا ۔ اس لیے کہ یہاں قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کی جگہ سجدہ نماز ہی جائز ہو ، کیونکہ سجدۂ تلاوت بھی واجب ہوتا ہے اور یہاں بھی واجب سجدہ موجود ہے ۔ اور چونکہ واجب سجدہ سے دوسرے واجب سجدے کا ادا ہو جانا ایک واضح معاملہ ہے ، لہٰذا یہ قیاس ہوگا ، اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ یہ سجدۂ تلاوت کی طرف سے کافی نہ ہو ، اس لیے کہ یہ سجدہ تو خود واجب ہے ۔ لہٰذا یہ سجدہ دوسرے کسی سجدے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ، جیسے رمضان المبارک کا کوئی روزہ بیک وقت اس دن کے روزے اور کسی اور دن کی قضا کے طور پر ادا نہیں کیا جا سکتا ۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور بلاشبہ قیاس کی دلیل زیادہ واضح اور استحسان کی دلیل قدرے مخفی ہے ۔ اس لیے کہ دو اشیا کو ایک دوسرے کے مساوی قرار دینا اور ایک کو دوسرے کے قائم مقام تصور کرنا واضح معاملہ ہے ۔ اور ان کے کسی مخفی مفہوم کی بنا پر فرق کرنا ، یہ مخفی معاملہ ہوتا ہے ۔ کیونکہ اشیا میں یکسانیت ذات (ظاہر) کے لحاظ سے اور فرق معانی کی بنا پر ہوتا ہے ۔ اور جو علم کسی شئی کی ذات کے معائنے سے حاصل ہو ، وہ اس علم کی نسبت جو اس شئی کے کسی وصف کے مطالعے سے حاصل ہو ، زیادہ ظاہر ہوتا ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ کسی شئی کی ذات کا علم احساس سے اور اوصاف کا ادراک سوچ بچار کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پہلی صورت زیادہ واضح ہوتی ہے ۔ بنا بریں اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں اس کے جواز کو قیاس کی طرف اور عدم جواز کو استحسان کی جانب منسوب کرنے کی گنجائش موجود ہے ۔ اور اگر رکوع کو سجدۂ تلاوت کے قائم مقام قرار دیا جائے ، تو قیاس

سے اس کا عدم جواز اور استحسان سے جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ رکوع اپنی ذات میں سجدے سے بالکل مختلف عمل ہے، اور اگر ان کے مابین مساوات ثابت ہوتی بھی ہے، تو وہ معنوی طور پر ثابت ہوتی ہے ظاہری طور پر نہیں لہٰذا ایک کو دوسرے کے قائم مقام نہ سمجھنا ان کی ذوات کے مطالعے پر مبنی ہے جو کہ ان کا ظاہری پہلو ہے۔ اور اس کو سجدے کے قائم مقام خیال کرنا معنوی پہلو سے ہے، جس کا علم نسبتہً مخفی ہوتا ہے بنا بریں قیاس کا تقاضا اس کے عدم جواز کا اور استحسان کا اس کے جواز کا معلوم ہوتا ہے، حالانکہ (امام محمدؒ کی) کتاب میں اس کے برعکس حکم مذکور ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ وہی قول صحیح ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ مگر ہمارے اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ نہیں، بلکہ رکوع ہی سجدۂ تلاوت کا قائم مقام ہے اور یہ کہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب میں بھی یہی بات لکھی ہے، اس لیے کہ انہوں نے لکھا ہے کہ:

"میں یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص سجدۂ تلاوت کو رکوع کے ساتھ ادا کرنا چاہے تو کیا یہ جائز ہوگا، تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس بارے میں رکوع اور سجدہ دونوں مساوی ہوں۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک فعل (رکن) نماز ہے۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: وَخَرَّ رَاكِعاً ، جس کی تفسیر خرّ ساجداً (وہ سجدے میں گر پڑا) سے کی جاتی ہے، لہٰذا قیاس کی رُو سے رکوع اور سجدہ دونوں باہم مساوی ہیں۔ جبکہ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو، لیکن ہم اس بارے میں قیاس پر عمل کرتے ہیں"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس اور استحسان کا موقع و محل وہی ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور یہ کہ محمدؒ بن سلمہ کا قول مذکورہ روایت کے خلاف ہے۔ امام ابویوسفؒ الامالی میں فرماتے ہیں کہ جب وہ نماز میں کوئی آیت سجدہ تلاوت کرے، تو اسے اختیار ہے کہ وہ چاہے تو سجدۂ تلاوت کو رکوع میں ادا کرے اور چاہے تو سجدے میں، یعنی وہ اگر چاہے تو نماز کے رکوع کو سجدے کا قائم مقام ٹھہرائے اور چاہے تو اسے سجدے میں ادا کرے۔ امام ابویوسفؒ نے یہ تشریح خود امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے۔ قیاس کی دلیل جو انہوں نے بیان کی ہے، یہ ہے کہ تعظیم کا مفہوم ان دونوں میں یکساں ہے، لہٰذا حصولِ تعظیم کے مقصد میں وہ دونوں ہی ہم جنس ہیں۔

اور چونکہ یہاں ہماری ضرورت اللہ تعالیٰ کے لیے اظہارِ تعظیم ہی ہے اس لیے کہ ہمارا مقصد یا تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کرنے والوں کی تقلید کرنا ہے، یا ان لوگوں کی مخالفت کرنا۔ جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی تعظیم بجا لانے سے انکار اور تکبر کیا تھا، لہٰذا سجدے کا رکوع میں ادا کرنا قیاس کے مطابق درست ہے، جبکہ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ اصل واجب ایک خاص طریقے سے یعنی حالت سجدہ میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم بجالانا ہے، چنانچہ اسی بنا پر اگر وہ آیت سجدہ کے بعد فوری طور پر سجدے کی نیت

۱؎ ص ۲۴۔

کر کے سجدہ نہ کرے بلکہ کافی طویل قرارت کر کے رکوع کرے، تو اس کا یہ رکوع سجدۂ تلاوت کے قائم مقام نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے نماز سے باہر کسی وقت آیت سجدہ پڑھی۔ اور پھر رکوع کر لیا مگر سجدہ نہ کیا، تو اس سے اس کے ذمے سے واجب ادا نہ ہوگا، لہٰذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ یہاں قیاس کی دلیل زیادہ قوی ہے، اسی لیے ہمارے مشائخ نے اسی پر عمل کرنے کو ترجیح دی ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ دونوں حضرات، نماز کے سجدۂ تلاوت کو حالت رکوع میں ادا کرنے کو جائز قرار دیتے تھے۔ اور دیگر صحابہ کرامؓ سے چونکہ ان کے اس قول کی مخالفت بھی مروی نہیں، لہٰذا ان حضرات کا یہ فتویٰ اور دیگر صحابہ کرامؓ کا سکوت بمنزلہ اجماع کے ہے؛ اس سلسلے میں قیاس وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یعنی یہ کہ آیتِ سجدہ پڑھنے سے دراصل اللہ تعالیٰ کی تعظیم کا بجالانا فرض ہوجاتا ہے، جو کہ یہاں (بصورتِ رکوع) موجود ہے۔ کیونکہ رکوع کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے سامنے جس عاجزی اور تعظیم خداوندی کا اظہار ہوتا ہے، وہ سجدے کے ذریعے ہونیوالے خشوع وخضوع اور تعظیم کے اظہار سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ اور پھر یہاں خصوصی طور سجدے کو واجب کرنے کی ضرورت بھی نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا انکار کرنے والوں کی مخالفت کرنے اور ذات باری کی تعظیم بجالانے والوں، اس کی الوہیت پر یقین رکھنے اور اپنی ذات سے اس کی عبودیت کا اعتراف کرنے والوں کی تقلید کرنے کے لیے اصل ضرورت اللہ تعالیٰ کی تعظیم ادا کرنے کی ہے اور چونکہ یہ مقاصد جس طرح سجدے سے حاصل ہوتے ہیں، اسی طرح رکوع سے بھی پورے ہوتے ہیں۔ لہٰذا سجدے کی جگہ رکوع کر لینا کافی ہے۔ اس قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر نماز کے باہر بھی سجدۂ تلاوت کی جگہ "رکوع" کر لیا جائے، تو وہ جائز ہونا چاہیئے، لیکن نماز سے باہر ایسا کرنا جائز نہیں جس کی وجہ یہ نہیں کہ اظہارِ تعظیم میں رکوع سجدے سے کمتر ہے، بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ جس طرح شریعت میں نماز کے علاوہ سجدہ ایک عبادت کے طور پر جائز قرار دیا گیا ہے، رکوع کو نماز کے علاوہ یہ مقام حاصل نہیں اور چونکہ یہ ایسے دلائل سے ثابت ہوا ہے جو خلافِ قیاس ہیں لہٰذا اگر تحریمہ نماز موجود نہ ہو تو رکوع اللہ تعالیٰ کی کوئی ایسی عبادت نہیں، جو قرب خداوندی کا ذریعہ ہو۔ بنا بریں اس سے اظہارِ تعظیم وعاجزی کے مذکورہ مقاصد ہی حاصل نہ کئے جا سکیں گے جو کہ سجدۂ تلاوت کا اصل مقصد ہیں۔ بخلاف سجدہ کے؛ اسی طرح بخلاف حالت نماز میں نماز کے اصل سجدہ کی جگہ رکوع کرنے کے، اس لیے کہ وہاں اصلی مقصود فی نفسہٖ سجدہ ہے نہ کہ ایسی کوئی اور شئی، جو شکل وصورت میں اس کے قائم مقام ہوسکتی ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نماز ایک ایسی عبادت ہے جو ایسے افعال پر مشتمل ہے جن کا مقصد اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ مختلف نعمتوں یعنی مختلف امور وحالات کے لیے نرم اعضا اور صحت مند جوڑ بند ملنے پر، اظہارِ شکر کرنا ہے اور چونکہ جو اظہارِ شکر سجدے کے ساتھ ہوسکتا ہے۔ وہ رکوع کے ساتھ ادا کرنا ممکن نہیں، لہٰذا نماز میں سجدے کا حکم بعینہٖ سجدہ سے متعلق ہے، نہ کہ اس کے، اللہ تعالیٰ کی تعظیم وتکریم میں کسی مساوی فعل سے۔ جبکہ یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اور بخلاف اس صورت کے، جب وہ نماز میں آیت سجدہ کے بعد

سجدہ کرے اور نہ رکوع بلکہ قرات کو طویل کرے اور پھر رکوع کرے کہ یہ رکوع سجدۂ تلاوت کی
جگہ کفایت نہیں کرسکتا۔ اس لیے کہ وہاں سجدے کا وجوب محدود وقت میں فوری طور پر ہوا تھا وجہ یہ
ہے وہاں سجدہ تلاوت افعالِ نماز میں سے ہونے کی بنا پر، نماز کا ایک حصہ ہو جاتا ہے، اسی لئے نماز میں
ہی اس کی ادائیگی کا حکم ہے اور پھر نماز میں اس کی ادائیگی سے اس میں کوئی نقصان بھی پیدا نہیں ہوتا حالانکہ
اگر کوئی عمل نماز میں شامل نہ ہو اور اسے نماز میں ادا کیا جائے تو اس سے اگر نماز فاسد نہ بھی ہو تو تب
بھی نماز میں کمی (نقصان) ضرور پیدا ہو جاتی ہے، لہٰذا یہ سجدہ نماز کا حصہ ہوگا، اسی لیے اگر کوئی
شخص اس کو نماز میں ادا نہ کرسکے اور نماز کے بعد ادا کرنا چاہے، تو اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی،
کیونکہ، جیساکہ ہم نے بیان کیا، وہ اب نماز کے اجزا میں سے ایک جزء بن گیا ہے، لہٰذا نماز کے تمام
افعال کی طرح اس کی ادائیگی تحریمۂ نماز کے بغیر ممکن نہ ہوگی اور نماز کے ہر فعل کی بنیاد چونکہ اس بات
پر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کے صحیح مقام پر ادا کیا جائے لہٰذا سجدۂ تلاوت کا بھی یہی حکم ہوگا۔
پھر اگر اس نے اسے صحیح وقت پر ادا نہ کیا، تو وہ سجدہ اس پر قرض ہوگیا اور چونکہ قرض کو اپنے پاس
سے ادا کیا جاتا ہے، پہلے سے عاید شدہ واجب کے ساتھ ملا کر نہیں اور رکوع اور سجدہ تو اس پر
پہلے ہی سے ضروری ہیں، لہٰذا ان کے ذریعے قرض (سجدۂ تلاوت) کو ادا نہ کیا جا سکے گا۔ بخلاف اس
صورت کے جب سجدۂ تلاوت ابھی قرض نہ ہوا ہو، کیونکہ تب وہاں محض اظہارِ تعظیم اور اظہارِ خضوع
کی ضرورت ہے، جو کہ وہاں موجود ہے، لہٰذا وہاں اسے رکوع یا سجدے کے ساتھ ادا جا سکے گا اور
یہ ایسے ہوگا جیسے اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہوتے ہی فرض نماز شروع کر دے تو اس کی یہ مشغولیت
اس کی جانب سے "تحیۃ المسجد" کی جگہ کافی ہوگی، کیونکہ اس سے مسجد کی تعظیم و تکریم کا
اصل مقصد پورا ہو رہا ہے۔ اسی طرح جس شخص نے رمضان المبارک میں اعتکاف کیا اور روزے
رکھے، یا کسی نے پورے رمضان المبارک کے اعتکاف کی نذر مانی اور رمضان المبارک کے روزے
رکھے تو یہ فرض روزے اعتکاف کی شرائط کے تحت واجب ہونے والے روزوں کی جگہ بھی کافی ہوں
گے، لیکن اگر کسی نے شعبان کے اعتکاف کی نذر مانی ہو، مگر پھر وہ شعبان میں اعتکاف نہ کرے، تاآنکہ
رمضان المبارک آجائے اور پھر وہ رمضان المبارک میں اعتکاف کے لیے بیٹھ جائے، تو اس
صورت میں اعتکاف کے لیے شرط روزوں کی جگہ، رمضان المبارک کے یہ روزے کافی نہ ہوں گے
اس لیے کہ وقت گذرنے کی وجہ سے، یہ روزے اس پر قرض ہو گئے تھے اور قرض کو اپنی مملوکہ اشیاء
سے ادا کیا جاتا ہے، کسی پہلے سے واجب شدہ شئی کے ساتھ ملا کر نہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔
بخلاف اس صورت کے کہ اگر کسی نے یہ نذر مانی ہو کہ وہ جمعہ کے دن دو رکعات ادا کرے گا، مگر وہ انہیں
ادا نہ کر سکا، تاآنکہ جمعہ کا دن گذر گیا اور پھر اس نے ٹھنڈک حاصل کرنے کی خاطر کیئے گئے وضو کے
ساتھ انہیں ادا کرلیا، کہ وہاں اسکی نماز جائز ہوگی اس پر قرض ہو گیا اور وہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وضو، جو اس
عبادت کی لازمی شرط تھا، اس عبادت کے واجب ہونے کی بنا پر اس پر واجب تھا، لیکن
جب وقت گذر گیا، تو عبادت کے ساتھ وہ وضو بھی اور قرض اپنے مملوکہ مال سے ادا کیا

جاتا ہے پہلے سے عاید شدہ کسی اور واجب کیساتھ نہیں۔ ایسے ہی اگر کوئی فرض اپنی جگہ سے فوت گیا ہو اور پھر وہ اس کو ایسے وضو سے ادا کرے جو اس نے ٹھنڈک حاصل کرنیکی خاطر یا کسی کو تعلیم دینے کے لیے کیا ہو تو یہ ادائیگی درست ہوگی، اس لیے کہ یہاں وضو محض اس عبادت کی اہلیت کی شرط ہے، بذات خود عبادت نہیں ہے۔ لہٰذا اس نماز کے فوت ہو جانے سے وہ اس کے ذمہ اللہ تعالیٰ کا قرض قرار نہیں پائے گا، بلکہ اس کا غیر عبادت ہونا برقرار رہے گا، لہٰذا اس کا حصول بدستور اس لیے لازم رہے گا تاکہ اس کے ذریعے اس میں عاید شدہ نماز فرض کی ادائیگی کی اہلیت پیدا ہو سکے اور وضو کو خواہ جس طرح بھی کیا جائے، یہ مقصد بہر صورت پورا ہو جاتا ہے۔ جبکہ سجدہ اور روزہ تو دونوں ہی قرب خداوندی کا ذریعہ اور عبادت ہیں، لہٰذا جب وہ اپنی جگہ سے قضا ہو جائیں، تو متعلقہ فرد پر وہ اللہ تعالیٰ کا قرض ہو جاتے ہیں۔ بنا بریں انہیں کسی اور واجب عبادت کے ساتھ ملا کر ادا کیا جانا درست نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر نماز کا اصلی سجدہ اپنی جگہ سے فوت ہو جائے اور وہ اسے دوسری رکعت کے رکوع کے ساتھ نیت کر کے ادا کرنا چاہے۔ کہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا، گو کہ رکوع نماز میں ہی کیا جاتا ہے، اور وہ قرب خداوندی کا ذریعہ یعنی عبادت بھی ہے اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کا مقصد بھی پورا ہوتا ہے، اور اس پر اسی مقصد کی بجا آوری ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ رکوع کا نماز کے علاوہ کسی اور مقام پر عبادت ہونا ثابت نہیں جبکہ یہ بات ہمارے بس سے باہر ہے، کہ ہم اسے محض رکوع کو عبادت قرار دیں لہٰذا اس سے حصول تعظیم کا مقصد پورا نہ ہوگا، بخلاف سجدہ کے کہ وہ اپنے خصوصی موقع کے علاوہ بھی عبادت قرار دیا گیا ہے، لہٰذا اس کے ساتھ نماز میں سہو سے پیدا ہونے والے نقصان کو پورا کیا جا سکتا ہے مگر رکوع کے ساتھ اس کی تلافی کرنا ممکن نہیں۔

پھر اگر وہ آیت سجدہ کے بعد قراءت کو طول دینے سے قبل رکوع کرے، تو کیا رکوع کو سجدۂ تلاوت کا قائم مقام بنانے کے لیے نیت شرط ہے یا نہیں؟ ہم نے اوپر قیاس کے تحت جس نکتے کا ذکر کیا تھا، اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے لیے نیت ضروری نہ ہو، اس لیے کہ یہاں اصل مقصد اپنی عاجزی اور تعظیم خداوندی کا اظہار ہے اور یہ مقصد بہر صورت پورا ہو جاتا ہے، خواہ وہ اس کی نیت کرے یا نہ کرے، جیسے رمضان المبارک میں اعتکاف میں بیٹھنے والا شخص خواہ اپنے روزوں میں اعتکاف کی نیت کرے یا نہ کرے اور مسجد میں داخل ہو کر فرض نماز شروع کرنے والا خواہ تحیۃ المسجد کی نیت نہ بھی کرے، تب بھی وہ اس کی جگہ کفایت کر سکتی ہے۔ مگر ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہاں اس کے لیے نیت شرط ہوگی اور ان کا یہ دعویٰ ہے کہ امام محمدؒ نے بھی اسی کا اشارہ دیا ہے، کیونکہ وہ ایک مقام پر لکھتے ہیں: "اگر وہ رکوع میں ہو اور اسے سجدۂ تلاوت یاد آ جائے تو وہ وہیں سے نیچے جھک جائے اور سجدہ کر کے پھر دوبارہ رکوع میں آ جائے" کہ یہاں انہوں نے کوئی تمیز نہیں کی کہ آیا یہ رکوع آیتِ سجدہ کی تلاوت کے فوراً بعد کیا گیا ہے یا اس کے اور رکوع کے درمیان کوئی فاصلہ ہے اور اگر

رکوع بغیر نیت کے سجدہ کے قائم مقام ہوسکتا، تو امام محمدؒ اس کو اس موقع پر سجدہ کرنے کا حکم نہ دیتے، بلکہ "نفس رکوع" کو سجدۂ تلاوت کا قائم مقام ٹھہراتے۔ لیکن ہم ان کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مسئلے سے اس عنوان پر اشارہ واضح نہیں، کیونکہ یہ حکم اس صورت کا ہے کہ جب تلاوت اور رکوع کے درمیان طویل قراءت کا وقفہ ہو جائے اور سجدۂ تلاوت اس کے ذمہ فرض ہو جائے اس لیے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ "تذکر سجدۃً" (کہ اسے سجدہ یاد آجائے)، اور تذکر نسیان کے بعد ہوتا ہے جبکہ سجدۂ تلاوت کا بھولنا، اگر قراءت اور رکوع کے درمیان کوئی وقفہ نہ ہونا ممکن یا نادر الوقوع ہوتا ہے، لہٰذا اس عبارت پر کسی حکم کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ پھر اس مسلک والے کو اس کے اور رمضان المبارک میں اعتکاف میں بیٹھنے والے کے درمیان فرق واضح کرنے کی ضرورت ہے، اس لیے کہ مقصد حاصل ہو جانے کے باعث رمضان المبارک میں اعتکاف بیٹھنے والے شخص کو اعتکاف کی نیت سے روزہ رکھنا ضروری نہیں ہوتا۔ اسی طرح جو شخص مسجد میں داخل ہوتے ہی فرض نماز شروع کر دے تو اس کے لیے بھی تحیۃ المسجد کی نیت ضروری نہیں لہٰذا اس مسلک کی جانب سے ان میں یہ فرق کیا گیا ہے کہ یہاں اصلی واجب تو سجدہ ہی ہے لیکن معنوی طور پر رکوع اس کے قائم مقام ہے جبکہ ظاہری طور پر ان کے مابین فرق ہے تو چونکہ دونوں کے درمیان معنوی موافقت ہے، اس لیے سجدۂ تلاوت نیت کر کے رکوع کے ساتھ ادا کیا جا سکتا ہے، اور چونکہ دونوں میں ظاہری طور پر فرق ہے، لہٰذا نیت کے بغیر رکوع میں اس کی ادائیگی درست نہیں، بخلاف رمضان المبارک کے روزوں کے کہ ان کے اور اعتکاف کے روزوں کے مابین تمام پہلوؤں سے موافقت ہے، اسی طرح نماز کا بھی یہی حکم ہے، لیکن ان کی یہ توجیہ درست نہیں، اس لیے کہ اگر ظاہری اختلاف کا اعتبار کیا جاتا، تو نیت کے باوجود بھی رکوع کے سجدے سے سجدۂ تلاوت کو ادا کرنا درست نہ ہوتا، کیونکہ اگر کوئی شخص غیر واجب کو واجب کی جگہ ادا کرنے کی نیت کر لے، تو اس کی نیت درست نہیں ہوتی جبکہ ان کے درمیان تفاوت بھی موجود ہو، اور اگر یہ ظاہری اختلاف قابل اعتبار نہیں، تو پھر نیت کی بھی کوئی ضرورت نہیں، جیسا کہ روزوں اور نماز کا یہی حکم ہے۔ پھر اس ضمن میں روزے کے متعلق جو توجیہ پیش کی گئی ہے وہ صحیح نہیں، اس لیے دونوں قسم کے روزوں میں سبب وجوب کے اعتبار سے فرق موجود ہے، لہٰذا وہ دو مختلف جنس کے روزے ہوں گے۔ اسی لئے اس مسلک کے حامل نے یہ کہا ہے کہ اگر اس نے رکوع میں نیت نہ کی، تو نہ صرف یہ کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا نہ ہوگا، بلکہ نماز کے اصلی سجدہ میں بھی سجدۂ تلاوت ادا کرنے کے لیے اسے نیت کرنا لازم ہوگا۔ اس لیے کہ دونوں کے اسباب وجوب میں واضح فرق ہونے کے باعث ان میں ہی فرق پایا جاتا ہے، جس سے ثابت ہوا کہ یہ موقف درست نہیں ہے۔ القاضی الاسبیجابیؒ نے مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے، کہ جب وہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا کرنے کا ارادہ کرے، تو اسے نیت کرنے کی ضرورت ہوگی اور اگر اس نے رکوع میں نیت نہ کی، تو اس کا رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے رکوع میں

ادائیگی سجدہ کی نیت کرلی تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز اور بعض کہتے ہیں کہ جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے رکوع سے اپنا سر اٹھانے کے بعد نیت کی، تو بالاجماع رکوع میں سجدۂ تلاوت کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔

یہ جو ہم نے رکوع کو سجدۂ تلاوت کا قائم مقام قرار دیا ہے، یہ اس وقت کا حکم ہے کہ جب آیتِ سجدہ اور رکوع کے درمیان لمبی قرارت کا وقفہ ہوا اور اگر اس نے قراءت طویل کر دی تو اس کا سجدۂ تلاوت فوت ہو کر اس پر قرض ہو جائے گا۔ اور رکوع بھی اس کے قائم مقام نہ ہو سکے گا۔ البتہ اکثر مشائخ کے ہاں طویل قرارت کا کوئی خاص اندازہ مقرر نہیں ہے، یا انہوں نے یہ معاملہ دیگر مقامات کی طرح مجتہد کی اپنی رائے پر چھوڑ دیا ہے، البتہ بعض فقہاء نے اس کا اندازہ مقرر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر اس نے آیت سجدہ کے بعد ایک یا دو آیتیں پڑھیں، تو یہ قرارت طویل نہ ہوگی اور اگر اس نے تین یا اس سے زیادہ آیات تلاوت کیں تو یہ طویل قرارت ہوگی اور سجدہ قضا ہو جائے گا۔ پھر آگے ان کی رائے میں تناقض ہے کیونکہ انہوں نے یہ لکھا ہے ہے کہ اگر اس نے رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت نہ کی اور وہ نماز کے اصلی سجدہ میں اس کی نیت کرلے تو وہ اس کے قائم مقام ہو جائے گا، حالانکہ اس میں شبہ نہیں کہ رکوع کی ادائیگی، اس سے سر اٹھانے اور سجدہ کے لیے جانے میں تین آیتوں کے مساوی فاصلہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس بارے میں قرارت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو رکوع بھی تو ایک رکن ہے، لہٰذا اس کا بھی اعتبار ہونا چاہیئے، اس لیے زیادہ بہتر توجیہ یہ ہے کہ اسے مجتہد کی رائے پر ہی چھوڑ دیا جائے، یا پھر اس مقدار کا اعتبار کیا جائے، جسے طویل سمجھا جاتا ہے؛ علاوہ ازیں تین آیات کو فوراً سجدۂ تلاوت کا قاطع قرار دینا اور اس کو لمبی قرارت میں شامل کرنا روایت کے خلاف ہے۔ اس لیئے کہ امام محمدؒ کتاب الصلوٰۃ میں لکھتے ہیں۔ کہ "میں نے امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے، جو نماز میں آیت سجدہ پڑھے جبکہ وہ سجدہ اختتام سورۃ سے چند آیات قبل ہو، تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اسے اختیار ہے وہ چاہے تو وہیں رکوع کر دے اور چاہے تو سجدہ کرلے میں نے عرض کیا کہ اگر وہ اختتامِ سورۃ پر رکوع کرنا چاہے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ جائز ہے، میں نے عرض کیا کہ اگر وہ وہیں سجدہ کرلے اور سجدہ کے بعد سورۃ کے بقیہ حصے، یعنی دو یا تین آیتوں کو پڑھ لے اور پھر رکوع کرے؟ تو انہوں نے فرمایا یہ بھی ٹھیک ہے، وہ اگر چاہے، تو ایسا کرے اور چاہے تو دوسری سورہ ساتھ ملالے۔" ان کی یہ عبارت اس بات کی صراحت ہے کہ تین آیتیں فوراً سجدۂ تلاوت کے موقع کو ختم نہیں کرتیں اور نہ ہی اس سے سجدۂ تلاوت قضا ہوتا ہے،

فصل (بیست وششم)

سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کا وقت

جو سجدۂ تلاوت نماز سے باہر واجب ہوا ہو اس کی ادائیگی کا وقت تمام عمر ہے۔ اس لیے کہ اس کا وجوب علی التاخیر ہوتا ہے جیسا کہ اوپر گذرا۔ البتہ جو سجدۂ تلاوت نماز میں واجب ہوا ہو اس کا وقت فوری طور پر اسی نماز میں ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا کیونکہ نماز میں فوراً سجدۂ تلاوت کی ادائیگی ضروری ہو جاتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آیت سجدہ کی تلاوت ــــ اور سجدہ کرنے میں زیادہ وقفہ نہ کرے۔ پھر اگر اس نے لمبا وقفہ کر دیا تو اب وہ سجدہ قضا ہو گیا اس لیے متعلقہ شخص اس کے مقام سے اسے قضا کر دینے کے باعث گنہگار ہو گا۔ پھر اس طوالت کی مقدار کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے جیسا کہ اوپر ہم بیان کر آئے ہیں۔

فصل:

سجدۂ تلاوت ادا کرنے کی سنتیں

سجدۂ تلاوت کے امور مسنونہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ سجدہ میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت تکبیر کہنا، مگر حسنؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ وہ نیچے جھکتے وقت تکبیر نہ کہے ــــ امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے، اس لیے کہ تکبیر ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہوتے وقت کہی جاتی ہے اور سجدہ کے لیے جھکتے وقت انتقال از رکن نہیں پایا جاتا، البتہ سجدہ سے اٹھتے وقت یہ مفہوم پایا جاتا ہے، ان میں سے صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک قاری قرآن سے کہا تھا کہ، "جب تو کوئی آیت سجدہ پڑھے تو تکبیر کہہ کر سجدہ کر اور سجدہ سے سر اٹھاتے وقت بھی تکبیر کہہ" تاہم اگر اس نے تکبیر تحریمہ چھوڑ دی، تو تب بھی ہمارے نزدیک سجدہ جائز ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ یہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، لہٰذا تکبیر تحریمہ کے بغیر اسے ادا کرنا جائز نہ ہو گا، جیسے کہ نماز جنازہ کے قیام کا بھی یہی حکم ہے۔ نیز جب اس کے لئے وہی تمام شرائط ہیں، جو نماز کیلئے ہیں، جیسے ستر چھپانا، قبلہ رو ہونا وغیرہ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز ہی کی طرح بات چیت کر لینے سے سجدۂ تلاوت فاسد ہو جاتا ہے، نیز اس کے علاوہ بھی نماز کے جو افعال ہیں تکبیر تحریمہ کے بغیر ان کی ادائیگی جائز نہیں ہوتی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ چونکہ شریعت میں فقط مطلق سجدے کا حکم ہوا ہے، اور اگر ہم اس پر کچھ اضافہ کر دیں، تو گویا ہم نے نص شریعت پر کچھ اضافہ کر دیا ہے لہٰذا اضافہ جائز نہ ہو گا۔ علاوہ ازیں

اس لیے بھی کہ سجدہ تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم کے لیے واجب ہوا ہے۔ اور تکبیر تحریمہ کو چھوڑ دینا تعظیم الٰہی کے منافی نہیں ہے، البتہ ستر کا کھل جانا، قبلہ سے منہ پھیر لینا اور دنیوی باتیں کرنا تعظیم اور خضوع کے منافی ہیں؛ اسی طرح اس میں کلام کرنا بھی ممنوع ہے؛ بلکہ کلام کے ساتھ تو سجدے کا ہی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ ایسا کرنے سے سجدے کا اصل مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ سجدہ تو محض ایک فعل ہے، جبکہ تکبیر تحریمہ مختلف افعال کو متحدہ عبادت بنانے کے لیے کہی جاتی ہے، اور چونکہ یہاں تو ہے ہی ایک فعل لہٰذا تکبیر تحریمہ کی یہاں کوئی ضرورت نہ ہوگی؛ بخلاف نماز جنازہ کے، اس لیے وہاں ہر تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہوتی ہے، جیسا کہ انشاء اللہ اپنے مقام پہ اس کی وضاحت کی جائے گی۔

(۲) سجدۂ تلاوت میں اسی طرح تسبیح کہنا، جس طرح کہ نماز کے سجدہ میں تسبیح کہی جاتی ہے؛ لہٰذا اسے تین دفعہ "سبحان ربی الاعلیٰ" کہنا چاہیئے، یہ کم از کم مقدار ہے ــــ بعض متاخرین نے کہا ہے کہ سجدے میں:

سُبْحَانَ رَبِّنَا اِنْ کَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُوْلًا	ہمارا پروردگار پاک ہے، بلاشبہ ہمارے پروردگار کا وعدہ پورا ہو کر رہا۔

کہنا چاہیئے۔ اس لیے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

وَیَقُوْلُوْنَ سُبْحٰنَ رَبِّنَا اِنْ کَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُوْلًا۔	اور وہ کہتے ہیں کہ ہمارا پروردگار پاک ہے، بلاشبہ ہمارے پروردگار کا وعدہ پورا ہو کر رہا۔

اور یہ بھی مستحب ہے کہ وہ کھڑے ہو کر سجدہ میں جائے اس لیے کہ کھڑے ہو کر نیچے آنا، قیام سے نیچے آنا ہے اور قرآن مجید میں بھی اسی کا ذکر کیا گیا ہے تاہم اگر وہ ایسا نہ کرے، تو تب بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

(۳) اگر کوئی شخص آیتِ سجدہ تلاوت کرے اور اس کے ہمراہ ہی دوسرے لوگ اس کو سن رہے ہوں، تو ان سب کا اس کے ساتھ مل کر سجدہ کرنا؛ وہ اس سے نہ تو سجدہ کرنے میں پہل کریں اور نہ اٹھنے میں۔ اس لیے کہ "تلاوت کنندہ" درحقیقت سامعین کا امام ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے، کہ انہوں نے "تلاوت کنندہ" سے فرمایا؛ تھا کہ:

"تو ہمارا امام ہے، اگر تو سجدہ کرے گا، تو ہم بھی تیرے ساتھ سجدہ کریں گے"۔

تاہم اگر وہ امام سے پہلے بھی سجدہ کرلیں، تو ان کا سجدہ جائز ہوگا، اس لئے کہ ان کے مابین کسی قسم کی کوئی شراکت نہیں۔ اسی لیے اگر کسی وجہ سے تلاوت کنندہ کا سجدہ فاسد ہو جائے تو اس کا اثر سامعین کے سجدے پر نہیں پڑے گا۔ سجدۂ تلاوت میں نہ تشہد ہے۔ اور نہ ہی سلام اس لیے کہ

---

[1] بنی اسرائیل - ۱۰۸ -

سلام تو افعال کی حلت (تحلیل) کے لیے ہوتا ہے جبکہ یہاں تو ہمارے نزدیک اس کے لیے کوئی تحریمہ (افعال کو حرام کرنے والی شے) ہی موجود نہیں، لہٰذا یہاں تحلیل کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ البتہ امام شافعیؒ کے مسلک پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے باہر نکلنے کے لیے بھی سلام پھیرنا چاہیے پھر یہ بات مکروہ ہے کہ انسان بقیہ سورۃ پڑھ لے اور آیت سجدہ کو چھوڑ دے۔ اس لیے کہ اس طرح نظم قرآن میں انقطاع اور اس کی ترتیب میں تغیر لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن مجید نے نظم اور ترتیب کی رعایت رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ[1] (ای تالیفہ)۔

پھر جب ہم وحی پڑھا کریں تو تم (اس کو سنا کرو اور) پھر اسی طرح اسے پڑھا کرو (یعنی ترتیب کے ساتھ)۔

لہٰذا اس ترتیب کو تبدیل کرنا مکروہ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے وجوب عبادت سے راہِ فرار اختیار کرنا اور بالفعل اس کے ادا کرنے سے اعراض کرنا لازم آتا ہے، جو مکروہ ہے؛ اسی طرح اس میں آیت سجدہ کا ترک کرنا بھی لازم آتا ہے حالانکہ قرآن مجید کی کوئی آیت بھی نہیں چھوڑنی چاہیے: اور اگر اس نے سورتوں سے فقط آیت سجدہ کو پڑھا، باقی سورۃ کو نہ پڑھا، تو مضائقہ نہیں۔ اس لیے کہ آیاتِ سجدہ بھی قرآن مجید کا حصہ ہیں اور قرآن مجید کے کسی بھی حصے کا تلاوت کرنا عبادت ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ سورتوں میں سے کسی ایک سورۃ کا پڑھنا، لیکن مستحب یہ ہے کہ کچھ اور آیتیں بھی اس کے ساتھ ملا لے، تاکہ آیات سجدہ کی مراد زیادہ واضح ہو سکے۔ نیز اس لیے بھی تاکہ قرآن مجید کا پڑھنا قراءت کے لیے ہو، نہ کہ محض وجوب سجدہ کے لیے کیونکہ قرآن مجید کی محض آیاتِ سجدہ کی تلاوت کرنا مستحب نہیں ہے لہٰذا اس کے ساتھ چند اور روایات بھی ملا لینی چاہئیں، تاکہ اس کا مقصد تلاوت ہو، محض سجدہ کا لزوم نہ ہو؛ اور اگر آیت سجدہ تلاوت کرنے والے کے پاس اور لوگ بھی موجود ہوں، تو اگر وہ سارے باوضو اور سجدۂ تلاوت کے لئے تیار ہوں، تو وہ آیت سجدہ کو اونچی آواز سے پڑھے، لیکن اگر وہ سجدے کے لیے تیار نہ ہوں تو پھر مناسب یہ ہے کہ وہ اپنی آواز کو پست کرے۔ کیونکہ اگر اسے اس نے اونچی آواز سے پڑھا، تو وہ ان پر ایسی شئی کو واجب کرنے والا قرار پائے گا جس کی ادائیگی میں وہ سستی اور کسلمندی کریں گے، جس سے کہ وہ گنہگار ہوں گے؛ البتہ امام کے لیے مکروہ ہے کہ کسی مخفی نماز میں آیت سجدہ کو تلاوت کرے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ نہیں، ان کی دلیل حضرت ابو سعید الخدریؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں عشاء یا ظہر یا عصر میں سے کسی ایک نماز میں سجدہ کرایا۔ حتیٰ کہ ہم نے گمان کیا کہ آپؐ نے اس میں آلم السجدہ تلاوت کی

---

[1] القیامہ۔۱۸۔

اور اگر یہ مکروہ ہوتا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہرگز نہ فرماتے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ایسا کرنا کسی مکروہ فعل سے خالی نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ اگر اس نے آیت سجدہ کو تلاوت کیا اور سجدہ نہ کیا، تو اس سے واجب عمل کو چھوڑنا لازم آئے گا اور اگر اس نے سجدہ کیا، تو اس نے مقتدیوں کو مغالطے میں ڈالا۔ اس لیے کہ وہ یہ سمجھیں گے، کہ شاید وہ بھول کر رکوع کے بجائے نماز کے اصلی سجدے میں چلا گیا ہے۔ تو وہ اس کے پیچھے تسبیح کہیں گے اور اس کی اتباع نہ کریں گے، اور ایسا کرنا مکروہ ہے؛ اور جو کام کسی مکروہ فعل کے بغیر انجام پذیر نہ ہو سکتا ہو، وہ خود بھی مکروہ ہوتا ہے جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بیان جواز پر محمول ہے۔ لیکن بایں ہمہ اگر اس نے کسی آیت سجدہ کو مخفی نماز میں پڑھا۔ تو اسے سجدہ کرنا ہوگا۔ کیونکہ اس کے حق میں اس کا سبب وجوب یعنی تلاوت کا عمل موجود ہے اور مقتدی بھی اس کے ساتھ سجدہ کریں گے، کیونکہ ان پر امام کی اتباع واجب ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا۔ تو آپ کے مقتدیوں نے بھی آپ کے ہمراہ سجدہ کیا تھا ——— اور اگر امام آیت سجدہ جمعہ کے روز منبر پر تلاوت کرے، اور اس کے لیے سجدہ کرے، تو سامعین بھی سجدہ کریں گے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ جمعہ کے خطبے میں آیت سجدہ تلاوت کی تو آپ نے منبر پر سے اتر کر سجدہ کیا تو تمام لوگوں نے آپ کے ساتھ مل کر سجدہ کیا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ سامع سجدہ کرنے میں تلاوت کنندہ کی اتباع کرے۔

فصل : (بیست و ہشتم)

قرآن مجید کے کل سجدوں کی تعداد

قرآن مجید میں سجدوں کی تعداد کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں کل چودہ سجدے ہیں۔ ان میں سے چار قرآن مجید کے نصف اول میں ہیں، یعنی سورۃ الاعراف کے آخر میں، سورۃ الرعد، سورۃ النحل اور سورۃ بنی اسرائیل میں جبکہ دس سجدے قرآن مجید کے آخری نصف حصے میں ہیں، یعنی سورہ مریم، سورۃ الحج کا پہلا)، سورۃ الفرقان، سورۃ النمل۔ الم تنزیل السجدہ۔ ص، حم السجدہ، النجم، الانشقاق اور سورۃ العلق میں۔ تین سجدوں کے متعلق فقہا کے مابین اختلاف ہے؛

سورۃ الحج میں ہمارے نزدیک فقط ایک اور امام شافعیؒ کے ہاں دو سجدے ہیں۔ دوسرا سجدہ ارشاد باری تعالیٰ؛ ارکعوا واسجدوا میں ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عقبہ بن عامر الجہنیؓ کی روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا: کیا سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ: کیسے ہاں"۔ یا آپ نے فرمایا۔ مجھے سورۃ الحج میں دو سجدوں کے ساتھ فضیلت دی گئی ہے۔ جس نے یہ دو سجدے نہ کیے، اس نے اس سورۃ کو گویا پڑھا ہی نہیں۔"

اسی طرح کی روایات حضرت عمر فاروق رضی، حضرت علی رض، حضرت عبداللہ بن عمر رض اور حضرت ابوالدرداء سے بھی مروی ہیں کہ ان حضرات نے فرمایا: سورۃ الحج کو دو سجدوں کے ساتھ فضیلت حاصل ہے؛ ہمارا استدلال حضرت ابی رض (ابن کعب) سے مروی ایک روایت سے ہے کہ:

"انہوں نے ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماعت کردہ سجدوں کی تعداد بیان کی، تو سورۃ الحج میں ایک سجدہ شمار فرمایا۔"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس رض اور حضرت عبداللہ بن عمر رض سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا؛ سورۃ الحج میں سجدۂ تلاوت تو فقط پہلا سجدہ ہی ہے، دوسرا سجدہ تو محض سجدۂ نماز ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا حدیث کی بھی یہی توجیہ ہے۔ اس لیے کہ جب سجدے کا ذکر رکوع سے مل کر آئے تو اس سے مراد نماز کا سجدہ ہوتا ہے، جیسے ارشاد خداوندی ہے:-

وَاسْجُدِیْ وَارْکَعِیْ [1] سجدہ اور رکوع کر۔

۲۱۔ دوسرا مختلف فیہ سجدہ سورۂ صٓ کا ہے۔ کہ یہ ہمارے نزدیک سجدۂ تلاوت اور امام شافعیؒ کے ہاں سجدۂ شکر ہے اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اس آیت کو نماز میں تلاوت کیا، تو وہ ہمارے نزدیک سجدہ کرے گا، مگر امام شافعیؒ کے مطابق یہاں سجدہ نہ کیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ صٓ تلاوت کی، تو سجدہ کیا، پھر فرمایا کہ حضرت داؤدؑ نے تو یہاں توبہ وانابت کے لیے سجدہ کیا تھا اور ہم اظہار شکر کے لئے سجدہ کرتے ہیں۔"

نیز حضرت ابوسعید الخدری رض سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ منبر پر بیٹھ کر سورۂ صٓ پڑھی، پھر آپ نیچے اترے اور سجدہ کیا، اور باقی لوگوں نے بھی آپ کے ساتھ مل کر سجدہ کیا، لیکن جب اگلا جمعہ آیا، تو آپؐ نے پھر وہی سورۃ تلاوت فرمائی اور لوگ سجدے کے لیے جھکنے لگے تو آپؐ نیچے اترے اور لوگوں کے ساتھ مل کر سجدہ کیا۔ پھر آپؐ نے فرمایا کہ میرا یہاں سجدہ کرنے کا کوئی ارادہ نہ تھا، کیونکہ یہ انبیائے میں سے ایک نبی کی توبہ ہے، لیکن جب میں نے دیکھا، کہ تم سجدے کے لیے جھکنے لگے ہو، تو میں نے بھی سجدہ کیا۔"

ہمارا استدلال حضرت عثمان غنی رض کی ایک روایت سے ہے کہ انہوں نے سورۂ صٓ پڑھی اور پھر سجدہ کیا: تو تمام لوگوں نے بھی ان کے ساتھ مل کر سجدہ کیا۔ ان کے اس عمل کی کسی نے بھی مخالفت نہ کی۔ اور اگر یہ سجدہ واجب نہ ہوتا تو اسے نماز میں ادا کرنے کی کیوں اجازت دی جاتی، نیز مروی

---

[1] آل عمران - ۴۳ -

ہے کہ صحابہ کرامؓ میں سے ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر بیان کیا کہ:

"یا رسول اللہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں سورۂ صٓ لکھ رہا ہوں، تو جب میں لکھتے لکھتے سجدے تک پہنچا، تو میری قلم اور دوات نے سجدہ کیا، تو آپؐ نے فرمایا کہ ہم قلم اور دوات سے سجدہ کرنے کا زیادہ استحقاق رکھتے ہیں پھر آپؐ نے حکم دیا کہ یہ سورۃ تلاوت کی جائے، حکم کی تعمیل ہوئی، تو آپؐ نے اپنے صحابہؓ کے ساتھ مل کر سجدہ کیا"

اور امام شافعیؒ نے جو دو روایات نقل کی ہیں، وہ تو در اصل ہماری دلیلیں ہیں۔ اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم یہاں بطور شکرانے کے سجدہ کرتے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤدؑ علیہ السلام سے اپنی مغفرت، اور انہیں اپنا قرب اور اچھا ٹھکانہ دینے کا وعدہ بطور انعام کے کیا تھا، اس کے شکرانے کے طور پر ہم سجدہ کرتے ہیں۔ اسی لیے ہمارے نزدیک سجدہ "اناب" کے بعد نہیں، بلکہ "حسن مآب" کے بعد کیا جاتا ہے، ہمارے نزدیک یہ بہت بڑی نعمت ہے۔ اس لیے کہ یہ ہمارے لئے بھی بہت بڑا احسان ہے کیوں کہ اس سے ہمیں بھی یہ امید بندھتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری غلطیوں گناہوں اور لغزشوں کو بھی معاف فرما دیں گے، لہٰذا یہ بھی ایک سجدۂ تلاوت ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدۂ تلاوت وہ ہوتا ہے کہ جس سجدے کا سبب کسی آیت کی تلاوت ہو اور چونکہ اس سجدے کا سبب بھی ایسی آیت کی تلاوت ہے کہ جس میں اس نعمت کے حضرت داؤد علیہ السلام پر نزول کا ذکر اور ہمارے لئے اس نعمت کی امید کی خبر دی گئی ہے؛ اسی طرح مذکورہ روایت میں پہلے جمعۃ المبارک کے خطبے میں خطبہ چھوڑ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا۔ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ سجدۂ تلاوت ہے، جبکہ دوسرے جمعے میں اس کا ترک کرنا اس کے سجدہ تلاوت" نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ آپ کا مقصد اس کو تاخیر سے ادا کرنا تھا اور چونکہ ہمارے نزدیک بھی سجدہ تلاوت فوراً ہی واجب نہیں ہوتا، لہٰذا آپؐ بھی فوری طور پر سجدہ نہ کرنا چاہتے ہوں؛

(۳) مفصل[1] سورتوں میں ہمارے نزدیک تین سجدے ہیں، مگر امام مالکؒ کے نزدیک کوئی سجدہ نہیں۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا؛

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ہجرت کرنے کے بعد مفصل سورتوں میں کوئی سجدہ نہیں کیا۔

جبکہ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص کی حسب ذیل روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا؛

"مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید میں پندرہ سجدے تعلیم دیئے، ان میں سے تین مفصل میں ہیں۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے؛ کہ وہ فرماتے ہیں کہ بڑے (عزائم) سجدے قرآن

---

[1] یعنی الحجرات تا الناس۔

مجید میں چار ہیں، یعنی آلم تنزیل السجدہ[1]، حٰم السجدہ[2]، النجم[3] اور سورۃ العلق[4] کے سجدے؛ نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ مکرمہ میں دیکھا کہ آپؐ نے سورۃ النجم پڑھی تو آپؐ نے سجدہ کیا اور آپؐ کے ساتھ تمام مسلمانوں اور کافروں نے سجدہ کیا، البتہ ایک بوڑھے آدمی نے سجدہ کے بجائے مٹی لے کر اپنی پیشانی پر رکھ لی اور کہا کہ میرے لیے بس یہی کافی ہے۔ تو میں نے دیکھا کہ وہ بوڑھا حالتِ کفر میں قتل ہوا۔"

اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ انشقاق پڑھی، تو سجدہ کیا اور آپؐ کے ساتھ تمام صحابہ کرامؓ نے بھی سجدہ کیا۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سورۃ النجم اور سورۃ العلق دونوں میں سجدہ کرنے کا حکم ہے اور حکم (امر) وجوب کے لیے ہوتا ہے ——— جبکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت اس بات پر محمول ہے کہ آپؐ نے تلاوت کے فوراً بعد سجدہ نہیں کیا تھا، ٹھہر کر کیا تھا جس کی دلیل ہماری اوپر روایت کردہ احادیث ہیں۔

پھر سورۂ حٰم السجدہ میں ہمارے نزدیک " وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ " پر سجدہ ہے یہی حضرت عبداللہ بن عباس اور وائل بن حجر کا مسلک تھا۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہاں سجدہ " اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ " پر ہے یہی حضرت علیؓ کا بھی مسلک تھا۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اسی قسم کی روایات ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدے کا حکم اسی جگہ ہے، للہٰذا یہیں سجدہ کرنا چاہیئے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ سجدے کا حکم کسی جگہ تو واضح حکم کی صورت میں دیا جاتا ہے اور کسی جگہ کفار کے انکار اور استکبار کے ذکر سے؛ جہاں ہم پر کفار کی مخالفت ضروری ہوجاتی ہے۔ اور کسی مقام پر فرمانبرداروں کی اطاعت کا بیان کیا جاتا ہے، جن کی تقلید کرنا ہم پر لازم ہوجاتا ہے۔ اور چونکہ یہ مفہوم " لَا يَسْأَمُونَ " پر جاکر پورا ہوتا ہے، لہٰذا یہیں سجدہ کرنا اولیٰ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمارا یہ موقف احتیاط پر مبنی ہے، اس لئے کہ اگر سجدہ " تعبدون " پر ضروری ہو، تو لایسأمون تک تاخیر کرنے میں کوئی قباحت لازم نہ آئے گی، البتہ واجب ادا ہوجائے گا اور اگر سجدہ لایسأمون پر ہی واجب ہوتا ہو، تو ہمارے مسلک کے مطابق بروقت سجدے کی ادائیگی ہوجاتی ہے، لیکن تمہارے مسلک کے مطابق اول الذکر صورت میں تو ٹھیک طور پر سجدہ ادا ہوتا ہے، لیکن اگر سجدہ لایسأمون پر واجب ہوتا ہو تو سجدہ کے وجوب اور سبب وجوب سے قبل اس کی ادائیگی لازم آتی ہے، جس سے نماز میں نقصان لازم آئے گا، اور چونکہ اصل آیت سجدہ پر سجدہ ادا نہیں کیا گیا جس سے نمازی واجب کا تارک قرار پائے گا، لہٰذا اس سے دو پہلوؤں سے نماز میں نقصان لازم آتا ہے جبکہ ہمارے موقف سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا اور یہی بات فقہ میں تبحرؔ کے شایان ہے، واللہ الموفق۔

فصل (بیست ونہم)

نماز سے باہر نکلنے کے واجبات

نماز سے باہر نکلنے کے واجبات حسب ذیل ہیں:

(۱۲) لفظ السلام کہنا: یہ ہمارے نزدیک واجب اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے۔ سلام پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ سلام کی حیثیت (فرض یا واجب ہونے کی بحث)

ب۔ "السلام" کتنی بار کہا جائے۔

ج۔ سلام کے امور مسنونہ:

د۔ سلام کے احکام۔

ا۔ سلام کی حیثیت (فرض یا واجب ہونے کی بحث)

ہمارے نزدیک لفظ "السلام" کہنا فرض نہیں، بلکہ واجب ہے، بعض مشائخ نے اس پر سنت کا لفظ بھی بولا ہے تاہم ان کا یہ قول وجوب کے منافی نہیں، جیساکہ معلوم ہی ہے مگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ فرض ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے دانستہ اسے چھوڑ دیا، تو ہمارے نزدیک وہ گنہگار ہوگا، اور اگر بھول کر اسے چھوڑا، تو سجدۂ سہو واجب ہوگا، جبکہ ان دونوں ائمہؒ کے نزدیک اس کے ترک کر دینے سے نماز باطل ہو جاتی ہے ان کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

تحلیلها التسلیم۔ نماز سے باہر نکلنا سلام کے ذریعے ہوتا ہے۔

کہ آپؐ نے لفظ السلام کو نماز کے لیے محلّل (حلال کرنے والی) قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نماز سے باہر نکلنے کیلئے لفظ السلام معین طور پر ضروری ہے، لہٰذا اس کے بغیر نماز سے باہر آنا درست نہ ہوگا علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز ایک عبادت ہے، جس کے لیے تحریم اور تحلیل (باہر نکلنے والا کلمہ) دونوں لازمی ہیں جیساکہ حج بیت اللہ کا اختتام طواف پر ہوتا ہے، ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ آپؐ نے جب حضرت عبداللہؓ بن مسعود کو تشہد سکھایا تو فرمایا تھا کہ:

اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد قضیت ما علیك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔	جب تو نے یہ (تشہد) پڑھ لیا یا ایسے کر لیا تو تجھ پر جو فرض تھا وہ ادا ہو گیا۔ اب اگر تو کھڑا ہونا چاہے، تو کھڑا ہو جا، بیٹھنا چاہے تو بیٹھا رہ۔

اس حدیث مبارکہ سے استدلال دو طرح کیا جاتا ہے اولاً اس طرح کہ آپؐ نے اس قول (تشہد) یا عمل (قعدہ) سے فرض کا پورا ہونا بیان فرمایا ہے اور اگر لفظ سلام کہنا فرض ہوتا تو اس کے

بغیر فرض کیسے ادا ہو سکتا تھا۔ کیونکہ ابھی ان پر سلام پھیرنا باقی تھا۔ ثانیاً اس طرح کہ آپؐ نے لفظ سلام کہے بغیر انہیں اختیار دیا کہ وہ چاہیں تو کھڑے ہو جائیں اور چاہیں تو بیٹھے رہیں، اور اگر سلام کہنا فرض ہوتا، تو آنحضورؐ ان کو ہرگز اختیار نہ دیتے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز کا رکن تو وہ ہوتا ہے، کہ جس سے نماز ادا کی جاتی ہے۔ جبکہ لفظ السلام تو نماز سے باہر نکلنے اور نماز کو چھوڑنے کے لیے ہے، کیونکہ وہ دوسروں سے خطاب اور گفتگو ہے، لہٰذا یہ عمل نماز کے منافی ہو گا، تو ایسا منافی نماز عمل بھلا نماز کا کیسے رکن ہو سکتا ہے، ــــ رہی مذکورہ حدیث تو اس میں سلام کے بغیر نماز سے باہر نکلنے (تحلیل) کی نفی نہیں ہے، اس کے بجائے، آپؐ نے لفظ السلام کو جو مختص کیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ وہ واجب ہے، پھر طواف پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ طواف حج کا محلّل (اسے ختم کرنے والا) نہیں ہے، بلکہ اس کا محلّل تو "حلق" (سر مونڈنا) ہے، البتہ اس کا حلال ہونا طواف پر موقوف ہوتا ہے، چنانچہ جیسے ہی وہ طواف کر لیتا ہے تو حلق کی بنا پر حج سے باہر ہو جاتا ہے۔ بایں ہمہ حلق کروانا حج کا رکن نہیں ہے وہ تو اسی طرح نماز میں بھی لفظ السلام کہنا حج کے حلق کے قائم مقام ہو گا، اسی طرح لفظ السلام کہنا ہمارے نزدیک نماز کا حصہ نہیں ہے مگر امام شافعیؒ کے ہاں دو میں سے پہلا سلام نماز کا حصہ ہے۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے، جیساکہ اوپر بیان ہوا۔

ب۔ السلام کتنی بار کہا جائے:

نمازی دو دفعہ سلام کہے، پہلے اپنی داہنی طرف اور دوسرا بائیں طرف۔ یہ اکثر علماء کا مسلک ہے، بعض علماء فرماتے ہیں، کہ ایک سلام چہرے کے بالکل سامنے رُخ کر کے بھی کہنا چاہیئے، یہی امام مالکؒ کا مسلک اور ایک قول امام شافعیؒ کا بھی ہے ــــ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ وہ فقط ایک مرتبہ یعنی اپنی دائیں طرف سلام کہے۔ امام مالکؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ مقتدی پہلے دو دفعہ سلام کہے، پھر تیسری مرتبہ امام سے سلام کے جواب میں سلام کہے۔ ان کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہؓ کی یہ روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سامنے منہ کر کے سلام کہا کرتے تھے"،

اسی طرح سہل بن سعدؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فقط اپنی داہنی جانب سلام کہا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ سلام کہنا نماز سے باہر آنے کے لئے ہے، اور یہ مقصد ایک دفعہ لفظ السلام کہنے سے پورا ہو جاتا ہے، لہٰذا اسے دوبارہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بنؓ مسعود کی اس روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں،

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، یہ سب حضرات دو دفعہ سلام کہا کرتے تھے، ایک دفعہ اپنی داہنی جانب اور دوسری بار اپنی بائیں طرف"،

نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ دو دفعہ سلام کہا کرتے تھے، ان میں سے پہلا سلام زیادہ اونچی آواز سے ہوتا تھا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ایک سلام نماز سے باہر ہونے کیلئے ہوتا ہے اور دوسرا لوگوں میں یکسانیت کے لیے، رہیں روایات

تو ان میں سے ہماری نقل کردہ روایات پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ ان کے راوی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ ہیں، جو کبار صحابہؓ میں سے ہیں اور جو ہمیشہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب کھڑے ہوا کرتے تھے، جیسا کہ آپ کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپؐ نے فرمایا تھا:

"تم میں سے زیادہ عقل و ہوش والے لوگ مجھ سے متصل ہو کر کھڑے ہوں"

لہٰذا وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات سے ـــــ زیادہ باخبر تھے، جبکہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ تو عورتوں کی صفوں میں کھڑی ہوا کرتی تھیں، جو کہ سب سے آخر میں ہوتی تھی۔ اور حضرت سہلؓ بن سعد اصاعز صحابہ کرامؓ میں سے تھے، جن کی صف بھی مردوں کے پیچھے ہوتی تھی۔ اور وہ بھی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف پہلے سلام کو، جو دوسرے سلام سے اونچا ہوتا تھا، سنتے تھے، اور دوسرا سلام جو نسبتاً پست آواز میں ہوتا تھا، انہیں سنائی نہیں دیتا تھا۔ پھر ان کا یہ کہنا کہ نماز سے باہر ہونا پہلی سلام کے ساتھ وقوع میں آ جاتا ہے، درست ہے، کیونکہ دوسرا سلام نماز سے باہر آنے کے لیے نہیں، بلکہ لوگوں پر سلام و تحیہ کہنے میں مساوات کے لیے کہا جاتا ہے، اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ تیسرے سلام کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ اس سے نہ تو نماز سے باہر آنے کا مقصد متعلق ہوتا ہے اور نہ ہی حاضرین میں مساوات پیدا کرنے کا۔ جبکہ امام کے سلام کا جواب دینے کا مقصد تو دونوں سلاموں کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے، اسی لیے ایک موقع پر امام ابو حنیفہؒ نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا تھا۔ جب ان سے امام ابو یوسفؒ نے پوچھا تھا کہ آیا مقتدی کو امام کے پیچھے سے "وعلیک" کے ساتھ اس کے سلام کا جواب دینا چاہیے، تو انہوں نے فرمایا تھا کہ نہیں، مقتدیوں کا اس کی جانب رُخ کر کے سلام کہنا ہی اس کے سلام کا جواب ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر تیسرا سلام ثابت ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ضرور کہا ہوتا۔ اور امت بھی لازماً اسی طرح اس پر عمل پیرا ہوتی جس طرح دو سلاموں پر اُمت کا تعامل ہے۔

ج۔ سلام کے امور مسنونہ:

اس کے امور مسنونہ کا ہم نماز کی سنتوں کے باب میں ذکر کریں گے۔

د۔ سلام کے احکام:

سلام کا حکم یہ ہے کہ اس سے آدمی نماز سے باہر ہو جاتا ہے، پھر نماز سے خارج ہونا، اکثر علماء کے نزدیک دونوں سلاموں میں سے پہلے سلام کے ساتھ ہی وقوع میں آ جاتا ہے، مگر امام محمدؒ سے روایت ہے کہ پہلا سلام نماز سے باہر ہونے اور تحیہ دونوں کے لیے ہے جبکہ دوسرا سلام خاص طور پر دعا (تحیہ) کے لئے ہے۔ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ جب تک دو دفعہ سلام نہ کہہ دیا جائے اس وقت تک وہ نماز سے خارج نہیں ہو سکتا، مگر یہ بات اجماعِ سلف کے خلاف ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ "سلام لوگوں کے ساتھ گفتگو ہے، کیونکہ اس میں ان سے خطاب کیا جاتا ہے، لہٰذا سلام کا یہ عمل نماز کے منافی ہے" ـــــ اسی بنا پر اگر یہ عمل نماز کے وسط میں پایا جائے، تو اس

سے وہ نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔

فصل (سیم)

(ج) نماز سے باہر ہو جانے کے بعد، اس کی حرمت میں ادا کئے جانے والے واجبات۔

(۱) ایام تشریق کی تکبیرات:

اس پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ تکبیرات تشریق کی تشریح؛

ب۔ تکبیرات تشریق کا وجوب؛

ج۔ تکبیرات تشریق کا وقت؛

د۔ تکبیرات تشریق کی ادائیگی کا موقع

ھ۔ شرائط وجوب؛

و۔ قضا ہو جانے والی نمازوں کے ساتھ تکبیر پڑھنے کا حکم:

ا۔ تکبیرات تشریق کی تشریح:

ان کی تشریح میں صحابہ کرامؓ سے مختلف روایات ملتی ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ تکبیر تشریق یہ ہے کہ:

"اللہ اکبر اللہ اکبر لا الٰہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد"

یہی حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود کا بھی قول ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کہا کرتے تھے کہ:

اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر و اجل اللہ اکبر وللہ الحمد۔

یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ:

اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ الحیّ القیوم یحیی ویمیت وھو علی کل شیء قدیر

ہمارا موقف حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بنؓ مسعود کے قول پر مبنی ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ یہی روایت زیادہ مشہور اور امت میں متداول ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ تکبیر (اللہ اکبر) تہلیل (لا الٰہ الا اللہ) اور تحمید (الحمد للہ) تینوں پر مشتمل ہے، لہٰذا یہی تکبیر افضل ہوگی۔

فصل: (سیح ومیکم)

تکبیراتِ تشریق کا وجوب

صحیح قول یہ ہے کہ یہ تکبیرات واجب ہیں۔الکرخی ؒ نے ان کو سنت قرار دیا ہے،مگر ان کی تشریح "واجب" کے لفظ کے ساتھ کی ہے،اور لکھا ہے کہ "تکبیر تشریق" "زمانہ ماضی سے چلی آنے والی ایک سنت ہے جسے ہمیشہ اہل علم آگے سے آگے نقل کرتے چلے آئے ہیں اور امت کا اس پر اجماع ہے اور واجب پر سنت کا اطلاق درست ہے،کیونکہ سنت پسندیدہ طریقے یا "اچھی سیرۃ" سے عبارت ہے اور ہر واجب کی بھی یہی تعریف ہوتی ہے'، اس کے وجوب کی دلیل قرآن مجید کا یہ حکم ہے کہ:

وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ[1] — اور اللہ تعالیٰ کو گنتی کے چند دنوں میں یاد کرو

نیز فرمایا:

وَاَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَاْتُوْكَ رِجَالًا وَّعَلٰى كُلِّ ضَامِرٍ يَّاْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ لِّيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ۔[2]

اور لوگوں میں حج کے لیے ندا کر دو کہ تمہاری طرف پیدل اور دبلے دبلے اونٹوں پر جو دور دراز راستوں سے چلے آتے ہوں سوار ہو کر چلے آئیں تاکہ وہ اپنے منافع کے کاموں کے لیے حاضر ہوں اور خدا کا چند مقررہ دنوں میں ذکر کریں ۔۔۔

چنانچہ ایک قول کے مطابق "ایاماً معدودات" سے مراد ایام تشریق اور "ایام معلومات" سے ذوالحجہ کے دس دن مراد ہیں۔ایک دوسرے قول کے مطابق دونوں سے ہی "ایام تشریق" مراد ہیں؛ ایک اور قول کی رُو سے "ایام معلومات" سے یوم النحر (۱۰ ذوالحجہ) اور اس کے بعد کے دو دن مراد ہیں۔اور معدودات کا مفہوم "ایام تشریق" سے ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے گنتی کے چند دنوں میں مطلقاً "اللہ تعالیٰ کے یاد کرنے کا ذکر کیا ہے'، اور ایام معلومات میں جس ذکر خداوندی کا ذکر ہے' اس سے مراد چوپایوں پر اللہ کا نام لینا، یعنی ان کو ذبح کرنا ہے، لہٰذا اس سے ذبح کا دن یوم النحر (دسویں ذوالحجہ) اور اس کے بعد کے دو دن (گیارھویں اور بارھویں ذوالحجہ) مراد ہیں۔اور مطلق امر وجوب کے لیے ہوتا ہے؛ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ما من عمل احب الی اللّٰہ العمل من ھٰذہ الایام فاکثروا فیھا — اللہ تعالیٰ کو یوم النحر کے عمل سے زیادہ کسی اور دن کا کوئی عمل پسند نہیں۔لہٰذا ان

---

[1] البقرہ-۲۰۳۔

[2] الحج-۲۷-۲۸۔

من التکبیر و التھلیل و التسبیح ۔ دنوں میں تکبیر، تسبیح اور تہلیل کی کثرت کیا کرو

فصل: (سعے دوم)

تکبیرات تشریق کا وقت

صحابہ کرامؓ کے مابین تکبیر کے آغاز و اختتام کے وقت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ کبار صحابہ کرامؓ مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ وغیرہ اس بات پر متفق تھے کہ ان کا آغاز نویں ذوالحجہ کے دن، نماز فجر کے بعد سے ہونا چاہیے۔ ظاہر روایت کے مطابق یہی ہمارے فقہا کا مسلک ہے، البتہ اختتام کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے: حضرت عبداللہؓ بن مسعود یوم النحر (دسویں ذوالحجہ) کی نماز عصر پر تکبیر کہہ کر اس کو ختم کر دینے کے قائل تھے، یوں آٹھ نمازوں کے ساتھ تکبیرات پڑھی جاتی ہیں، یہی امام ابوحنیفہؒ کا بھی مسلک ہے، اور حضرت علیؓ فرماتے تھے کہ آخری یوم تشریق کو نماز عصر کے بعد انہیں ختم کر دینا چاہیے، اس طرح کل تیئس نمازوں کے ساتھ تکبیرات پڑھی جاتی ہیں، — یہی حضرت عمر فاروقؓ سے دو روایات میں سے ایک روایت ہے، اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، — حضرت عمر فاروقؓ سے مروی دوسری روایت کی رُو سے اسے آخری یوم تشریق کی نماز ظہر پر ختم کر دینا چاہیے، جبکہ نوجوان صحابہ کرامؓ، مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ اس بات پر متفق تھے کہ دسویں ذوالحجہ کی نماز ظہر سے انہیں شروع کرنا چاہیے۔ ایک روایت کی رُو سے امام ابویوسفؒ نے بھی اسی روایت کو قبول کیا ہے البتہ ان کے مابین اختتام کے بارے میں اختلاف ہے: حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ انہیں —— آخری یوم تشریق کی نماز ظہر پر اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے مطابق دسویں ذوالحجہ کی نماز فجر پر ختم کر دینا چاہیے، اسی آخری قول کو امام شافعیؒ نے قبول کیا ہے آغاز کے متعلق امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ارشادِ خداوندی ہے:

فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ ۔ پھر جب حج کے تمام ارکان پورے کر چکو تو خدا کو یاد کرو۔

کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مناسک حج پورے کرنے کے بعد ذکر الٰہی کرنے کا حکم دیا ہے اور چونکہ مناسک حج کی ادائیگی دسویں ذوالحجہ کو دوپہر کے وقت مکمل ہو جاتی ہے، لہٰذا فقط اس نماز تک تکبیرات کہنا فرض ہوں گی جو دسویں ذوالحجہ کو دوپہر سے متصل ہے، یعنی نماز ظہر — ظاہر روایت کا استدلال قرآن مجید کی آیت: "وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِي اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ" سے ہے کہ اس جگہ ایام معلومات سے ذوالحجہ کے ابتدائی دس دن مراد ہیں، لہٰذا ان ایام میں تکبیرات کہنا

سلہ البقرہ ۲۰۰۔

واجب ہوں گی، لیکن چونکہ یوم عرفہ سے قبل تکبیرات نہ کہنے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہوچکا ہے جبکہ یوم عرفہ اور یوم الاضحیٰ (۱۰ ذوالحجہ) کے متعلق ایسا کوئی اجماع نہیں پایا جاتا، لہٰذا عموم نص کی بنا پر ان ایام میں تکبیرات کہنا واجب ہونگی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تکبیر کہنے کا مقصد مناسک حج شروع ہوتے کے وقت کی تعظیم و تکریم ہے، اور چونکہ مناسک حج کا آغاز یوم عرفہ سے ہوتا ہے، اس لیے کہ اس دن زوال کے بعد وقوف عرفات کیا جاتا ہے، لہٰذا اسی دن سے ان کو شروع کرنا چاہیئے، جبکہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ نے جس آیت کا حوالہ دیا ہے، اس میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ ادائے مناسک سے قبل ذکر الٰہی کے بارے میں سکوت اختیار کیا گیا ہے، لہٰذا اُن کا اس آیت سے تعلق قائم کرنا درست نہ ہوگا۔

رہا تکبیرات تشریق کا اختتام، تو اس بارے میں امام شافعیؒ تو اپنے اصول یعنی نوجوان صحابہ کرامؓ کی روایت کے مطابق ہی عمل کرتے ہیں، کیونکہ بقول ان کے یہ حضرات منسوخ شدہ احکام کے بجائے ثابت اور نافذ شدہ احکامِ شریعت سے زیادہ واقف تھے، لہٰذا خصوصًا احتیاطی موقعوں پر ان کی روایات پر عمل کرنا ہی بہتر ہوگا، اس لئے کہ اونچی آواز سے تکبیر کہنا بنیادی طور پر بدعت ہے، الّا یہ کہ شریعت سے کسی موقع پر ان کا پڑھنا ثابت ہو، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ قرآن مجید کی آیت واذکروا اللّٰہ فی ایام معدودات سے استدلال کرتے ہیں کہ اس جگہ ایام معدودات سے "ایام تشریق" مراد ہیں، لہٰذا ان ایام میں تکبیر کہنا واجب ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تکبیرات تشریق کہنے کا اصل مقصد مناسک حج کی تعظیم و تکریم ہے اور مناسکِ حج کا اختتام چونکہ رمی جمرات پر ہوتا ہے، لہٰذا "رمی جمرات" کے آخری وقت تک ان تکبیرات کو جاری رکھا جائے گا؛ مزید براں اس لیے بھی کہ زیادہ دن تکبیر کہنے میں احتیاط ہے، کیونکہ اس بارے میں صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، نیز اس لیئے بھی کہ اگر کسی پر کوئی شئی واجب نہ ہو اور وہ اسے ادا کر دے، تو یہ اس سے بہتر ہے کہ اس پر کوئی شئی واجب ہو اور وہ اسے چھوڑ دے بخلاف عید کی تکبیروں کے، کہ وہاں ہم زیادہ تکبیرات کے قائل نہیں ہیں، اس لیے کہ احتیاط کا وہیں سوال پیدا ہوتا ہے، جہاں دلائل میں کوئی تعارض واقع ہو جائے، جبکہ ہم نے وہاں حضرت عبداللہ بن مسعود کے قول کو ترجیح دی ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر بحث ہوگی، لہٰذا وہاں راجح قول پر عمل کرنا ہی زیادہ بہتر ہے، جبکہ اس مقام پر کسی ایک قول کو ترجیح نہیں دی جاسکتی، کیونکہ یہاں ثبوت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کی روایات یکساں حیثیت رکھتی ہیں، لہٰذا ہم یہاں احتیاط پر عمل کریں گے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ در اصل بلند آواز سے تکبیر کہنا بدعت ہے کیونکہ آہستہ آواز سے ذکر کرنا ہی مسنون ہے، جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْيَةً ۔ (لوگو، خدا سے عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے دُعا مانگو۔)

نیز فرمانِ نبوی ہے:

خیر الدعا الخفی ۔ بہترین دعا پست آواز سے دعا مانگنا ہے

اسی طرح آہستہ آواز سے دُعا مانگنا تضرع وادب کے زیادہ قریب اور ریاکاری سے بعید تر ہے لہٰذا جب تک اس کے خلاف کوئی خصوصی دلیل نہ ملے، ہم اپنے اس اصول پر عمل کرنا نہیں چھوڑیں گے اور چونکہ یہ خصوصی دلیل نویں ذوالحجہ سے دسویں ذوالحجہ کی نماز عصر تک ملتی ہے، جیساکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:-

وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ ۔

کہ اس جگہ ایام معلومات سے ذوالحجہ کے ابتدائی دس دن مراد ہیں، لہٰذا قرآن مجید کے اسی حکم پر عمل کرنا ضروری ہوگا، ہاں البتہ ان میں سے جن دنوں کی اجماع صحابہ سے تخصیص ہوچکی ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہوں گے، اور چونکہ اس بات پر اجماع قائم ہوچکا ہے کہ اس آیت میں نویں تاریخ سے پہلے کے دن مراد نہیں ہیں، جبکہ نویں اور دسویں ذوالحجہ کے متعلق ایسا کوئی اجماع نہیں ملتا۔ لہٰذا ایام کی تخصیص میں شک پیدا ہوجانے کے باعث قرآن مجید کے ظاہر پر عمل کرنا ہی ضروری ہوگا۔ اسی طرح دسویں ذوالحجہ (یوم النحر) کی نماز عصر کے بعد کی نمازوں میں تکبیرات تشریق کہنے میں بھی کوئی خصوصی دلیل نہیں ملتی، کیونکہ ان کے متعلق حضرات صحابہؓ میں اختلاف پایا جاتا ہے، اور ان ایام میں تکبیرات کہنا ایک لحاظ سے تکبیرات کا سنت ہونا اور دوسرے پہلو سے ان کا بدعت ہونا ثابت ہوتا ہے، اور چونکہ ان کے متعلق شک پیدا ہوگیا ہے لہٰذا اس شک کی بنا پر باقی نمازوں میں تکبیرات کہنے میں عام دلیل یعنی ارشاد باری تعالیٰ:

اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً ۔

پر عمل کرنا نہیں چھوڑا جا سکتا۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ احتیاط تکبیرات کے نہ پڑھنے میں ہے۔ انکے پڑھنے میں نہیں اس لیے کہ سنت چھوڑنا بدعت اختیار کرنے سے بہتر ہے ۔۔۔ رہا ان کا یہ قول کہ مناسک حج کا اختتام رمی جمرات پر ہوتا ہے، تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ حج کے اصل ارکان وقوف عرفہ اور طواف زیارت ہیں اور یہ دونوں مناسک انہیں دو دنوں میں مکمل کر لیے جاتے ہیں جب کہ "رمی" تو محض تابع اعمال میں سے ہے، لہٰذا تکبیر کہنے میں حج کے اصل ارکان کے وقت کا اعتبار ہوگا۔ تابع ارکان کے وقت کا نہیں ۔۔۔ رہی محولہ آیت مبارکہ، تو مفسرین کے ہاں اس کی تفسیر میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض مفسرین فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ذبیحہ جانوروں پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا ہے، بعض کے نزدیک اس سے "رمی جمار کے وقت ذکر الٰہی کرنا مراد ہے" جس کی دلیل بعد کے الفاظ قرآنی:

فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ[1]	اگر کوئی جلدی کرے (اور) دو ہی دن میں چل دے، تو اس پر بھی کوئی گناہ نہیں، اور جو بعد تک ٹھہرا رہے۔ اس پر بھی کوئی گناہ نہیں۔

---

[1] البقرہ - ۲۰۳ -

ہیں کہ یہ تعجیل و تاخیر تو رمی جمار میں ہوتی ہے، نہ تکبیر کہنے میں۔

فصل:

تکبیرات کی ادائیگی کا موقع و محل

تکبیراتِ تشریق کہنے کا اصل وقت نماز کے متصل بعد اس کی حرمت کے دوران میں کوئی بات چیت یا عمل کرنے سے قبل ہے، چنانچہ اگر اس نے اس وقت قہقہہ مار دیا، یا دانستہ وضو توڑ دیا — یا دانستہ یا بھول کر بات چیت کر لی، یا وہ مسجد سے باہر نکل گیا یا صحرا میں صفوں سے آگے گذر گیا — تو وہ تکبیر نہیں پڑھ سکتا۔ اس لیے کہ تکبیر کہنا نماز کے فوراً بعد کے اعمال میں سے ہے، لہٰذا ان کی ادائیگی کے لیے نماز کی حرمت کا ہونا ضروری ہے، جبکہ مذکورہ بالا تمام عوارض نماز کی حرمت کو منقطع کر دیتے ہیں لہٰذا اب وہ تکبیر نہ کہہ سکے گا، اور اگر اس نے اپنا چہرہ تو قبلہ سے پھیر لیا ہو لیکن وہ مسجد یا صفوں کی حدود سے باہر نہ نکلا ہو۔ یا اس کو از خود حدث لاحق ہو گیا ہو، تو اس صورت میں وہ تکبیر کہہ سکتا ہے کیونکہ ابھی اس کی نماز کی حالت برقرار ہے، اسی لیے وہ اپنی نماز کو جاری رکھ سکتا ہے اور اصول یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو نماز کو جاری رکھنے سے روک دے تو اس کی بنا پر تکبیر کہنا ختم ہو جاتا ہے ورنہ نہیں۔ اور اگر اس کو حدث لاحق ہو جائے، تو اگر وہ چاہے، تو جا کر وضو کر آئے اور لوٹ کر تکبیر کہہ لے اور چاہے تو بغیر طہارت کے تکبیر کہہ دے۔ کیونکہ اس کی د بگی کے لیے طہارت ہونا لازم نہیں، البتہ نماز کی حالت (تحریمہ) کا ہونا شرط ہے شیخ الاسلام السرخسیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک صحیح بات یہ ہے وضو خطا ہو جانے کے باوجود بھی وہ تکبیر کہے اور طہارت کے لئے باہر نہ جائے — کیونکہ تکبیر کہنے کے لیے طہارت کی ضرورت نہیں اور چونکہ اس کا مسجد سے نکلنا بلا ضرورت ہو گا اور اسے بعد میں تکبیرات تشریق کہنا جائز نہ ہوگا لہٰذا وہ اسی وقت پورے یقین کے ساتھ تکبیر کہے: اگر امام تکبیر کہنا بھول جائے، تو مقتدیوں کو تکبیر شروع کر دینی چاہیئے، امام ابو یوسفؒ کے ساتھ خود بھی ایک ایسا ہی واقعہ پیش آیا تھا۔ جامع الصغیر میں امام ابو یوسفؒ کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے وہ فرماتے ہیں:

> میں ایک دفعہ نماز مغرب پڑھا رہا تھا۔ تو میں بھول کر کھڑا ہو گیا، اس پر میرے پیچھے سے امام ابو حنیفہؒ نے تکبیر کہی۔

بنابریں اس میں اور سجدۂ سہو میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر امام سجدۂ سہو کرنا بھول جائے اور سلام پھیر دے تو مقتدیوں کو سجدۂ سہو کرنا جائز نہیں ہوتا، حتی کہ اگر امام کھڑا ہو کر مسجد سے باہر نکل جائے یا کوئی بات چیت کر لے، تو امام اور مقتدیوں دونوں سے سجدۂ سہو ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ سجدہ سہو نماز کے فوت شدہ حصے کا قائم مقام ہونے کی وجہ سے، نماز کا ایک حصہ (جزو) ہوتا ہے، اختلافی کرنے والا عمل چونکہ نقصان ہی کے مقام میں ادا کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اسے بالاجماع تحریمۂ نماز کے دوران میں ادا کیا جاتا ہے؛ یا تو اس لئے کہ وہ ابھی نماز سے باہر نہیں ہوتا اور یا اس بنا پر کہ وہ اس کی دوبارہ

نماز میں واپسی ہو جاتی ہے، پھر چونکہ نماز کا کوئی حصہ تحریمۂ نماز کے ختم ہونے کے بعد ادا نہیں کیا جا سکتا اور امام جب اپنی جگہ سے اٹھ کھڑا ہو، تو تکبیر تحریمہ باقی نہیں رہتی، لہٰذا اس حالت میں مقتدی بھی اس کی ادائیگی نہیں کر سکتا جبکہ تکبیرات تشریق ، تو نماز کے اجزا میں سے نہیں، کہ اس کے لیے تکبیر تحریمہ کی شرط اور امام کی اتباع لازم ہو، کیونکہ اسے تو ویسے ہی نماز سے خارج ہونے کے بعد پڑھا جاتا ہے، لہٰذا اس میں امام کی اتباع ضروری نہ ہوگی۔ البتہ اگر تو امام تکبیر پڑھے، تو مقتدیوں کو بھی اس کی اتباع کرنی چاہیئے، کیونکہ اسے نماز کے متصل بعد ادا کیا جاتا ہے، لہٰذا امام کے ہر مقتدی کے لیے مستحب ہوگا، کہ وہ اس کے پڑھنے میں اس کی اتباع کرے۔ لیکن اگر امام نے اسے نہ پڑھا، تو مقتدیوں کو اسے پڑھنا چاہیئے کیونکہ "تحریمہ" منقطع ہو جانے کے باعث، اب اتباع باقی نہیں رہی، جیسے کہ تلاوت کرنے والے اور سامع کا ہی حکم ہے، یعنی کہ اگر تلاوت کرنے والا سجدۂ تلاوت کرے، تو سامع کو بھی اس کے ساتھ سجدہ کرنا چاہیئے، لیکن اگر وہ سجدہ نہ کرے، تو سامع کو ضرور سجدہ کرنا چاہیئے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی لیے اس بارے میں مقتدی کے لیے امام کے مسلک کی پیروی ضروری نہیں۔ حتیٰ کہ اگر امام کا عمل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت پر اور مقتدی کا حضرت علیؓ کے قول پر ہو، اور امام نے دسویں تاریخ کے بعد کی کوئی نماز پڑھائی ہو اور امام نے اپنی رائے کے مطابق تکبیر نہ پڑھی ہو، تو مقتدی اپنے خیال کے مطابق تکبیر پڑھے، کیونکہ تکبیر تحریمہ منقطع ہو جانے کے باعث اس پر امام کی اتباع ضروری نہیں رہی، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ علیٰ ہٰذا القیاس اگر وہ محرم (حالتِ احرام میں) ہو اور اسے نماز میں سہو ہو جائے، تو وہ پہلے سجدۂ سہو کرے، پھر تکبیر تشریق پڑھے اور بعد ازاں "تلبیہ" کیونکہ سجدۂ سہو تحریمہ نماز کے دوران میں، ادا کیا جاتا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اسی بنا پر سجدۂ سہو کے بعد سلام کہا جاتا ہے اور اگر کوئی شخص سجدہ سہو ادا کرتے ہوئے امام کی اقتدا کرے، تو اس کی اقتدا جائز ہوگی، جبکہ تکبیر تشریق اور تلبیہ دونوں کو چونکہ نماز سے فراغت کے بعد ادا کیا جاتا ہے، اسی لیے ان کو پڑھنے کے بعد سلام پھیرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس حالت میں کوئی شخص امام کی اقتدا بھی نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اپنی رائے کا پابند ہوتا ہے وہ اس طرح کہ جس تحریمہ کی بنا پر وہ امام کا تابع ہوا تھا، وہ تحریمہ اب ختم ہو چکی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا؛ اسی طرح اگر وہ حالتِ احرام میں ہو اور اس سے نماز پڑھنے کے دوران میں کوئی سہو ہو جائے، تو وہ سب سے پہلے سجدہ کرے، پھر تکبیر اور آخر میں تلبیہ کہے اس لیے کہ تکبیر تشریق، گو کہ نماز سے باہر کہی جاتی ہے، مگر بایں ہمہ وہ نماز کے خصائص میں سے ہے، لہٰذا اسے نماز کے متصل بعد ادا کیا جانا چاہیئے جبکہ تلبیہ نماز کے ساتھ مختص نہیں ہے، بلکہ اسے دوسرے اختلاف احوال میں بھی ادا کیا جاتا ہے، مثلاً جب وہ کسی نیچی جگہ میں اترے، یا اونچی جگہ پر چڑھے، یا کسی سوار کو ملے، اور چونکہ جو شیٔ کسی شیٔ کے خصائص میں سے ہو، وہ گویا اسی شیٔ کا حصہ ہوتی ہے لہٰذا یہاں یہی سمجھا جائے گا کہ گویا تکبیر تشریق نماز کا حصہ ہے اور پھر چونکہ جب تک وہ نماز سے فارغ نہ ہو، اس وقت تک اختلاف احوال نہیں پایا جاتا تو اسی طرح جب تک وہ تکبیر تشریق سے فارغ نہ ہوگا، اس وقت تک گویا

یہی سمجھا جائے گا، کہ ابھی اختلاف احوال پیدا نہیں ہوا، لہٰذا اس سے پہلے تلبیہ نہیں کہا جا سکتا اور اگر اس نے بھول کر سجدۂ سہو سے قبل تکبیر شروع کر دی، تو اس سے اس کی نماز کا منقطع ہونا لازم نہ آئے گا اور اسے ضروری ہو گا کہ وہ سجدۂ سہو کرے اس لیے کہ تکبیر عام کلام نہیں ہے اور اگر اس نے پہلے تلبیہ کہہ دیا، تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ تلبیہ اپنی وضع میں "عام کلام" کے مشابہ ہے اور چونکہ عام بات چیت سے نماز ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا اس سے بھی نماز باطل ہو جائے گی اور اس سے سجدۂ سہو ساقط ہو جائے گا، کیونکہ شریعت میں اس کی اجازت فقط تحریمۂ نماز کے دوران میں ہے جبکہ فی الوقت وہ منقطع ہو چکی ہے۔ اسی طرح اس سے تکبیر تشریق بھی ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کی اجازت بھی نماز سے متصل بعد ہے، جبکہ اب یہ اتصال ختم ہو چکا ہے، اسی بنا پر مسبوق امام کے ساتھ تکبیر تشریق نہیں پڑھنا، جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ تکبیر تشریق تو نماز سے فراغت کے متصل بعد کہی جاتی ہے، جبکہ مسبوق تو ابھی اثنائے نماز میں ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ اسے نہ ادا کرے گا"

فصل: (سی و چہارم)

شرائطِ وجوب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تکبیر تشریق عاقلوں، بالغوں، مقیم اور آزاد افراد، شہر کے رہنے والوں اور باجماعت نماز ادا کرنے والوں پر ضروری ہے، لہٰذا تکبیر تشریق، عورتوں، بچوں، دیوانوں، مسافروں، دیہاتیوں نوافل ادا کرنے والوں اور بغیر جماعت فرض نماز ادا کرنے والوں پر واجب نہیں، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں، کہ جو کوئی ان ایام میں فرض نماز ادا کرے، اس پر بہرصورت تکبیر تشریق واجب ہے، خواہ وہ کسی حالت اور کسی جگہ بھی ہو۔ یہی ابراہیم نخعیؒ کا بھی قول ہے، امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ ہر نماز پڑھنے والے پر تکبیر تشریق واجب ہے، خواہ وہ فرض نماز ہو یا نفل نماز، اس لئے کہ نفل نماز فرض نماز کے تابع ہے، تو جو شئی فرض نماز کے لئے مشروع ہو، وہ نفل نماز کے لئے تو اس کے تابع ہونے کی بنا پر بدرجۂ اولیٰ مشروع ہو گی، ہمارا استدلال حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بنؓ مسعود سے مروی روایت سے ہے، کہ یہ دونوں حضرات نفل نماز کے بعد تکبیر تشریق نہیں کہا کرتے تھے، اور کسی اور صحابیؓ سے اس بارے میں ان کی مخالفت بھی مروی نہیں، تو گویا یہ اس بارے میں ایک طرح کا اجماع ہے، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ تکبیر کہنا بدعت ہے، الاّ یہ کہ اگر کسی نقل (قرآن و سنت) سے ثابت ہو، جبکہ نص سے فقط فرض نماز کے بعد تکبیر کہنا ثابت ہوتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے جماعت کا ہونا شرط ہے، جبکہ نوافل باجماعت نہیں پڑھے جاتے، اسی طرح وتروں کے بعد بھی ہمارے نزدیک تکبیر نہ کہی جائے، امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس لئے کہ وہ نفل ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس لیے کہ انہیں ان ایام میں باجماعت ادا نہیں کیا جاتا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگرچہ وہ واجب ہیں، مگر بہرحال فرض نہیں ہے اور تکبیر

کو   باآواز بلند پڑھنا بدعت ہے الا یہ کہ کسی نص سے یا اجماع سے اس کا پڑھنا ثابت ہو جائے جبکہ فرض نماز کے سوا کسی اور نماز میں اس کے پڑھنے کے متعلق نہ کوئی نص ہے اور نہ اجماع ؛ اسی طرح ہمارے نزدیک نماز عید کے بعد بھی تکبیر تشریق نہیں پڑھنی چاہئے ، البتہ نماز جمعہ کے بعد بھی تکبیر تشریق پڑھی جائے۔ اس لئے کہ وہ نماز ظہر کی طرح فرض ہے۔ رہی بحث ہمارے ائمہ کرام کے مابین، تو اس ضمن میں صاحبین کی دلیل قرآنی آیات : وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ اور وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ ہے ، کہ ان آیات میں ذکر الٰہی کے لئے، کسی جگہ، کسی جنس، اور کسی حالت کی کوئی قید نہیں ؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ تکبیر نماز کے تابع اعمال میں سے ہے، جس کا ثبوت یہ ہے۔ کہ ہر وہ بات جو نماز کو منقطع کر دیتی ہے۔ مثلاً بات چیت وغیرہ وہ سب تکبیر تشریق کو بھی فاسد کر دیتی ہے، لہٰذا جو کوئی فرض نماز پڑھے۔ اسے تکبیر تشریق پڑھنی چاہیئے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال   آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسب ذیل فرمان سے ہے کہ :

لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع   نماز جمعہ اور تکبیر تشریق بڑے شہر کے سوا کسی اور جگہ جائز نہیں ہے"

اسی طرح حضرت علیؓ کا قول یہ ہے کہ :

" جمعہ، تکبیر تشریق، نماز عید الفطر اور نماز عید الاضحیٰ بڑے شہر کے سوا کسی میں جائز نہیں ہے " اور تشریق سے مراد " تکبیر بلند آواز" کے ساتھ پڑھنا ہے۔ نضر بن شمیل کا، جو اپنے وقت کا ماہر لغت تھا، یہی قول ہے، لہٰذا اس کی تصدیق ضروری ہوگی ۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ لغوی طور پر تشریق کا مطلب " اظہار" اور مشروق کا " ظہور" ہے۔ چنانچہ جب سورج نکل آئے اور ظاہر ہو جائے تو کہا جاتا ہے " شرقت الشمس" اسی لئے سورج کے طلوع یا ظاہر ہونے کے مقام کو " مشرق" کہتے ہیں۔ بنا بریں تکبیر تشریق فی نفسہ اللہ تعالیٰ کی کبریائی کے اظہار سے عبارت ہے اور چونکہ ذات باری کی کبریائی کا اظہار شعائر اسلام میں سے ہے، لہٰذا اسے " تشریق" کہا جاتا ہے۔ اور اسی بنا پر نماز عید پر اس لفظ کا اطلاق درست نہ ہوگا، کیونکہ یہ حکم تو حضرت علیؓ کے قول لا فطر ولا اضحیٰ (یعنی شہر کے سوا نماز عید الفطر اور عید الاضحیٰ جائز نہیں) سے معلوم ہو رہا ہے ؛ اسی طرح اس کا اطلاق قربانی کے گوشت پر بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ قربانی کرنا کسی خاص جگہ سے مخصوص نہیں ہوتا۔ اس پس منظر میں تکبیر تشریق ہی اس کی مراد کے طور پر متعین ہوگئی ، مزید براں اس لئے بھی کہ چونکہ باآواز بلند تکبیر تشریق پڑھنا۔ اسلام کے شعائر اور دین کے نشانات میں سے ہے، لہٰذا اس کی اجازت فقط ایسے ہی مقام پر ہو سکتی ہے کہ جہاں اس کے زیادہ مشہور ہو جانے اور پھیل جانے کا امکان ہو، اور یہ بات بڑے شہر کے سوا کسی اور جگہ ممکن نہیں۔ اسی لئے نماز جمعہ اور نماز عیدین بھی شہر کے ساتھ مختص ہیں " اسی مذکورہ قیاس کا تقاضا ہے کہ تکبیر کو منفرد نمازی اور عورتیں نہ پڑھیں۔ اس لئے کثرت ہونے کا یہ مقصد افراد کے پڑھنے کے بجائے صرف باجماعت   پڑھنے سے ہی پورا ہوتا ہے۔ جیسا کہ نماز جمعہ اور نماز عیدین کو بھی اکیلا شخص نہیں پڑھ سکتا۔ جبکہ عورتوں کا حال تو شہرت و اظہار کے بجائے " اخفا اور ستر" پر مبنی ہوتا ہے لہٰذا وہ بھی اسے نہیں پڑھ سکتیں۔ رہی مذکورہ بالا دونوں آیات تو ان میں سے دوسری آیت کے

بارے میں ہم پہلے ہی مفسرین کے اقوال اختلافی اقوال نقل کر آئے ہیں، جبکہ پہلی آیت کو ہم خاص جگہ، خاص نماز اور خاص حالت پر محمول کرتے ہیں۔ تاکہ حسب استطاعت دونوں نصوص پر عمل ہو سکے۔ اور جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ تکبیر تشریق نماز کے تابع ہے، تو ان کی یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے بشرطیکہ شہر اور باجماعت نماز پائی جائے، لیکن اگر یہ شرائط موجود نہ ہوں تو پھر اس کا تابع ہونا ہمیں تسلیم نہیں۔

اور اگر کوئی مسافر کسی مقیم کی اقتدا کرے۔ تو اس پر بھی امام کے تابع ہونے کی بنا پر، تکبیر پڑھنا واجب ہو جائے گا۔ جیسے کہ اس کی نماز دو رکعات سے تبدیل ہو کر چار رکعات ہو جاتی ہے، لہٰذا وہ تابع ہونے کی بنا پر تکبیر کہے گا۔ علیٰ ھذا القیاس اگر عورتیں کسی مرد کی اقتدا کرلیں، تو ان پر بھی امام کے تابع ہونے کی وجہ سے تکبیر کہنا لازم ہو گا۔ تاہم اگر وہ اپنی علیحدہ جماعت کرائیں۔ تو ان پر تکبیر پڑھنا واجب نہ ہو گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر مسافر شہر میں باجماعت نماز ادا کریں، تو ان کے متعلق دو روایات ہیں؛ حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ ان پر تکبیر پڑھنا واجب ہو گا۔ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ان پر تکبیر کہنا ضروری نہیں، اس لئے کہ سفر فرض کو تبدیل کرنے اور تکبیر کو ساقط کرنے کا موجب ہے۔ پھر جس طرح فرائض کی تبدیلی میں ہمارے ائمہ کے نزدیک، کوئی فرق نہیں کیا جاتا، خواہ وہ شہر میں نماز ادا کریں یا شہر سے باہر، بہر حال فرض نماز تبدیل ہو جاتی ہے، تو اسی طرح تکبیر کے ساقط ہونے میں بھی کوئی فرق نہ کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس کے وجوب کے لئے بڑے شہر (المصر الجامع) کا رہنے والا ہونا شرط ہے۔ اور چونکہ مسافر تو اہل شہر نہیں، لہٰذا شہر کا ہونا ان کے حق میں کالعدم ہو گا۔

فصل: قضا ہو جانے والی نمازوں کے ساتھ تکبیر کہنے کا حکم:

ایام تشریق کی نمازوں میں سے کوئی ایک نماز چھوٹ جائے، تو وہ کئی حال سے خالی نہ ہو گی، یا تو وہ قضا شدہ نماز ایام تشریق کے علاوہ کسی اور دن سے ہو گی، جسے اس نے ایام تشریق میں قضا کیا ہو گا۔ یا پھر ایام تشریق کی کوئی نماز چھوٹ گئی ہو گی۔ جسے اس نے غیر ایام تشریق میں قضا کیا ہو گا، یا ایام تشریق کی چھوٹی ہوئی نماز اس نے آئندہ سال کے ایام تشریق میں قضا کی ہو گی، یا اس نے اسی سال کی قضا شدہ نماز اسی سال کے ایام تشریق میں قضا کی ہو گی، اگر تو اس نے غیر ایام تشریق کی قضا شدہ نماز ایام تشریق میں قضا کی، تو اس پر نماز کے بعد تکبیر تشریق کہنا ضروری نہ ہو گا اس لئے کہ قضا کو اصل کے مطابق ہی ادا کیا جاتا ہے۔ اور چونکہ اس کی یہ نماز بغیر تکبیر تشریق کے قضا ہوئی تھی۔ لہٰذا وہ اس کو قضا کرتے وقت بھی تکبیر تشریق نہ پڑھے گا۔ اور اگر ایام تشریق کی کوئی نماز اس نے غیر ایام تشریق میں قضا کی تو تب بھی نماز کے بعد اس پر تکبیر تشریق پڑھنا لازم نہ ہو گا، کیونکہ گو اس کی یہ نماز تکبیر تشریق کے ساتھ قضا ہوئی تھی اور قضا اصل کے مطابق ہی ادا کی جاتی ہے مگر چونکہ

بلند آواز سے تکبیر کہنا بدعت ہے، الا یہ کہ شریعت میں کسی "خاص موقع پر" اس کے باآواز بلند پڑھنے کا حکم ہو، تو الگ بات ہے اور چونکہ شرع میں قضا نماز کے ساتھ تکبیر پڑھنا ثابت نہیں، لہٰذا یہاں بھی اس کو باآواز بلند پڑھنا بدعت ہوگا اور اگر اس نے پچھلے سال کے ایام تشریق کی قضا شدہ نماز اس سال کے انہی ایام میں قضا کی تو تب بھی وہ تکبیر نہ پڑھے، البتہ امام ابو یوسفؒ کے ایک قول کے مطابق وہ تکبیر پڑھے، لیکن صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، کہ شریعت میں بالصراحت مذکور مقام کے علاوہ کسی اور جگہ باآواز بلند تکبیر پڑھنا بدعت ہے، اور چونکہ شریعت میں فقط اسی سال کی ہی نمازوں کے بعد باآواز بلند تکبیر پڑھنے کا ذکر ہے اور اگر ان اوقات میں کوئی اور نماز ادا کی جائے، تو اس کے متعلق کوئی حکم وارد نہیں ہوا، لہٰذا اس کا بدعت ہونا برقرار رہا، جیسے کہ اگر کوئی قربانی اپنے وقت سے قضا ہو جائے، تو اس کی تلافی آئندہ سال قربانی کر کے نہیں کی جا سکتی، گو کہ سال کے بعد وہی وقت لوٹ آتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس "رمی جمرات" کا بھی یہی حکم ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، اور اگر انہی ایام کی قضا شدہ نماز انہی ایام میں ادا کرے، تو وہ تکبیر پڑھے، کیونکہ فوت شدہ نماز مسنون تکبیر کے ساتھ قضا ہوئی تھی، اور پھر وہ تکبیرات تشریق کے مشروع وقت میں اس کی قضا پر قادر ہو گیا ہے، لہٰذا وہ اس کو بھی قضا کرے"

باب فی سنن الصلوٰۃ

نماز کی سُنّتوں کا بیان

نماز میں بہت سے امور مسنون ہیں ان میں سے

ا۔ بعض سنتیں تو بذات خود نماز ہیں ۔ اور
ب۔ بعض نماز کے لواحق میں سے ہیں ۔

اوّل الذکر قسم یعنی جو بذات خود نماز ہیں، ان میں سے بعض تو فرض نماز کے بعد ادا کی جاتی ہیں، ان کے بیان کیلئے ہم نے ایک علیحدہ فصل مختص کی ہے، جہاں ہم متعلقات سمیت ان کا ذکر کرینگے رہے وہ امور مسنونہ جو نماز کے ملحقات میں سے ہیں ان کی آگے پھر تین اقسام ہیں :

ا۔ نماز شروع کرنے سے قبل کے امور مسنونہ ۲۔ اثنائے نماز کی سنتیں اور ۳۔ نماز سے باہر نکلنے کے اعمال مسنونہ :

ا۔ نماز شروع کرنے سے قبل کے امور مسنونہ نماز شروع کرتے وقت حسبِ ذیل باتیں سنت ہیں :

① نیت کا تکبیر سے متصل ہونا، کیونکہ نیت کرنا اس لئے شرط ہے کہ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے لئے اخلاصِ عمل کو ممکن بنایا جا سکے، اور چونکہ نیت کا تکبیر سے متصل ہونا اخلاص پیدا کرنے کے لئے انتہائی سودمند ہوتا ہے، لہٰذا یہی طریقہ افضل ہوگا، یہ ہمارا مسلک ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا کرنا فرض ہے، جیسا کہ اوراق بالا میں یہ مسئلہ پوری تفصیل کے ساتھ بیان ہوا!

② نیت کے الفاظ کو زبان سے ادا کرنا : اس مسنون عمل کا کتاب الصلوٰۃ میں صریح الفاظ کے ساتھ ذکر نہیں ملتا، البتہ کتاب الحج میں اشارۃً اس کا ذکر کیا گیا ہے، جہاں یہ تحریر ہے کہ " جب تو حج کا ارادہ کرے ۔ تو کہہ

اللھم انی ارید الحج فیسّرہ لی وتقبلہ منی	اے اللہ میں حج کرنا چاہتا ہوں، تو مجھے اس کی توفیق دے اور میرا حج قبول بھی فرما۔

اسی طرح نماز شروع کرتے وقت بھی یہ کہنا مناسب ہوگا :

اللھم انی ارید صلوٰۃ کذا فیسرھا لی وتقبلھا منی ۔	اے اللہ میں فلاں نماز ادا کرنا چاہتا ہوں، تو مجھے اس کی توفیق دے اور میری جانب

اس لیے کہ یہ دُعا حصول توفیق اور ادائیگی کے بعد قبول نماز کے عنوان پر مشتمل ہے لہٰذا زبان سے نیت کرنا مسنون ہوگا۔

③ تکبیر تحریمہ کو بحذف مدادا کرنا جیسا کہ ابراہیم النخعیؒ سے موقوف و مرفوع دونوں طرح مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الاذان جزمٌ والاقامۃ جزمٌ والتکبیر جزمٌ۔ اذان اقامت اور تکبیر تحریمہ میں لفظ اللہ کو جزم سے (شروع کے الف کو کھینچے بغیر) کہنا چاہیئے۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ لفظ "اللہ" کے شروع میں اگر مد پڑھا جائے، تو اس سے الف استفہام (ء) کی آواز پیدا ہو جاتی ہے، حالانکہ استفہام شک کے لیے ہوتا ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ کی کبریائی میں شک کرنا کفر ہے؛ اسی طرح لفظ "اکبر" میں بھی کوئی "مد" نہیں، کیونکہ وہ افعل کے وزن پر ہے اور اس وزن پر جو الفاظ آتے ہیں۔ ان میں حرف مدہ کی گنجائش نہیں ہوتی۔

④ رفع یدین: تکبیر تحریمہ کہتے وقت ہاتھوں کو اٹھانا یعنی رفع یدین کرنا۔ رفع یدین پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

ا۔ رفع یدین کی حقیقت؛ ب۔ رفع یدین کا وقت؛ ج۔ رفع یدین کا طریقہ؛
د۔ رفع یدین کہاں تک کیا جائے۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

(ا) رفع یدین کی حقیقت: اس ضمن میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوع اور موقوف دونوں طرح سے یہ روایت مروی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"سات مقامات کے علاوہ اپنے ہاتھ نہ اٹھاؤ، ان میں سے ایک موقعہ تکبیر تحریمہ کا بھی ہے"

اور حضرت ابو حمید الساعدیؓ سے جو دسویں، مسلمان ہونے والے صحابی تھے، روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"کیا میں تمہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے متعلق نہ بتاؤں؟ لوگوں نے کہا ضرور بتایئے، فرمایا میں نے دیکھا کہ حضورؐ نماز شروع کرتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے"۔

اسی پر ہمارے اسلاف کا اجماع بھی ہے۔

(ب) رفع یدین کا وقت: رفع یدین کو نیت سے متصل ادا کرنا مسنون ہے کیونکہ فی الحقیقت رفع یدین تکبیر تحریمہ کی سنت ہے اور اس کے مشروع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے بہرے افراد کو نماز شروع ہو جانے سے آگاہ کیا جا سکے اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اسے تکبیر تحریمہ سے متصل ادا نہ کیا جائے۔

(ج) رفع یدین کا طریقہ: رفع یدین کے طریقے کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ البتہ امام الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی انگلیوں کو پھیلا کر اور ان کو قبلہ رخ کر کے رفع یدین کرے؛ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ انگلیوں کو پھیلانے سے ان کی مراد انگلیاں کھولنا ہے، مگر یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ امام طحاویؒ کا اصل مقصد یہ ہے کہ انگلیوں کو پھیلا کر رفع یدین کرنا چاہیئے کہ ان کو باہم ملا کر، تاکہ انگلیاں قبلہ رخ رہیں۔ جب کہ فقیہ ابو جعفر الہندوانیؒ فرماتے ہیں کہ وہ انگلیوں کو نہ تو پوری طرح کھولے اور نہ بالکل بند کرے، بلکہ انگلیاں عموماً جس حال میں رہتی ہیں انہیں اسی حال پر رہنے دے۔

⑤ رفع یدین کہاں تک کیا جائے: رہا یہ مسئلہ کہ رفع یدین کہاں تک کیا جائے، تو ظاہر روایت کی رو سے "رفع یدین" کانوں کے برابر تک کرنا چاہیے حسن بن زیاد نے المجرد میں اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے۔ کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "وہ اپنے ہاتھوں کو اتنا اٹھائے کہ اس کے ہاتھوں کے انگوٹھے کانوں کی لووں کے مساوی ہو جائیں اور ہر اس جگہ جہاں تکبیر کے ساتھ رفع یدین کیا جاتا ہے اسی طرح رفع یدین کیا جائے۔ مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رفع یدین میں ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھایا جائے جب کہ امام مالکؒ کے نزدیک ہاتھوں کو سر کے برابر تک اٹھایا جائے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہتے اور اپنے ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھاتے تھے۔"

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب الامالی میں اپنی سند سے حضرت براء بن عازب سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہتے اور اپنے ہاتھ کانوں تک اٹھاتے تھے۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ رفع یدین کا اصل مقصد بہرے شخص کو نماز شروع کرنے کی اطلاع دینا ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک اسی بنا پر ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہوتے وقت، رفع یدین نہیں کیا جاتا، کیونکہ بہرا آدمی ان حرکات کو خود دیکھ سکتا ہے، لہٰذا وہاں رفع یدین کی ضرورت نہیں ہوتی اور چونکہ یہ مقصد کانوں تک ہاتھ اٹھانے سے ہی حاصل ہوتا ہے لہٰذا یہیں تک ہاتھ اٹھائے جائیں۔ رہی مذکورہ حدیث، تو اصول فقہ کے مطابق جب روایات میں باہمی تعارض ہو جائے تو ان کے مابین تطبیق دینا ضروری ہوتا ہے، چنانچہ ہمارے ہاں امام شافعیؒ کی نقل کردہ روایت حالت عذر پر محمول ہے یعنی موسم سرما پر کہ جب سردی کی وجہ سے جسم پہ کپڑے اور لمبی ٹوپیاں پہنی ہوئی تھی ہیں۔ جن کی بنا پر آپ کے لیے کانوں تک ہاتھ اٹھانا مشکل تھا جس کی دلیل حضرت وائلؓ بن حجر کی یہ روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں مدینہ منورہ آیا، تو میں نے صحابہؓ کرام کو دیکھا کہ وہ اپنے کانوں تک رفع یدین کر رہے تھے پھر جب میں دوبارہ مدینہ منورہ آیا تو میں نے دیکھا کہ صحابہ کرامؓ سخت سردی کی بنا پر چادریں اور لمبی ٹوپیاں پہنے ہوئے ہیں اور میں نے دیکھا کہ وہ اپنے ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے ہیں۔"

یا پھر ہم یہ کہیں گے۔ کہ ہماری روایت کردہ حدیث میں انگلیوں کے سرے اور امام شافعیؒ کی محولہ حدیث میں ہاتھوں کی ہتھیلیاں اور پہنچے مراد ہیں تاکہ حسب استطاعت دونوں احادیث پر عمل ہو سکے۔

یہ حکم مردوں کے لیے ہے۔ جب کہ عورت کا حکم ظاہر روایت میں مذکور نہیں۔ البتہ حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ بھی مردوں ہی کی طرح اپنے ہاتھ کانوں تک اٹھائے کیونکہ اس کی ہتھیلیاں قابل ستر جسم میں شامل نہیں، مگر محمد بن مقاتل الرازیؒ ہمارے ائمہ کرامؒ سے

روایت کرتے ہیں۔ کہ وہ اپنے ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھائے۔ کیونکہ اس میں اس کیلئے زیادہ پردہ ہے اور ان کے احکام پردے پر مبنی ہوتے ہیں، جیسا کہ مرد کے لیے سجدے میں اعتدال اختیار کرنے کا اور رکوع میں کمر کو پھیلانے کا حکم ہے، لیکن عورت ان مقامات میں وہی کچھ کرتی ہے، جو اس کے لیے زیادہ باپردہ ہوتا ہے۔

(۵) امام کا تکبیر اونچی آواز سے اور منفرد اور مقتدی کا آہستہ آواز سے کہنا: اس لیے کہ اذکار میں اصل اخفار آہستہ کہنا ہے، مگر امام کو بالجہر کہنے کا حکم اس لیے ہے، کیونکہ مقتدیوں کو آگاہ کرنے کے لیے باآواز بلند کہنے کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے نابینا اس وقت تک نماز یا رکن کا شروع ہونا نہیں جان سکتا، جب تک کہ اس کو تکبیر کی آواز سنائی نہ دے۔ جبکہ منفرد اور مقتدی کو اونچی آواز سے تکبیر کہنے کی ایسی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۵) مقتدی کا امام کی تکبیر کے متصل بعد تکبیر کہنا، امام ابوحنیفہؒ سے منقول روایات کے مطابق یہی طریقہ افضل ہے، البتہ سلام پھیرنے کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے تکبیر کی طرح وہ سلام بھی امام ہی کیساتھ پھیرے، مگر دوسری روایت کیمطابق یہاں وہ امام کے بعد سلام پھیرے۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ امام کی تکبیر کے بعد مقتدی کا تکبیر کہنا مسنون ہے اور اگر اس نے امام کے ساتھ مل کر تکبیر کہہ دی۔ تو اس کے متعلق ان سے دو روایات ہیں: ایک روایت کے مطابق اس کی تکبیر جائز اور دوسری روایت کے مطابق جائز نہ ہوگی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز تو ہوگا لیکن وہ گنہگار ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے اور اس کا تابع ہونا دونوں کے اکٹھے تکبیر کہنے کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا، لہٰذا اسے بعد میں تکبیر کہنا چاہیئے۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ اقتدا باہمی شراکت سے عبارت ہے۔ اور باہمی شراکت کا اظہار دونوں کی تکبیروں میں اتصال ہی سے ہوتا ہے کیونکہ اس اتصال سے عبادت کے جملہ اجزاء میں شراکت ثابت ہوتی ہے۔ اسی لیے امام ابوحنیفہؒ نے اپنے ایک قول کے مطابق سلام پھیرنے میں فرق کیا ہے۔ وہ اس لیے کہ جب کوئی مقتدی امام کے بعد سلام پھیرے، تو گویا نماز کے تمام اجزاء میں شراکت پائی گئی ہے۔ کیونکہ وہ امام کی سلام کی ساتھ ہی نماز سے خارج ہوگیا ہے: (۶) جب مؤذن اقامت میں "قد قامت الصلوٰۃ" کہے، تو امام کا تکبیر تحریمہ کہہ دینا: یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے، جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب تک مؤذن اقامت کہنے سے فارغ نہ ہوجائے اس وقت تک اسے تکبیر تحریمہ نہیں کہنی چاہیے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مؤذن جب کہے "حی علی الفلاح" تو اگر امام ان کے ہمراہ مسجد میں ہو، تو مقتدیوں کے لیے مستحب ہے کہ وہ صف بنا کر کھڑے ہوجائیں۔ امام زفرؒ اور حسنؒ بن زیاد کا قول ہے کہ جب پہلی بار "قد قامت الصلوٰۃ" کہا جائے، تو مقتدی کھڑے ہوجائیں اور جب دوسری دفعہ یہ جملہ کہا جائے، تو امام تحریمہ کہہ دے۔ کیونکہ "قد قامت الصلوٰۃ" سے قیام کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ نہ کہ حی علی الفلاح سے۔ ہمارا استدلال یہ ہے۔ کہ "حی علی الفلاح" میں لوگوں کو اس عبادت کی طرف بلایا جاتا ہے، جس میں انکی بھلائی/فلاح پائی جاتی ہے، اور حکم دیا جاتا ہے کہ اس کی طرف جلدی سے آؤ، لہٰذا اس دعوت کو قبول کرنا ضروری ہوگا، اور چونکہ یہ قبول

دعوت اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ اپنے عمل یعنی نماز کی طرف قیام سے اس کا عملی مظاہرہ نہ کیا جائے۔ لہٰذا مناسب تو یہ ہے کہ جب مؤذن " حیّ علی الصلوٰۃ " کہے تو وہ اسی وقت کھڑے ہو جائیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، الا یہ کہ ہم اس موقع پر انہیں اس لیے قیام سے منع کرتے ہیں، تاکہ مؤذن کا قول " حیّ علی الفلاح " لغو نہ قرار پائے۔ کیونکہ جب کوئی شخص کسی عمل کو اختیار کر چکا ہو، تو پھر اسی عمل کی دعوت دینا لغو ہوتا ہے رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ " قد قامت الصلوٰۃ " سے قیام کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ تو ہم جواباً کہتے ہیں کہ " قد قامت الصلوٰۃ " سے نماز کو قائم کرنے کا اشارہ ملتا ہے۔ نہ کہ محض اس کے لیے کھڑے ہونے کا اور نماز کو قائم کرنا چونکہ اس کو وجود میں لانا ہوتا ہے، جو تکبیر تحریمہ کہنے سے حاصل ہوتا ہے، لہٰذا اسے مؤذن کی قد قامت الصلوٰۃ سے متصل کہنا چاہیئے، تاکہ نماز کا کچھ حصہ اس کے ساتھ متصل ہو سکے اور یوں اس کی تصدیق ہو جائے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کرنے والے ہیں۔ پھر جب سب لوگ کھڑے ہو جائیں، تو وہ " قد قامت الصلوٰۃ " پر حسب اختلاف بلا تکبیر کہیں۔ امام ابو یوسفؒ و امام شافعیؒ دونوں کی دلیل یہ ہے کہ مؤذن کی دعوت کو قبول کرنا، اور تکبیر تحریمہ کو پانا، دونوں چیزیں ہی باعث فضیلت ہیں، لہٰذا دونوں فضیلتوں کو حاصل کرنے کے لیے مؤذن کے فارغ ہونے کا انتظار کرنا زیادہ بہتر ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمارے اس موقف کی رو سے نماز مکمل اقامت کے ساتھ ادا ہوتی ہے، جب کہ تمہارے مسلک پر ایسا نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال حضرت سویدؓ بن غفلہ کی نقل کردہ ایک روایت سے ہے۔ کہ حضرت عمر فاروقؓ اس وقت تکبیر تحریمہ کہتے، جب مؤذن " قد قامت الصلوٰۃ " کے الفاظ کہتا:

نیز حضرت بلالؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا:

یا رسول اللہ آپ مجھ سے تکبیر تحریمہ کہنے میں سبقت لے جاتے ہیں، مگر آمین کہنے میں نہیں لے جا سکتے "

اور اگر آں حضورؐ ان کی اقامت کے بعد تکبیر تحریمہ کہتے ہوتے۔ تو چونکہ آں حضورؐ کا تکبیر تحریمہ کہنے میں حضرت بلالؓ سے سبقت لے جانا ممکن نہ ہوتا، لہٰذا یہاں اس سوال کے کوئی معنی نہ تھے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مؤذن شریعت میں امین ہے۔ لہٰذا اس کی تصدیق کرنا ضروری ہوگا اور اس کی تصدیق ہمارے موقف کے مطابق ہی ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، کہ نماز کو قائم کرنا در اصل اس کو معرض وجود میں لانا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ تکبیر تحریمہ کو جو نماز کے رکن سے متصل ہوتی ہے، اس جملے (قد قامت) کیساتھ ملا کر کہا جائے تاکہ نماز کے کھڑے ہونے کی خبر دینے والا اپنے اس قول میں سچا ثابت ہو سکے۔ اس لیے کہ غیر باقی اجزا سے مرکب ہونے والے کسی وجود کی خبر دینے والا درحقیقت اس کے کسی ایک جز (حصے) کی خبر دینے والا ہوتا ہے۔ گو کہ اس اکیلے جز پر وہ پورا مرکب لفظ نہ بولا جا سکتا ہو، جیسے کوئی شخص کہے کہ " فلاں آدمی اس وقت نماز پڑھ رہا ہے " تو وہ یہاں " باوجود اس بات کے کہ اس خبر دینے کے وقت پوری نماز کا فقط کوئی ایک جزو پڑھ رہا تھا صادق ہوگا، کیونکہ ایک ہی وقت میں اس کے سب اجزا کا مکمل ہو جانا ممکن نہیں اس مثال سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ فریق مخالف نے

تکبیر تحریمہ تاخیر سے کہنے کے جو عقلی مقاصد بیان کیے ہیں وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمرؓ کے عمل کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے ہم کہتے ہیں کہ جس طرح مؤذن کی دعوت کو قبول کرنا فضیلت رکھتا ہے تو اسی طرح اسکی خبر کی تصدیق و تائید کرنا بھی باعث فضیلت ہے، بلکہ دعوت کو قبول کرنے کی نسبت اس کی تصدیق کرنے میں زیادہ فضیلت ہے جب کہ تمہارے موقف کی رو سے، مؤذن کی دعوت قبول کرنے (تصدیق کرنے) کی فضیلت تو بالکل ہی حاصل نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ اس طریقے میں لوگوں کی جانب سے "قد قامت الصلوٰۃ" کا کوئی قولی جواب نہیں پایا جاتا، لیکن ہمارے مؤقف کے مطابق مؤذن کی دعوت قبول کرنے کی فضیلت مکمل طور پر فوت نہیں ہوتی، کیونکہ نماز کو قائم کرنا اس کی دعوت قبول کرنے کا عملی جواب ہے۔ بنا بریں ہمارے مسلک کی رو سے دونوں، فضیلتیں ہی حاصل ہوجاتی ہیں، للہٰذا اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ بیشتر اقامت ہوجانے کے بعد نماز کا کچھ حصہ اور مکمل اقامت کے بعد نماز کا بقیہ حصہ ادا کرنے میں کوئی قباحت نہیں، اس لیے کہ اسی طرح دونوں فضیلتوں کا حصول ممکن ہے تاہم ہمارے بعض مشائخ نے عملی طور پر امام ابو یوسفؒ کے مسلک ہی کو ترجیح دی ہے کیونکہ اقامت میں مؤذن کی اونچی آواز کے دوران میں نیت کا استحضار مشکل ہوتا ہے۔ یہ حکم تو اس وقت کا ہے کہ جب امام مسجد میں ہو۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر ہو، تو مقتدیوں کو اس وقت تک کھڑے نہ ہونا چاہیئے۔ جب تک کہ امام مصلّے پر نہ آجائے اس لیے کہ آپ نے ایک موقعہ پر فرمایا تھا:

لا تقوموا فی الصف حتی ترونی خرجت	تم اس وقت تک صف میں کھڑے نہ ہوا کرو جب تک کہ تم مجھے گھر سے نکلتے ہوئے نہ دیکھ لو۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ:

"وہ ایک مرتبہ مسجد میں داخل ہوئے تو انہوں نے دیکھا کہ لوگ ان کے انتظار میں کھڑے ہیں۔ انہوں نے فرمایا! کیا بات ہے کہ میں تمہیں بڑی حیرت کے عالم میں کھڑے ہوئے دیکھ رہا ہوں"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام نماز کے لیے ہوتا ہے اور نماز امام کے بغیر ادا کرنا ممکن نہیں للہٰذا ان لوگوں کے لیے امام کے بغیر قیام فائدہ مند نہیں۔ پھر جب امام صفوں کے آگے آجائے۔ اور مقتدی جیسے ہی امام کو دیکھیں تو وہ اٹھ کھڑے ہوں، اس لیے کہ جیسے ہی

وہ مسجد میں داخل ہوگا۔ یوں سمجھا جائے گا کہ گویا وہ مصلے پر آکر کھڑا ہوگیا ہے اور اگر وہ صفوں کے ورے سے آئے، تو صحیح قول یہ ہے کہ وہ جس وصف سے گذرے وہ صف کھڑی ہو جائے۔ کیونکہ امام ایسی جگہ پہنچ چکا ہے۔ کہ اگر اس صف کے لوگ وہاں سے امام کی اقتدا کریں، تو ان کی اقتدا جائز ہوگی، تو گویا وہ ان کے لیے امامت کی جگہ میں ہی پہنچ چکا ہے۔

ب۔ تکبیر تحریمہ کے بعد کی سنتیں:

جو سنتیں تکبیر تحریمہ سے فراغت کے بعد ادا کی جاتی ہیں۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

⑯ تکبیر تحریمہ سے فارغ ہوتے ہی دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھ لینا۔

اس عنوان پر ہماری بحث چار نکات پر مشتمل ہوگی۔

(۱) ہاتھ باندھنے کی حقیقت؛

(۲) ہاتھ باندھنے کا مسنون وقت؛

(۳) ہاتھ کہاں باندھے جائیں اور

(۴) ہاتھ باندھنے کا طریقہ وغیرہ۔

(۱)۔ ہاتھ باندھنے کی اصلیت:

دایاں ہاتھ بایاں ہاتھ پر باندھنا اکثر علماء کے نزدیک سنت ہے۔ مگر امام مالکؒ کے نزدیک ہاتھوں کو کھلا چھوڑنا ارسال مسنون ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ، ہاتھوں کو کھلا چھوڑنا جسم پر زیادہ گراں اور ہاتھوں کا باندھنا نسبتہً آرام دہ ہوتا ہے جس کی دلیل حضرت ابراہیم النخعیؒ سے مروی یہ روایت ہے۔ کہ وہ اس اندیشے سے کہ ان کے ہاتھوں کی انگلیوں پر خون جمع ہوجاتا تھا، ہاتھ باندھا کرتے تھے کیونکہ وہ نماز کو خوب طول دیا کرتے تھے اور ارشاد نبوی کے مطابق، چونکہ سب سے بہتر عمل وہی ہے جو زیادہ مشقت والا ہو للہذا ارسال ہی زیادہ فضیلت کا حامل ہوگا۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثلاث من سنن المرسلین تعجیل الافطار و تاخیر السحور وا خذ الشمال علی الیمین فی الصلوٰۃ۔	تین باتیں پیغمبروں کی سنت ہیں؛ جلدی افطار کرنا، سحری تاخیر سے کھانا اور نماز میں دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر باندھنا۔

اور دوسری روایت کے مطابق تیسری بات دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے باندھنا ہے۔

(۲) ہاتھ باندھنے کا مسنون وقت:

ظاہر روایت کی رو سے ہاتھ باندھنے کا وقت تکبیر تحریمہ سے فراغت کے فوراً بعد ہے، مگر امام محمدؒ سے النوادر میں روایت ہے، کہ نمازی ثنا پڑھتے وقت ہاتھ کھلے چھوڑ دے۔ پھر جب وہ اس سے فارغ ہوجائے، تو ان کو باندھ لے۔ بنا بریں ظاہر روایت کی رو سے ہاتھ باندھنا قیام

کی سنت ہے، جب کہ امام محمدؒ کے اس قول کے مطابق وہ قرارت کی سنت ہے۔ پھر تمام فقہار کا اس بات پر اجماع ہے کہ رکوع اور سجدہ کے درمیان والے قیام (قومہ) میں ہاتھ چھوڑنا (ارسال) ہی مسنون ہے، اس لیے کہ نہ تو یہ قیام دیر تک رہتا ہے اور نہ ہی اس میں قرارت کی جاتی ہے۔ صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

انا معشر الانبیاء امرنا ان نضع ایماننا علی شمائلنا فی الصّلاۃ۔ — ہم جماعت انبیاء کو یہ حکم ملا ہے کہ ہم نماز میں اپنے دائیں ہاتھ بائیں ہاتھوں پر باندھیں۔

کہ اس حدیث میں آپ نے قیام میں کوئی فرق نہیں کیا۔ لہٰذا یہ حکم عام ہوگا۔ ہاں البتہ اگر کوئی قیام کسی دلیل سے اس حکم سے خاص ہو جائے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام نماز کے ارکان میں سے ہے اور نماز (اللہ تعالیٰ) کی عبادت اور اسکی تعظیم بجا لانے کا نام ہے۔ اور ہاتھ چھوڑنے کی نسبت ہاتھ باندھنا اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے زیادہ شایان ہے، جیساکہ یہ ہمارا اپنا مشاہدہ ہے، لہٰذا یہی طریقہ زیادہ مناسب ہوگا۔ جب کہ نماز جمعہ اور نماز عیدین کے "قومہ" میں بھی ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک ہاتھ باندھنا زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ یہاں کھڑا ہونا قدرسے طویل ہوتا ہے مگر بعض مشائخ کے مطابق یہاں بھی ارسال (ہاتھ چھوڑنا) ہی زیادہ افضل ہے، اس لیے کہ وہ ہاتھوں کو باندھنے کے باوجود، ان کو اٹھانے کے لیے کھولنے پر مجبور ہوگا، لہٰذا ہاتھ باندھنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ البتہ قنوت پڑھنے کے متعلق الاصل میں ہے: کہ "جب کوئی شخص قنوت پڑھنے کا ارادہ کرے۔ تو تکبیر کہے اور اپنے ہاتھ کی انگلیاں پھیلا کر انہیں کانوں کے برابر تک اٹھائے۔ پھر ان کو باندھ لے۔ ابوبکر الاسکافؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر باندھ لے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ نماز کی طرح دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر باندھے۔ الکرخیؒ اور الطحاویؒ دونوں فرماتے ہیں، کہ حالت قنوت میں انہیں کھلا چھوڑ دے۔ اسی طرح امام ابویوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے، البتہ اس سے آگے فقہار کے مابین ہاتھ چھوڑنے کی تشریح میں اختلاف ہے، بعض فرماتے ہیں کہ اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھ دے۔ بعض فرماتے ہیں: کہ نہیں، بلکہ ارسال کے معنی یہ ہیں کہ ان کو پھیلائے نہیں، جیسے کہ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ نمازی قنوت پڑھتے وقت ہاتھوں کو پھیلا دے مشائخؒ کا یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اسلیے کہ مذکورہ بالا حدیث کا بیان کردہ حکم عام ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ نماز کا کچھ دیر برقرار رہنے والا قیام ہے۔ لہٰذا اس حالت میں ہاتھ باندھنا بھی تعظیم کے زیادہ قریب اور یہی طریقہ زیادہ اولیٰ ہوگا۔ نماز جنازہ میں بھی صحیح قول یہی ہے کہ نمازی ہاتھ باندھ کر کھڑا ہو جیساکہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

"ایک مرتبہ آپ نے نماز جنازہ پڑھائی اور اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے باندھا۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہاتھ باندھنا ہی قیام میں تعظیم کے لئے زیادہ مناسب ہوتا ہے، لہٰذا ہاتھ باندھنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔

۳۔ ہاتھ کہاں باندھے جائیں: رہا ہاتھ باندھنے کی جگہ کا مسئلہ، سو مرد کے لیے ناف کے نیچے اور عورت کے لیے سینے کے اوپر ہاتھ باندھنا مسنون ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں ہی سینے کے اوپر ہاتھ باندھیں۔ ان کی دلیل آیۂ قرآنی:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ۔ [1] تو اپنے رب کے لیے نماز پڑھ اور قربانی کر۔

میں لفظ وَانْحَرْ ہے کہ اس سے مراد ہے کہ تو نماز میں اپنے سینے (نحر) پر اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کے اوپر باندھ لے۔ جیسا کہ اس آیت کی تفسیر میں حضرت علیؓ سے یہی قول مروی ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے محولہ بالا اس ارشاد مبارک سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

"تین باتیں انبیاء کی سنت ہیں: ان میں سے ایک ناف کے نیچے، دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ باندھنا ہے"

اور جہاں تک مذکورہ آیت کی تفسیر کا تعلق ہے، تو اس کی صحیح تفسیر یہ ہے کہ "توعید کی نماز پڑھ اور قربانی کر" اور یہی تفسیر زیادہ درست ہے، اس لیے کہ اس صورت میں عطف کے اصلی قواعد کے مطابق ایک شی کا عطف دوسری شی پر ثابت ہوتا ہے، جب کہ "ہاتھ باندھنا" نماز کا ایک حصہ اور جزء ہے۔ اور چونکہ کسی شئ اور اس کے جزء کے مابین مغایرت نہیں ہوتی، یا پھر اس صورت میں بھی ہمارا اوپر بیان کردہ احتمال ہوگا، لہٰذا اس اشکال یا احتمال کے ساتھ یہ آیت ہمارے خلاف حجت نہیں ہوسکتی، خاص طور پر اس لیے بھی کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ "دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے باندھنا ہی سنت ہے" لہٰذا مذکورہ آیت کی یہ تفسیر ان سے مروی نہیں ہوسکتی۔

۴۔ ہاتھ باندھنے کا طریقہ: ہاتھ باندھنے کا طریقہ ظاہر روایت میں مذکور نہیں ہے، اسی لیے اس میں فقہا کے مابین اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ اپنے دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر باندھ لے اور بعض فرماتے ہیں کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کے بازو (ذراع) پر باندھ لے۔ بعض کہتے ہیں کہ اسے بائیں ہاتھ کے جوڑ پر باندھے۔ النوادر میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف مروی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے مطابق اپنے دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے پہنچے کو پکڑے جبکہ

---

[1] الکوثر ۔ ۲۔

فرماتے ہیں کہ ہاں اس سے اس کی نماز جاتی رہے گی، اس لیے کہ اس نے اپنی نماز میں جھوٹ داخل کر دیا ہے۔ جب کہ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ قرآنی آیت ہے۔ پھر اس بارے میں کہ آیا ثنا کو پہلے پڑھا جائے۔ یا مذکورہ آیات کو، امام ابو یوسفؒ سے دو روایات مروی ہیں: ایک روایت کے مطابق اسے اختیار ہے۔ چاہے وہ اسے پہلے پڑھ لے اور چاہے بعد میں اور یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ ان کے دوسرے قول کی رو سے وہ انی وَجَّھتُ پہلے پڑھے اور ثنا بعد میں۔ ان دونوں ائمہ کا استدلال حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع فرماتے تو آپ انی وجہت ---- الی آخرہ پڑھا کرتے تھے۔ امام شافعیؒ اس پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی دعا:

اَللّٰھُمَّ اِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا وَّاِنَّهٗ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ اِلَّا اَنْتَ فَاغْفِرْ لِي مَغْفِرَةً مِّنْ عِنْدِكَ ۔

اور بعض دیگر روایات کی رو سے:

اَللّٰھُمَّ اَنْتَ الْمَلِكُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ رَبِّيْ وَاَنَا عَبْدُكَ وَاَنَا عَلٰى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ اَبُوْءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ وَاَبُوْءُ لَكَ بِذَنْبِيْ فَاغْفِرْ لِيْ ذُنُوْبِيْ اِنَّهٗ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ اِلَّا اَنْتَ وَاهْدِنِيْ لِاَحْسَنِ الْاَخْلَاقِ اِنَّهٗ لَا يَهْدِيْ لِاَحْسَنِهَا اِلَّا اَنْتَ وَاصْرِفْ عَنِّيْ سَيِّئَهَا اِنَّهٗ لَا يَصْرِفُ عَنِّيْ سَيِّئَهَا اِلَّا اَنْتَ اَنَا بِكَ وَلَكَ تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ اَسْتَغْفِرُكَ وَاَتُوْبُ اِلَيْكَ ۔

کا بھی اضافہ فرماتے ہیں۔ ظاہر روایت کی دلیل قرآن مجید کی حسب ذیل آیت ہے

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِيْنَ تَقُوْمُ ۔ (پس جب اٹھے، تو اپنے رب کی پاکی بیان کر)

جس کے متعلق الجصاص رازی ضحاک تابعیؒ کے واسطے سے حضرت عمر فاروقؓ کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ اس سے مراد نمازی کا نماز شروع کرتے وقت سبحانك اللّٰھم وبحمدك پڑھنا ہے اور متعدد صحابہ کرامؓ مثلاً حضرت عمرؓ حضرت علیؓ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ وغیرہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نماز شروع کرتے وقت یہی مذکورہ ثنا (ذکر) پڑھا کرتے تھے۔" لہٰذا آیت قرآنی اور حدیث مشہور پر خبر واحد کے ساتھ اضافہ کرنا جائز نہ ہوگا پھر مذکورہ بالا دعاؤں کی توجیہ یہ ہے کہ آپؐ یہ دعائیں نفل نمازوں میں پڑھا کرتے تھے۔ جن میں نسبتہً زیادہ گنجائش ہوتی ہے۔ جب کہ فرض نماز میں مشہور روایت کے الفاظ پر اضافہ کرنا جائز نہیں، یا پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ابتدائی دور کا قصہ ہوگا، جسے مذکورہ آیت سے منسوخ کر دیا گیا، یا پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہماری روایت کردہ احادیث قرآن مجید سے تائید ہونے کی بنا پر قوی ہیں، لہٰذا انہی پر عمل کرنا بہتر ہوگا۔ البتہ ہمارے ائمہ متقدمین سے اس بات کی صراحت

امام محمدؒ کے نزدیک، دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھ دے۔ فقیہ ابو جعفر الہندوانیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کا قول مجھے زیادہ پسند ہے، کیونکہ ہاتھ کو ہاتھ سے پکڑنے میں ہاتھ رکھنا بھی ہوتا ہے اور اس پر اضافہ بھی۔ یہی قول ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ کے ہاں مختار ہے بنا بریں نمازی اپنے داہنے ہاتھ کی ہتھیلی سے بائیں ہاتھ کے پہنچے کو پکڑ لے اور اپنے انگوٹھے اور خنصر و بنصر کے ساتھ حلقہ بنائے اور درمیانی انگلی اور انگشت شہادت کو اپنے پہنچے والے جوڑ پر رکھ لے، تاکہ اس کا یہ طریقہ پہنچے کو پکڑنے اور رکھنے (وضع) دونوں کو محیط ہو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ اس ضمن میں روایات باہم مختلف ہیں۔ بعض روایات میں ہے کہ وہ ہاتھ پہ ہاتھ رکھے اور بعض میں ہے کہ اسے پکڑے۔ لہٰذا یہاں تمام دلائل کو جمع کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ تاکہ تمام نصوص پر عمل ہو جائے۔

⑫ **ثنا پڑھنا:** بعد ازاں وہ ثنا یعنی سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالیٰ جدك ولا اله غيرك پڑھے۔ خواہ وہ امام ہو، مقتدی ہو، یا منفرد ظاہر روایت میں یہی مذکور ہے؛ البتہ کتاب الحج میں اس پر "جل ثناءك" کا بھی اضافہ ہے، مگر یہ اضافہ مشہور روایات میں نہیں ملتا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مطابق وہ تکبیر سے قبل یا اس کے بعد اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِیْفًا وَّمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ[1] نہ پڑھے۔ شروع میں امام ابو یوسف کا بھی یہی مسلک تھا، مگر بعد میں انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع فرما لیا تھا۔ چنانچہ وہ املاء میں فرماتے ہیں، کہ تسبیح (ثنا) کے ساتھ نمازی یہ بھی کہے۔

اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِیْفًا وَّمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ۔ اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ لَا شَرِیْکَ لَهٗ وَبِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَاَنَا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ[2]

اور وانا من المسلمین (میں مسلمانوں میں سے ہوں) کی جگہ اصل قرآنی الفاظ "وانا اول المسلمین" نہ کہے، اس لیے کہ ایسا کہنا خلاف واقعہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ وانا اول المسلمین (میں پہلا مسلمان ہوں) پڑھ دے، تو کیا اس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ بعض علماء

---

[1] الانعام۔ ۷۹، ترجمہ: میں نے سب سے یکسو ہو کر اپنے تئیں اس ذات کی طرف متوجہ کیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔

[2] الانعام۔ ۱۶۲-۱۶۳ (آخری جملے میں تھوڑا سا تصرف کیا گیا ہے، اصل قرآنی آیت میں الفاظ اول المسلمین ہیں۔ جب کہ یہاں من المسلمین ہے، حکمت خود متن میں واضح کر دی گئی ہے) ترجمہ: بیشک میری نماز میری قربانی میرا جینا اور میرا مرنا اللہ کے لیے ہے جو جہانوں کا رب ہے اس کا کوئی شریک نہیں مجھے یہی حکم ملا ہے۔ اور میں مسلمانوں میں سے ہوں۔

نہیں ملتی کہ مذکورہ دعاؤں کو پڑھنے کی صورت میں انہیں تکبیر تحریمہ سے قبل پڑھا جائے۔ یا کسی اور وقت میں۔ البتہ ہمارے بعض متاخر مشائخ نے لکھا ہے کہ اگر اس دعا کو تکبیر تحریمہ سے قبل اطمینان قلب کے لیے پڑھ لیا جائے، تو مضائقہ نہیں۔ ان کی جانب سے عوام کو یہی ہدایت کی گئی ہے۔

۳۔ تعوّذ پڑھنا: بعد ازاں وہ آہستہ آواز سے تعوّذ، اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ پڑھے، خواہ وہ امام ہو یا منفرد۔ تعوذ پر ہماری بحث حسب ذیل نکات پر مشتمل ہوگی:

(أ) تعوّذ کی حقیقت۔

(ب) تعوذ پڑھنے کا موقع۔

(ج) تعوذ پڑھنا کس کس کے لیے سنت ہے (د) تعوذ کے پڑھنے کا طریقہ وغیرہ، تفصیل حسب ذیل ہے۔

ا۔ تعوّذ کی حقیقت: علماء کے نزدیک تعوّذ پڑھنا سنت ہے، لیکن امام مالکؒ کے ہاں اس کا پڑھنا مسنون نہیں۔ صحیح قول اکثر علماء ہی کا ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ[1]

اور جب تو قرآن پڑھنے لگے، تو شیطان مردود سے پناہ مانگ لیا کر۔

کہ اس آیت میں نماز اور غیر نماز میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، نیز مروی ہے کہ:

"ایک مرتبہ حضرت ابو الدرداءؓ نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

پہلے شیطان مردود اور انسانی وجناتی شیاطین سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگ لو۔"

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز جن جن حضرات نے نقل کی ہے۔ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ ثنا کے بعد اور قراءت سے قبل تعوذ پڑھا کرتے تھے۔

(ب) تعوذ پڑھنے کا موقع: اکثر علما کے نزدیک ثنا کے بعد اور قراءت سے پہلے تعوذ پڑھا جائے مگر اصحاب ظواہر کے ہاں اسے قراءت کے بعد پڑھنا چاہیئے، کیونکہ مذکورہ بالا آیت فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ الی آخرہ کے ظاہری الفاظ سے یہی متبادر ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں۔ اس لیے کہ ظاہراً حرف فا تعقیب و تراخی کے لیے ہے۔ جب کہ ہمارا استدلال ان حضرات کی روایات سے ہے۔ جنہوں نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو روایت فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ تعوّذ ثنا کے بعد اور قراءت سے قبل پڑھا کرتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تعوّذ پڑھنے کا حکم قراءت کو شیطانی وساوس سے محفوظ رکھنے کے لیے ہے اور اس حفاظت کی ضرورت قراءت سے قبل ہوتی ہے۔ نہ کہ اس کے بعد

---

[1] النحل - ۹۸۔

جب کہ مذکورہ بالا آیت میں دراصل "ارادے" کا لفظ محذوف ہے بنا بریں اس کا مفہوم یہ ہے کہ:

اذا اردت قراءة القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم

یعنی جب تو قرآن مجید پڑھنے کا ارادہ کرے، تو شیطان مردود سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگ لیا کر۔

چنانچہ مفسرین نے اس آیت کے تحت یہی توجیہ نقل فرمائی ہے، جیسے کہ جیسے قرآنی آیت:

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ[1] سے اذا اردتم القیام الیہا۔

(جب تم اس کے لیے اٹھنے کا ارادہ کرو) مراد لیا جاتا ہے۔

⑤ تعوّذ پڑھنا کس کس کے لیے مسنون ہے: تعوذ پڑھنا امام اور منفرد دونوں کے لیے ہی سنت ہے،

یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ جب کہ امام ابویوسفؒ کے مطابق منقتدی کے لیے بھی اس کا پڑھنا سنت ہے۔ السیر الکبیر میں ان ائمہ کے درمیان اسی طرح اختلاف مروی ہے اس اختلاف کی بنیاد اس مسئلے پر ہے کہ تعوذ ثنا کے تابع ہے، یا قرارت کے۔ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک۔ یہ قرارت کے تابع ہے۔ کیونکہ اسے آغاز قرارت میں اس لیے پڑھنے کا حکم ہے، تاکہ شیطانی وسوسوں سے قرارت کی حفاظت کی جا سکے، تو گویا تعوذ قرارت کے لیے بمنزلہ شرط کے ہے اور کسی شئی کی شرط اس کے تابع ہوتی ہے، جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ ثنا کے تابع ہے۔ کیونکہ اس کا پڑھنا ثنا کے بعد مسنون ہے اور وہ اس کی ہم جنس کلام ہے اور کسی شی کا تابع اپنے نام (تابع) کی طرح اسی کے تابع ہوتا ہے۔ لہٰذا اسکا پڑھنا ثنا کے تابع ہے۔ اس اختلاف پر تین مسائل متفرع ہوتے ہیں:

(۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک منقتدی پر تعوّذ پڑھنا ضروری نہیں، کیونکہ منقتدی پر قرارت ضروری نہیں، جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک منقتدی چونکہ ثنا پڑھتا ہے، لہٰذا وہ تعوّذ بھی پڑھے گا۔ کیونکہ تعوذ اسی کے تابع ہے۔

(۲) اسی طرح جب مسبوق اگر امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو اور ثنا پڑھے تو وہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس وقت تعوذ نہ پڑھے، بلکہ جب وہ اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنے کے لیے کھڑا ہو، تو تب تعوذ پڑھے۔ جب کہ امام ابویوسفؒ کے مطابق وہ امام کے ساتھ ملتے ہی، جب سبحانک اللھم سے فارغ ہو جائے تو تعوذ پڑھے۔ کیونکہ تعوذ ثنا کے تابع ہے۔

(۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک نماز عیدین میں امام تکبیرات عید کے بعد تعوّذ پڑھے، یہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی رائے تھی۔ کیونکہ یہی قراءت کا وقت ہوتا ہے، جب کہ امام ابویوسفؒ کے مطابق تعوّذ کے

---

[1] المائدہ -۶-

بعد تکبیرات کہے کیونکہ تعوذ ثنا کے تابع ہے۔

(۴) تعوذ کا طریقہ : مستحب یہ ہے کہ وہ استعیذ باللہ من الشیطن الرجیم یا پھر اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھے تاکہ اس کے الفاظ زیادہ سے زیادہ کتاب اللہ کے مطابق ہوں۔ اور چونکہ یہ دونوں الفاظ قرآن مجید میں وارد شدہ ہیں لہٰذا یہی الفاظ درست ہوں گے، تاہم اس پر " اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ " کا اضافہ کرنا درست نہیں، اس لیے کہ یہ الفاظ برائے ثنا ہیں، جب کہ تعوذ کے بعد تو قرأت کا مقام آتا ہے؛ پھر یہ بھی مناسب نہیں کہ تعوذ کو اونچی آواز سے پڑھا جائے، اس لیے کہ اس کا بالجہر پڑھنا آں حضور ؐ سے ثابت نہیں، جیسا کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ چار چیزوں کو امام بھی آہستہ پڑھے، ان میں سے ایک تعوذ ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذکار میں اصل حکم اخفا کا ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے :

وَاذْکُرْ رَبَّکَ فِیْ نَفْسِکَ تَضَرُّعًا وَّخِیْفَۃً وَّدُوْنَ الْجَھْرِ مِنَ الْقَوْلِ

اور اپنے پروردگار کو دل ہی دل میں عاجزی اور خوف سے اور پست آواز سے یاد کیا کر۔

لہٰذا ضرورت کے سوا اس حکم کو نہیں چھوڑا جائے گا۔

(۵) **بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا :** بعد ازاں آہستہ آواز کے ساتھ " بسم اللہ الرحمٰن الرحیم (بسملہ) پڑھے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اسے باآواز بلند پڑھا جائے۔ بسم اللہ پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

(ا) آیا بسم اللہ قرآن مجید کا حصہ ہے یا نہیں۔

(ب) آیا وہ سورۂ فاتحہ کا حصہ ہے، یا نہیں۔

(ج) آیا وہ ہر سورۃ کی ابتدا ہے یا نہیں۔ اور ہر عنوان کے تحت اس کے متعلقہ احکام کا بھی ذکر ہے۔

(ا) آیا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم قرآن مجید کا حصہ ہے، یا نہیں؟ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ تسمیہ قرآن مجید کا حصہ ہے اس لیے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو شئی مصحف قرآن کی جلد (دفتین) کے درمیان وحی کے طور پر لکھی گئی ہو وہ قرآن مجید ہی کا حصہ ہے اور تسمیہ پر یہ تعریف صادق آتی ہے اسی طرح المعلیٰ فرماتے ہیں کہ " میں نے امام محمدؒ سے پوچھا کہ آیا تسمیہ قرآن مجید کا حصہ ہے یا نہیں تو انہوں نے فرمایا کہ دو جلدوں (دفتین) کے درمیان جو کچھ بھی ہے وہ قرآن ہے۔ میں نے پوچھا کہ پھر آپ اس کو بالجہر اونچی آواز سے، کیوں نہیں پڑھتے؟ تو انہوں نے مجھے اس کا جواب نہیں دیا"، اسی طرح الجصاص رازیؒ امام محمدؒ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا " تسمیہ قرآن مجید کی ایک آیت ہے " جو سورتوں کے مابین فاصلہ کرنے کے لیے اتاری گئی ہے۔ تاکہ برکت کے طور

پر اسی سے ہر سورۃ کا آغاز کیا جائے۔ لیکن وہ ان میں سے ہر سورۃ کی آیت نہیں ہے۔"

انہوں نے اسی مضمون کی طرف کتاب الصلوٰۃ میں بھی اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"پھر وہ قرارت شروع کرے اور بسم اللہ الرحمن الرحیم آہستہ آواز سے پڑھے۔"

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ ہمارے بعض مشائخ کیمطابق اگر تسمیہ کو ثنا کے بجائے قرآن مجید کی تلاوت کے قصد کے ساتھ تلاوت کر لیا جائے، تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس سے قرارت کا فرض ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ قرآن مجید کی ایک آیت ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے مروی ہے کہ جس نے تسمیہ کو چھوڑ دیا۔ اس نے قرآن مجید کی ۱۱۳ آیات کو چھوڑ دیا لیکن بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ محض تسمیہ سے قرارت کا حق ادا نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے مکمل آیت ہونے کے بارے میں شبہ ہے۔ جیسا کہ امام اوزاعیؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تسمیہ کو فقط ایک جگہ یعنی سورۃ النمل کے سوا کسی اور جگہ نازل نہیں فرمایا" اور سورۃ النمل میں بھی وہ مکمل آیت نہیں، بلکہ پوری آیت:

اِنَّهٗ مِنْ سُلَيْمٰنَ وَاِنَّهٗ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ [1]	بے شک وہ سلیمان کی طرف سے ہے اور مضمون یہ ہے کہ شروع خدا کا نام لیکر جو بڑا مہربان اور نہایت رحم والا ہے۔

کا محض حصہ ہے بنا بریں اس کے مکمل آیت ہونے کے متعلق ایک طرح کا شک پیدا ہو گیا، لہٰذا اس شبہے کی بنا پر اس تنہا اس کے پڑھنے سے جائز نہ ہو گی، اسی طرح اجنبی، حائضہ نفساء کے لیے قرارت کے ارادے کے ساتھ، تسمیہ کا پڑھنا حرام ہوگا: الکرخیؒ کی روایت کے مطابق تو یہ حکم بالکل واضح ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں آیت کا کم حصہ بھی مذکورہ افراد کے لیے پڑھنا منع ہے۔ اسی طرح امام الطحاویؒ کے قول پر بھی یہ حکم درست ہے کیونکہ ان کے ہاں یہ ایک مکمل آیت ہے۔ لہٰذا ان کے لیے اس کا پڑھنا احتیاطاً حرام ہوگا۔

ب۔ تسمیہ سورۂ فاتحہ کا حصہ ہے یا نہیں؟

ج۔ آیا وہ ہر سورہ کی ابتداء ہے یا نہیں؟

ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک تسمیہ نہ تو سورۂ فاتحہ کا حصہ ہے۔ اور نہ ہی دوسری سورتوں کا سر آغاز ہے جب کہ امام شافعیؒ کا واحد قول یہ ہے کہ وہ سورۂ فاتحہ کا حصہ ہے، البتہ ہر سورۃ کی افتتاحی آیت ہونے کے بارے میں ان کے دو اقوال مروی ہیں۔ الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کے اختلاف کے متعلق مجھے اپنے متقدمین ائمہ سے کوئی صراحت نہیں ملتی، لیکن انہوں

---

[1] النمل۔ ۲۷

نے جو اسے آہستہ پڑھنے کا حکم دیا ہے وہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سورۂ فاتحہ کا حصہ نہیں ہے، اسلیے کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ آدمی سورۃ کا کچھ حصہ تو اونچی آواز سے پڑھے اور کچھ حصہ آہستہ آواز کے ساتھ۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

الحمد لله رب العٰلمين سبع آيات	الحمد للہ رب العلمین کی سات آیتیں
احداهن بسم الله الرحمٰن الرحيم۔	ہیں۔ جن میں سے ایک بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہے۔

کہ آپؐ نے تسمیہ کو سورۂ فاتحہ کی ایک آیت کے طور پر شمار فرمایا، جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ سورۂ فاتحہ کا حصہ ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مصاحف قرآنی میں تسمیہ کو سورۂ فاتحہ اور ہر سورۃ کی پیشانی پر لکھا جاتا ہے اور چونکہ ہر وہ آیت جو سورۂ فاتحہ یا کسی اور سورۃ کے ساتھ لکھی گئی ہو وہ سورۂ فاتحہ یا اس سورۃ کا حصہ ہوگی، لہٰذا تسمیہ بھی ان سورتوں کا حصہ ہے: ہمارا استدلال حسب ذیل حدیث قدسی سے ہے۔ کہ آپؐ نے فرمایا:

قال الله تعالىٰ قسمت الصّلاة بيني و	اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ کہ میں نے نماز کو اپنے
بين عبدی نصفين؛ فاذا قال العبد	اور اپنے بندے کے درمیان نصف نصف
الحمد لله رب العلمين يقول الله	تقسیم کر دیا ہے۔ جب بندہ کہتا ہے
حمدنی عبدی واذا قال الرحمن	الحمد للہ رب العلمین۔ تو اللہ تعالیٰ فرماتے
الرحيم ـ قال الله تعالىٰ مجّدنی	ہیں کہ میرے بندے نے میری تعریف
عبدی واذا قال مالك يوم الدين	کی اور جب بندہ الرحمٰن الرحیم کہتا
قال الله تعالىٰ اثنیٰ علیّ عبدی واذا	ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میرے بندے
قال اياك نعبد واياك نستعين	نے میری بزرگی بیان کی اور جب وہ کہتا
قال الله تعالىٰ هٰذا بينی وبين	ہے۔ ایاک نعبد و ایاک نستعین، تو ارشاد
عبدی نصفين ولعبدی ما سأل	ہوتا ہے کہ یہ میرے اور میرے بندے
	کے درمیان نصف نصف ہے اور میرے
	بندے کے لیے وہی کچھ ہے۔ جو وہ مانگے

اس آیت مبارکہ سے دو طرح استدلال کیا جاتا ہے: اولاً اس طرح کہ آپ نے سورۂ فاتحہ کا آغاز الحمد للہ رب العلمین سے کیا۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے نہیں۔ اور اگر تسمیہ سورہ فاتحہ کا حصہ ہوتی تو آپ اسی سے اس سورۃ کا آغاز فرماتے نہ کہ الحمد للہ سے؛ ثانیاً اس طرح کہ اس حدیث نبوی کے مطابق سورۂ فاتحہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اور اگر تسمیہ سورۂ فاتحہ کا حصہ ہوتی تو سورۂ فاتحہ دو حصوں میں ٹھیک طرح تقسیم نہ ہو سکتی۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے لیے آیات کی تعداد بڑھ جاتی۔ اس لیے کہ اس صورت میں پہلے نصف حصے میں ساڑھے چار آیات ہو جاتی ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی آیت کا کسی سورۃ سے ہونے کا اثبات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث متواتر سے ہی ہو سکتا ہے، حالانکہ تواتر سے اس کا قرآن مجید میں لکھا جانا تو ثابت ہوتا ہے، لیکن

کسی خاص سورۃ کے حصہ ہونے کا نہیں ۔ اسی لیے اس کے سورتوں کا حصہ ہونے اور نہ ہونے کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف پیدا ہوا ہے۔ جیسا کہ کوفہ کے قراء اسے سورۂ فاتحہ کا حصہ شمار کرتے ہیں، مگر بصرہ کے قاری اسے سورۂ فاتحہ کا حصہ شمار نہیں کرتے جو اس کے غیر متواتر ہونے کی دلیل ہے پھر چونکہ اس بارے میں شک یا شبہ پیدا ہو گیا ہے، لہٰذا اس شک کے ہوتے ہوئے وہ قرآن مجید کا حصہ نہیں ہو سکتی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تسمیہ کے ہر سورۃ کا حصہ ہونے کا قول صرف امام شافعیؒ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اسلاف میں سے کسی بزرگ کا یہ قول نہیں ملتا اور ان کے اس مسلک کے باطل ہونے پر تنہا ایک یہی دلیل کافی ہے، اس کی مزید دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حسب ذیل روایت ہے، کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

قرآن مجید میں تیس آیات پر مشتمل ایک سورۃ ایسی ہے۔ جو اپنے پڑھنے والے کے لیے قیامت کے دن شفاعت کرے گی۔ تا آنکہ اس کی مغفرت نہ ہو جائے۔ وہ سورۃ تبارک الذی بیدہ الملک ہے۔

اور اس پر تمام قراء کا اتفاق ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے علاوہ اس کی تیس آیات ہیں، اور اگر وہ اس کا حصہ ہوتی، تو اس کی اکتیس آیات ہونا چاہیے تھیں، جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے بالکل منافی ہے؛ اسی طرح قراء اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ سورۃ الکوثر کی تین اور سورۃ الاخلاص کی چار آیات ہیں اور اگر تسمیہ ان کا حصہ ہوتی، تو سورۃ الکوثر کی چار اور سورۃ الاخلاص کی پانچ آیات ہوتیں۔ جو خلاف اجماع ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے، اس میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ بعض محدثین سند میں حضرت ابو ہریرہؓ کے نام کے متعلق شک کا اظہار کرتے ہیں، کیونکہ اس روایت کا مدار عبد الحمید بن جعفر عن نوح بن بلال عن سعید المقبری عن ابی ھریرۃ پر ہے، لیکن جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے اسے مرفوع نہیں کیا۔ ابو بکر الحنفیؒ فرماتے ہیں کہ میں نوحؒ بن بلال سے ملا، تو انہوں نے مجھے ابو سعید المقبری کی وساطت سے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت بیان فرمائی۔ لیکن انہوں نے اسے مرفوع نہیں قرار دیا۔ اور سند میں اختلاف کا پیدا ہو جانا اور اس کو موقوف اور مرفوع بیان کرنا اس میں ضعف پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ وہ ایک خبر واحد ہے اور خبر واحد یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔ جبکہ تسمیہ کا سورۂ فاتحہ کا حصہ ہونا کسی ایسی روایت ہی سے ثابت ہو سکتا ہے جو یقینی علم کی موجب ہو۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ روایت اپنے سے قوی تر ثابت شدہ اور زیادہ مشہور روایت یعنی سورۂ فاتحہ کو دو حصوں میں تقسیم کرنے والی حدیث سے معارض ہے، لہٰذا اس کے مقابلے میں اسے قبول نہ کیا جائے گا۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اسے سورتوں کے شروع میں وحی کے قلم سے لکھا گیا ہے۔ تو ہمیں بھی یہ تسلیم ہے۔ لیکن اس سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ وہ قرآن مجید کا حصہ ہے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ہر سورۃ کا حصہ ہے، اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ اسے ان سے ایک جز کے بجائے، محض سورتوں کے مابین فاصلہ کرنے کے لیے لکھا گیا ہو، لہٰذا

اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس کا سورتوں کا جز ہونا ثابت نہ ہوگا۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک تسمیہ نماز میں بالجہر نہیں پڑھا جاتا کیونکہ اس کے بالجہر پڑھنے کی کوئی نص (صراحت) نہیں ملتی۔ اور وہ سورۂ فاتحہ میں بھی شامل نہیں۔ کہ سورۂ فاتحہ بالجہر پڑھنے کی ضرورت کے تحت اس کو بالجہر پڑھا جاسکے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے مسلک پر، وہ چونکہ سورۂ فاتحہ کا حصہ ہے، لہٰذا اس کو جہری نمازوں میں بالجہر پڑھا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب تسمیہ سورۂ فاتحہ کا جز ہونے اور نہ ہونے کے درمیان متردد ہے، تو اس کو بالجہر پڑھنا سنت اور بدعت کے درمیان متردد ہوگا، کیونکہ جب وہ سورہ فاتحہ کا حصہ نہ ہوئی۔ تو وہ اذکار میں شامل ہوگی، اور اذکار کو بالجہر پڑھنا بدعت ہے، اور جب کسی شی میں بدعت اور سنت ہونے کے دونوں احتمالات موجود ہوں۔ تو اس کے بدعت ہونے کا احتمال راجح قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ بدعت سے احتراز کرنا فرض ہوتا ہے، مگر سنت اور واجب پر عمل کرنا فرض نہیں ہوتا، لہٰذا اسے اخفاء کے ساتھ پڑھنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ، عمر فاروقؓ، عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ، عبداللہؓ بن مسعود، عبداللہ بن الفضل، عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ سے مروی ہے، کہ یہ سب حضرات تسمیہ آہستہ آواز سے پڑھتے تھے۔ اور ان میں سے بیشتر افراد نماز میں تسمیہ کے اونچی آواز سے پڑھنے کو بدویت قرار دیتے تھے، اور جو بات بدوؤں کی جانب منسوب ہو، شریعت کے بارے میں ان کی جہالت کی بنا پر، وہ شی باطل قرار پاتی ہے۔ اسی طرح حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، یہ سب حضرات اونچی آواز کے ساتھ تسمیہ نہیں پڑھتے تھے۔"

پھر ہمارے نزدیک اگرچہ امام تسمیہ اونچی آواز کے ساتھ نہ پڑھے، لیکن اسے پڑھے ضرور تاکہ برکت کے طور پر اسی سے قرارت کا آغاز و افتتاح ہو، جیسے کہ وہ بالاتفاق تعوّذ کو فقط پہلی رکعت میں پڑھتا ہے۔ پھر آیا امام تسمیہ کو ہر رکعت کے شروع میں پڑھے یا نہیں؛ اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایات ہیں: حسن ان سے روایت کرتے ہیں کہ امام تسمیہ فقط پہلی رکعت میں پڑھے اس لیے کہ ہمارے نزدیک وہ سورۂ فاتحہ کا جز نہیں۔ اس کے ساتھ تو برکت کے طور پر قرارت کا آغاز کیا جاتا ہے، اور یہ بات تعوّذ کی طرح پہلی رکعت کے ساتھ مخصوص ہے جب کہ المعلی امام ابویوسف کی وساطت سے امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اسے ہر رکعت کے شروع میں پڑھا جائے یہی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا اپنا مسلک بھی ہے، اس لیے کہ اگرچہ خبر واحد سے تسمیہ کا سورۂ فاتحہ کا حصہ ہونا یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا، لیکن چونکہ خبر واحد پر بھی عمل کرنا ضروری ہوتا ہے، لہٰذا عملی طور پر اسے سورۂ فاتحہ کا ہی حصہ تصور کیا جائے گا، تو جہاں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا لازم ہوگا، وہاں احتیاطاً اس کا پڑھنا بھی ضروری ہوگا۔ البتہ نماز میں ہر سورۃ

کے آغاز میں تسمیہ کا پڑھنا امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک ثابت نہیں، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ کی طرح دیگر سورتوں کے شروع میں بھی احتیاطاً اس کو پڑھ لیا جائے، مگر امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کا قول ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ باقی سورتوں کے متعلق یہ احتمال اجماع سلف سے باطل ٹھہرتا ہے کہ تسمیہ ان کا جزو ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لیکن سورۂ فاتحہ کا حصہ نہ ہونے پر کوئی اجماع نہیں ہے۔ پھر چونکہ یہاں بدستور یہ احتمال موجود ہے لہٰذا قراءت کرتے وقت احتیاطاً اس احتمال پر عمل کیا جائے: تاہم یہ احتمال اس کے بالجہر پڑھنے میں معتبر نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اذکار کو آہستہ آواز سے پڑھنا اصل اور اونچی آواز کے ساتھ پڑھنا بدعت ہے اور چونکہ یہاں اس کے ذکر یا سورۂ فاتحہ کا حصہ ہونے کا احتمال ہے۔ لہٰذا اس کو آہستہ آواز کے ساتھ پڑھنا احتمال بدعت سے دور ہے، لہٰذا یہی زیادہ بہتر ہوگا۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر قراءت آہستہ کی جا رہی ہو، تو سورۂ فاتحہ اور سورۃ کے درمیان بھی تسمیہ پڑھا جائے، کیونکہ یہی طریقہ قرآنی مصاحف کے زیادہ مطابق ہے؛ اور اگر وہ بالجہر قراءت کر رہا ہو، تو دونوں کے درمیان تسمیہ نہ پڑھے، اس لیے کہ اگر وہ درمیان میں بسم اللہ پڑھے گا تو اسے آہستہ آواز کے ساتھ پڑھنے سے قراءت کے مابین سکتہ ہوگا، جو شریعت میں جائز نہیں ہے۔

⑧ **مسنون قراءت کرنا:** بعد ازاں وہ سورۂ فاتحہ اور سورۃ پڑھے، جیسا کہ ہم امر نماز کے ارکان کی بحث میں قراءت کی فرضیت اور فرض قراءت کی مقدار وغیرہ پر مفصل بحث کر آئے ہیں۔ یہاں ہم اولاً تو قراءت کی وہ مقدار بیان کریں گے جس کی بنا پر قراءت حد کراہت سے نکل جاتی ہے اور پھر مستحب قراءت کا ذکر کیا جائے گا۔

۱۔ قراءت کی وہ مقدار جس سے وہ مکروہ نہیں رہتی یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ اور اس کے ساتھ کم از کم تین آیتوں والی کوئی چھوٹی سورۃ پڑھی جائے: یا پھر کسی بھی سورۃ سے کم از کم تین آیات پڑھی جائیں۔ لہٰذا اگر اس نے تنہا سورۂ فاتحہ کو پڑھ لیا یا اس کے ساتھ ایک یا دو آیات پڑھیں؛ تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا، جیسا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ کہ آپؐ نے فرمایا:

لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وسورۃ معہا۔	سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ کوئی اور سورۃ پڑھے بغیر نماز جائز ہی نہیں ہوتی۔

اور چھوٹی سے چھوٹی سورۃ تین آیات پر مشتمل ہوتی ہے۔ پھر آپ نے مذکورہ حدیث میں نماز کے جائز ہونے کی نہیں، بلکہ اس کے کمال کی نفی فرمائی ہے۔ اور فرض کو ناقص ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے لہٰذا ایسا کرنا بھی مکروہ ہوگا۔

۲۔ قراءت کی مستحب مقدار: اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے روایات مختلف ہیں۔

الاصل میں ہے کہ امام فجر کی دونوں رکعات میں مجموعی طور سورۃ فاتحہ کے علاوہ قرآن مجید کی جس سورۃ سے چاہے، چالیس آیتیں پڑھے۔ الجامع الصغیر میں ہے کہ سورۂ فاتحہ کے علاوہ چالیس، پچاس اور ساٹھ آیات پڑھے۔ حسن المجرد میں امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ ساٹھ سے لے کر ایک سو آیات تک قرارت کرے۔ امام صاحب کے اقوال کا یہ اختلاف درحقیقت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایات کے اختلاف پر مبنی ہے۔ ایک روایت میں ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں سورۂ قٓ تلاوت فرماتے تھے اسی لیے بعض صحابیات نماز فجر میں خاص طور پر سورۂ قٓ کی قرارت کا التزام کرتی تھیں۔ جن میں ام ہشام بنت الحارث بن النعمان بھی تھیں، حضرت مسروق العجلیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سورۂ قٓ اور سورۂ اقترب (انشقاق قمر) سیکھی، کیونکہ آپ یہ دونوں سورتیں بکثرت نماز فجر میں پڑھا کرتے تھے۔ اور حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں سورۃ الفجر، سورۃ المرسلات اور سورہ عم اور دوسری روایت کے مطابق سورۂ کوّرت اور اذا السماء انفطرت (الانفطار) تلاوت فرمائی؛ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی پہلی رکعت میں سورۂ الم السجدہ اور دوسری رکعت میں ھل اتی علی الانسان (الدھر) پڑھتے تھے؛ حضرت ابو برزہ الاسلمیؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں ساٹھ تا سو آیات پڑھتے تھے۔ وکیع نے بھی یہی روایت نقل کی ہے نیز؛ مروی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے نماز فجر میں سورۃ البقرہ پڑھی، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: اے خلیفہ رسول سورج چڑھنے کے قریب ہوگیا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ طلوع ہو جاتا، تو ہمیں غافلین میں سے نہ پاتا، نیز مروی ہے۔ کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نماز فجر میں سورۂ یوسف پڑھی۔ جب وہ اِنَّمَا اشکو بَثِّی وحزنی الی اللہ پر پہنچے، تو ان کی آواز بھرا گئی۔ اس پر انہوں نے رکوع کر دیا بعض فقہاء نے ان سب روایات میں تطبیق دی ہے اور کہا ہے کہ مسجدیں تین طرح کی ہوتی ہیں ایک وہ جس کے نمازی عابد و زاہد ہوں اور عبادت کرنے کا خوب شوق رکھتے ہوں اور دوسری قسم وہ مساجد جہاں کے نمازی قدرے سست ہوں اور زیادہ عبادت کرنے کا شوق نہ رکھتے ہوں؛ تیسری وہ مساجد جہاں درمیانے درجے کے لوگ ہوں، لہٰذا امام کے لیے مناسب ہے کہ اگر اول قسم کی مسجد ہو، تو لمبی تلاوت والی روایات پر عمل کرنے اور دوسری قسم کی مسجد میں کم از کم مقدار پر عمل پیرا ہو اور تیسری قسم کی مسجد میں متوسط قسم کی روایات پر عمل کرے۔ اس طرح حسب استطاعت تمام روایات پر عمل ہو جاتا ہے۔ اور اگر مذکورہ روایات کو بھی اسی اختلاف اہل مساجد پر محمول کیا جائے تو درست ہے۔ نماز ظہر میں بھی نماز فجر جیسی یا اس سے کم قرارت کی جائے، جیسا کہ الاصل میں مذکور ہے: اس لیے کہ حضرت ابوسعید الخدریؓ سے مروی ہے؛

"ہم نے نماز ظہر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قرارت کا اندازہ تیس آیات سے کیا ہے۔"

حضرت عبد اللہ بن ابی قتادہؓ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز ظہر پڑھائی، اور اس میں سورۃ الطارق اور سورۃ الشمس تلاوت فرمائی۔

نماز عصر میں سورۂ فاتحہ سمیت بیس آیتیں، پڑھنا مستحب ہے الاصل میں یہی قول مذکور ہے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور جابر بن سمرہ دونوں روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عصر میں سورۃ الاعلیٰ اور سورۃ الغاشیہ پڑھتے تھے۔"

نماز عشاء میں بھی روایت الاصل کے مطابق اتنی قرارت ہی مستحب ہے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب حضرت معاذؓ کے متعلق یہ پتہ چلا کہ انہوں نے نماز عشاء میں سورۃ البقرہ پڑھی ہے تو آپ نے فرمایا:

"تو سورۃ الشمس اور سورۃ الیل (والیل اذا یغشٰی) کیوں نہیں پڑھتا۔

علاوہ ازیں اس نماز کو ایک تہائی شب تک مؤخر کر کے پڑھا جاتا ہے۔ تو اگر اس میں لمبی قرارت کی جائے، تو مقتدیوں پر نیند کے غلبہ کے باعث، نماز پڑھنا بہت گراں گذرے گا۔ اور نماز مغرب میں سورۂ فاتحہ سمیت (یعنی اس کے علاوہ) پانچ یا چھ آیات والی سورت پڑھی جائے الاصل میں یہی مذکور ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کو خط میں لکھا:

"فجر اور ظہر میں طوال مفصل، عصر اور عشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھا کرو۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمیں نماز مغرب کو جلدی ادا کرنے کا حکم ہے۔ تو اگر اس میں لمبی قرارت کی جائے تو نماز مغرب کی ادائیگی میں تاخیر ہو سکتی ہے۔ الجامع الصغیر میں ہے کہ "نماز ظہر کی ابتدائی دو رکعات میں نماز فجر کے مساوی قرارت کی جائے۔ اس معاملے میں نماز عشاء اور نماز عصر دونوں یکساں ہیں اور مغرب میں اس سے کم قرارت کی جائے۔ حسن بن زیاد المجرد میں امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں۔ کہ نماز ظہر کی پہلی رکعت میں سورۂ عبس یا سورۃ التکویر اور دوسری رکعت میں سورۃ البلد یا سورۃ الشمس پڑھی جائے اور نماز عصر کی پہلی رکعت میں سورۃ الضحیٰ اور سورۃ العادیات اور دوسری میں سورۃ التکاثر اور سورہ الہمزہ اور مغرب کی پہلی رکعت میں نماز عصر کی طرح قرارت کی جائے۔ عشاء کی پہلی دو رکعات میں نماز ظہر کی طرح قرارت کی جائے۔" تو الاصل میں نماز عشاء کو نماز عصر کے اور المجرد میں نماز ظہر کے مساوی قرار دیا گیا ہے۔ الکرخی نے مقیم کے لیے نماز فجر کی پہلی رکعت میں قرارت کی مقدار سورۂ فاتحہ کے سوا تیس تا ساٹھ

آیتیں دوسری رکعت میں بیس تا تیس آیات بیان کی ہیں ؛ نماز ظہر کی دونوں رکعات میں مجموعی طور پر اتنی آیات پڑھی جائیں جتنی آیات کہ نماز فجر کی پہلی رکعت میں پڑھی جاتی ہیں۔ نماز عصر اور نماز عشاء کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کے سوا تقریباً بیس آیات تلاوت کی جائیں اور نماز مغرب کی ابتدائی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ قصار مفصل کی کوئی سورت پڑھی جائے الکرخی نے لکھا ہے کہ میرے نزدیک یہ روایت جسے المعلی نے امام ابویوسفؒ کی وساطت سے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے سب سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ قرارت کی مقداروں کا یہ اختلاف لوگوں کے حالات کے اختلاف پر محمول ہو مثلاً فجر چونکہ لوگوں کی نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے، لہٰذا نماز کو لمبا کر دیا جائے تاکہ ان کی جماعت فوت نہ ہوجائے اسی طرح گرمی کے موسم میں نماز ظہر میں لمبی قرارت کی جائے کیونکہ لوگ دوپہر کا قیلولہ کر رہے ہوتے ہیں؛ اور نماز عصر کا وقت لوگوں کے گھروں کو آنے کا وقت ہوتا ہے، لہٰذا اس نماز میں فجر و ظہر کی نسبت کم قرارت کی جائے۔ اسی طرح نماز عشاء اس وقت پڑھی جاتی ہے جب لوگ سونے کا ارادہ کیے ہوئے ہوتے ہیں، لہٰذا یہ وقت بھی نماز عصر کی طرح ہوتا ہے۔ اور نماز مغرب کا وقت چونکہ کھانے پینے کا وقت ہوتا ہے، لہٰذا اس میں بھی قرارت کو مختصر کیا جائے، کیونکہ بھوک کے وقت لوگ خصوصاً روزہ دار زیادہ انتظار نہیں کر سکتے۔ اس لیے یہ مقدار کوئی حتمی اور آخری مقدار نہیں ہے وقت اور حالات نیز امام اور مقتدیوں کی تبدیلی سے اس میں تبدیلی ہوجاتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ امام کے لیے مناسب ہے۔ کہ وہ نماز میں اتنی قرارت کرے جو لوگوں کے لیے نرمی اور تخفیف کا باعث بنے، گرانی کا باعث نہ بنے۔ البتہ اس سے نماز مکمل ہوجاتی ہو، جیسا کہ حضرت عثمانؓ بن ابی العاص فرماتے ہیں۔ کہ مجھے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری وصیت فرمائی وہ یہ تھی کہ "میں لوگوں کو ہلکی نماز پڑھایا کروں"، نیز مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من ام قوما فليصل بهم صلاة أضعفهم فان فيهم الصغير والكبير۔	جو کوئی لوگوں کو نماز پڑھائے، اسے چاہیے کہ وہ لوگوں کو ہلکی نماز پڑھائے۔ کیونکہ ان میں بچے اور بوڑھے دونوں طرح کے افراد ہوتے ہیں۔

نیز مروی ہے کہ بعض لوگوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت معاذؓ کی شکایت کی، کہ وہ قرارت لمبی کرتے ہیں۔ تو آپؐ نے ان کو بلایا، اور فرمایا:

افتّان انت يا معاذ (قالها ثلاثا) این انت والسماء والطارق والشمس وضحٰها۔	اے معاذؓ کیا تو لوگوں کو فتنے میں ڈالنا چاہتا ہے تو سورۃ الطارق اور الشمس کیوں نہیں پڑھتا۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نصیحت کرتے ہوئے جتنے غصے میں

اس دن دیکھا کبھی نہیں دیکھا" نیز حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ:
" میں نے کسی شخص کے پیچھے اتنی مکمل اور ہلکی نماز نہیں پڑھی جتنی ہلکی اور مکمل نماز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پڑھاتے تھے"

اسیطرح مروی ہے کہ ایک روز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں معوذتین پڑھیں جب آپؐ فارغ ہوئے تو آپ سے پوچھا گیا کہ آپ نے اتنی مختصر نماز کیوں پڑھائی ہے۔ اس پر آپؐ نے فرمایا:

" میں نے اپنے پیچھے ایک بچے کے رونے کی آواز سنی تو مجھے اس کی ماں کا خیال آ گیا کہ مبادا وہ کسی آزمائش میں پڑ جائے"

جو اس بات کی دلالت ہے کہ امام کو اپنے مقتدیوں کا خیال رکھنا چاہیے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقتدیوں کے حال کی رعایت رکھنا، نمازیوں کی زیادہ حاضری کا موجب ہوتا ہے لہٰذا ایسا کرنا مستحب ہوگا۔

یہ تو مقیم کے لیے حکم تھا۔ رہا مسافر تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنی اور مقتدیوں کی رعایت کرتے ہوئے ہلکی قرارت کرے۔ مثلاً اس طرح کہ سورۂ فاتحہ اور قصار مفصل میں سے اور کوئی پڑھے جیسا کہ حضرت عقبہ بن عامر الجہنیؓ سے مروی ہے کہ:

" آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک مرتبہ سفر میں نماز فجر پڑھائی، تو اس میں آپؐ نے سورۂ فاتحہ اور معوذتین تلاوت کیں"

نیز اس لیے بھی کہ سفر مشقت کا مقام ہوتا ہے؛ اور اگر وہ دوران سفر میں اتنی لمبی لمبی سورتیں پڑھنے لگ جائیں، جتنی لمبی سورتیں لوگ حالت قیام میں پڑھتے ہیں۔ تو ان کو سخت مشکل پیش آئے گی اور اس سے ان کا سفر بھی متاثر ہوگا، جو مناسب نہیں۔ پھر جب سفر کی بنا پر نماز کو قصر کرنے کا حکم دیا گیا ہے، تو قرارت کی تخفیف میں تو بدرجہ اولیٰ سفر مؤثر ہوگا۔ پھر مستحب ہے کہ امام نماز فجر کی پہلی رکعت کو بالاجماع دوسری رکعت سے لمبا کرے لیکن دوسری نمازوں میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک دونوں رکعات میں یکساں قرارت کرنی چاہیئے جب کہ امام محمدؒ کے مطابق اسے باقی نمازوں میں بھی پہلی رکعت کو دوسری رکعت پر فضیلت دینی چاہیئے، ان کی دلیل حضرت ابوقتادہؓ کی روایت کردہ یہ حدیث مبارکہ ہے کہ:

" نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام نمازوں کی پہلی رکعت کو دوسری رکعت کے مقابلے میں لمبا کیا کرتے تھے"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ پہلی رکعت کو طول دینا نماز فجر کی طرح زیادہ حاضری کا موجب ہوتا ہے، لہٰذا اسے طویل کرنا چاہیئے۔ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کا استدلال اس روایت سے ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ کی پہلی رکعت میں سورۃ الجمعہ اور دوسری رکعت

میں سورۃ المنافقون پڑھا کرتے تھے"۔

اور یہ دونوں سورتیں حجم میں ایک دوسری کے مساوی ہیں۔ اور کبھی آپؐ پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ اور دوسری میں سورۃ الغاشیہ پڑھتے تھے۔ یہ دونوں بھی ایک جیسی سورتیں ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دونوں رکعات میں قراءت کرنے کا یکساں حکم ہے، لہٰذا، کسی خصوصی سبب کے سوا انہیں سے ایک رکعت کو دوسری رکعت پر فوقیت نہیں دی جا سکتی۔ پھر چونکہ نماز فجر میں لوگوں کی زیادہ حاضری کی ضرورت کا داعیہ (سبب) موجود ہے۔ کیونکہ یہ نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے، لہٰذا اس نماز کی پہلی رکعت کو دوسری پر فوقیت دینا لوگوں کے حال پر شفقت کا موجب ہوگا، لیکن باقی نمازوں میں ایسا کوئی داعیہ نہیں ہے، کیونکہ یہ جاگنے کے اوقات ہیں، جب کہ جماعت سے پیچھے رہ جانا بہت بڑی کوتاہی ہے اور ایسی کوتاہی کرنے والا کسی رعایت کا مستحق نہیں ہوتا۔ رہی مذکورہ حدیث تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلی رکعت نماز کے آغاز میں ثنا کی وجہ سے لمبی ہو جایا کرتی تھی، نہ کہ قراءت کی بنا پر۔ نیز مستحب ہے کہ ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ اور کوئی مکمل سورۃ پڑھی جائے۔ جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے اور اگر اس نے ایک ہی سورۃ کو دو رکعات میں پڑھا تو بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہوگا، اس لیے کہ یہ حدیث میں وارد شدہ طریقے کی خلاف ورزی ہے، لیکن اکثر مشائخ اسے مکروہ قرار نہیں دیتے، جیسا کہ عیسیٰ بن ابان ہمارے ائمہ کرامؒ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ مکروہ نہیں۔ انہوں نے اس بارے میں اپنی سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ نماز فجر میں سورۂ بنی اسرائیل قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمٰن تک پڑھی اور دوسری رکعت میں اسے مکمل فرمایا۔ اور اگر وہ ایک ہی رکعت میں دو سورتیں پڑھ دے تو مکروہ نہ ہوگا، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ وتروں میں سات سورتیں تلاوت فرمائیں لیکن افضل یہ ہے کہ ایک رکعت میں دو سورتیں کو جمع نہ کیا جائے اور اگر اس نے کسی سورۃ کے درمیان یا اس کے آخری حصہ سے تلاوت کی تو کوئی مضائقہ نہیں۔ فقیہ ابو جعفر الہندوانی سے یہی روایت ہے۔ لیکن مستحب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔

⑯ **آمین کہنا:** پھر جب وہ سورۂ فاتحہ پڑھ لے۔ تو خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد، وہ آمین کہے۔ اکثر علما کا یہی قول ہے۔ بعض علما فرماتے ہیں کہ آمین بالکل نہ کہی جائے۔ امام مالک فرماتے ہیں۔ کہ آمین مقتدی کہے امام اور منفرد نہ کہیں۔ صحیح قول اکثر علما ہی کا ہے، اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا امن الامام فامنوا فان الملائکۃ تؤمن فمن وافق تامین الملائکۃ غفرلہ ما	جب امام آمین کہے۔ تو تم بھی آمین کہو اس لیے کہ اس وقت فرشتے بھی آمین کہتے ہیں تو جس کسی کی آمین فرشتوں کی

تقدم من ذنبہ وما تأخر　　آمین کے موافق ہوجائے اس کے تمام اگلے پچھلے گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔

کہ اس میں فرق کیے بغیر ہم سب کو آمین کہنے کی ترغیب دلائی گئی ہے؛ پھر ہمارے نزدیک آہستہ آمین کہنا سنت ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جہری نمازوں میں بالجہر آمین کہی جائے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی۔ اس سے ان کا استدلال اس طرح ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتدیوں کے آمین کہنے کو امام کی آمین کے ساتھ مشروط کر دیا ہے تو اگر امام کی آمین اونچی آواز سے نہ ہوگی، تو اس کا علم کیسے ہوگا، لہٰذا اس کے ساتھ متعلق ہونے کے کچھ معنی نہ ہوں گے؛ نیز حضرت وائل بن حجر روایت کرتے ہیں کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ اونچی آواز سے آمین کہی اور اسکے الف (مدہ) کو کھینچا"؛ ہمارا استدلال حضرت وائل بن حجر ہی کی اس روایت سے ہے۔ جس میں وہ بیان فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پست آواز سے آمین کہی"۔ یہی حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود کا بھی قول ہے۔ نیز مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین فان الامام یقولها۔　　جب امام ولا الضالین کہے، تو تم بھی آمین کہو، کیونکہ امام بھی اس وقت آمین کہتا ہے۔

اور اگر امام اونچی آواز سے آمین کہتا۔ تو آپ کو "فان الامام یقولها" کہنے کی کیا ضرورت تھی؟

علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ آمین ایک دعا ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں:

"اے اللہ قبول فرما"، یا "ایسے ہی ہو"۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَّعْوَتُكُمَا[1]　　(خدا نے) فرمایا کہ تمہاری (دونوں) کی دعا قبول کرلی گئی۔

حالانکہ حضرت موسیٰؑ دعا مانگ رہے تھے اور حضرت ہارونؑ اس پہ آمین کہتے جاتے تھے اور سنت یہ ہے کہ دعا آہستہ مانگی جائے رہی حضرت وائل بن حجر کی حدیث، تو اس پر مشہور محدث النخعیؒ نے اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ "یہ عجیب بات ہے کہ وائل تو اس وقت موجود ہوں اور عبداللہؓ (بن مسعود) غائب ہوں"؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس میں یہ احتمال موجود ہے۔ کہ آپ نے لوگوں کو تعلیم دینے کے لیے کبھی اسے اونچی آواز سے کہہ دیا ہو۔ جب کہ دوسری حدیث میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ آمین کا مقام مقرر ہے یعنی سورۂ فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد لہٰذا امام کی آمین کے ساتھ اس کی آمین کو متعلق کرنا درست ہوگا۔

---

[1] یونس - ۸۹۔

رکوع کے امور مسنونہ:

(۱۲) تکبیر کہنا : جب وہ قرات سے فارغ ہوجائے، تو وہ رکوع کے لیے نیچے جھک جائے اور جھکتے وقت تکبیر کہے، مگر رفع یدین نہ کرے۔ تکبیر کہنا اس لیے کہ اکثر علماء کے نزدیک ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہوتے وقت تکبیر کہنا سنت ہے۔ جب کہ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ رکوع میں جھکتے وقت تکبیر نہ کہے۔ البتہ اس سے سر اٹھاتے وقت تکبیر کہے اس بارے میں اکثر علماء کا قول ہی صحیح ہے۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ اور ابو موسیٰ الاشعریؓ وغیرہ روایت کرتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اٹھتے اور نیچے کو جھکتے وقت تکبیر کہا کرتے تھے۔"

دوسری روایت میں ہے کہ آپ نیچے جھکتے ہوئے تکبیر کہا کرتے تھے روایت میں واؤ حالیہ ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہر رکن میں ذکر کرنا سنت ہے۔ تاکہ جس طرح ان ارکان کے ذریعے فعلی اور عملی طور پر تعظیم بجا لائی جاتی ہے اسی طرح اس رکن کے ذریعے قولی طور پر اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم ادا ہو، تاکہ تعظیم کے مفہوم میں اضافہ ہو پھر چونکہ ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہونا بذات خود ایک رکن ہے۔ اس لیے کہ یہ منتقل ہونا ہی دوسرے رکن کے حصول کا ذریعہ ہے، لہٰذا اس موقع پر ذکر کرنا مسنون ہوگا۔ رہا اس موقع پر رفع یدین نہ کرنے کا حکم، تو وہ اس لیے کہ رفع یدین ہمارے نزدیک فرض نماز میں سوا تکبیر تحریمہ کے کسی اور موقع پر مسنون نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رکوع میں جھکتے اور اس سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین بھی کیا جائے بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ ہر تکبیر کہتے وقت رفع یدین کیا جائے، البتہ دعائے قنوت اور تکبیرات عیدین کے وقت رفع یدین کرنے پر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل وہ روایت ہے جسے حضرت علیؓ، عبداللہ بن عمرؓ، وائل بن حجرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ جیسے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں جاتے اور اس سے سر اٹھاتے ہوئے رفع یدین کیا کرتے تھے۔"

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جسے امام ابو حنیفہؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ تک اپنی ذاتی سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فقط تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے، پھر اس کے بعد اس کا اعادہ نہیں فرماتے تھے۔"

اسی طرح حضرت علقمہ بن مسعودؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے پیچھے نماز پڑھی، تو انہوں نے رکوع میں جھکتے اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع یدین نہیں کیا

توجب میں نے ان سے پوچھا کہ آپ نے رفع یدین کیوں نہیں کیا۔ تو انہوں نے کہا کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے اور میں نے دیکھا ہے کہ وہ سوائے پہلی تکبیر کے کسی تکبیر پر رفع یدین نہیں کرتے تھے؛ نیز حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ:

"میں نے صحابہ کرامؓ میں سے عشرہ مبشرہؓ کو دیکھا ہے کہ وہ سوائے تکبیر تحریمہ کے کسی اور تکبیر پر رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

اور عمل میں ان صحابہ کرام کی مخالفت کرنا بہت برا عمل ہے۔ اور مشہور روایات میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن عند افتتاح الصلوٰۃ وفی العیدین والقنوت فی الوتر وعند استلام الحجر وعلی الصفا والمروۃ وبعرفات والجمع عند المقامین عند الجمرتین۔	سات مقامات کے علاوہ ہاتھ نہ اٹھائے جائیں: نماز شروع کرتے وقت، عیدین، قنوت وتر، حجر اسود کو استلام کرتے وقت اور صفا و مروہ پر، میدان عرفات میں اور جمرتین کے قریب قیام کے وقت۔

ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ صحابہ کرامؓ کو رکوع میں جھکتے اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتے ہوئے دیکھا، تو فرمایا:

مالی اراکم رافعی ایدیکم کانہا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوٰۃ وفی روایۃ قاروا فی الصلوٰۃ۔	تمہیں کیا ہوگیا ہے کہ میں تمہیں دیکھ رہا ہوں کہ تم سرکش گھوڑوں کی دموں کی طرح اپنے ہاتھ اٹھاتے ہو نماز میں سکون اختیار کرو۔ دوسری روایت میں ہے کہ نماز میں وقار اختیار کرو۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان تکبیروں کو ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہوتے وقت کہا جاتا ہے لہٰذا اس وقت رفع یدین کرنا سنت نہیں ہو سکتا، جیسے مثلاً سجدہ میں جاتے وقت تکبیر کہنا خلاف سنت ہے، کیونکہ رفع یدین کا مقصد یہ ہے کہ بہرے شخص کو رکن کی تبدیلی سے آگاہ کیا جا سکے اور چونکہ بہرے شخص کو آگاہ کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے۔ کہ جب تکبیریں سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہی جاتی ہیں، جیسے مثلاً عیدین اور قنوت کی تکبیریں لہٰذا جو تکبیرات ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہوتے ہوئے کہی جاتی ہیں ان میں اس کی ضرورت نہ ہوگی، اس لیے کہ بہرا شخص ان حرکات کو اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے، اس لیے اس کی ضرورت نہ ہوگی امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے وہ منسوخ ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابتداءً رفع یدین کیا کرتے تھے مگر بعد ازاں

آپ نے اسے چھوڑ دیا۔ جس کا ثبوت حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع یدین کیا، تو ہم نے بھی کیا۔ آپ نے چھوڑا تو ہم نے بھی چھوڑ دیا۔"

جس کی مزید دلیل یہ ہے کہ رفع یدین کے حکم کا مدار حضرت علیؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایات پر ہے جب کہ حضرت عاصم بن کلیبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ کے پیچھے دو برس تک نماز پڑھی، تو میں نے دیکھا کہ وہ تکبیر تحریمہ کے سوا کسی اور موقع پر رفع یدین نہیں کرتے تھے اور مجاہد تابعیؒ بیان فرماتے ہیں کہ میں نے دو سال تک حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اقتدا میں نماز پڑھی۔ تو میں نے دیکھا کہ وہ تکبیر تحریمہ کے سوا کسی موقع پر بھی رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ تو ان کا عمل اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ان کے حوالے سے جو روایت نقل کی جاتی ہے، وہ منسوخ ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ روایات میں تعارض کی بنا پر رفع یدین چھوڑنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ وہ اس لیے، کہ اگر وہ ثابت بھی ہو جائے، تو اس کا درجہ "سنت" سے زیادہ نہیں ہو سکتا، لیکن اگر وہ ثابت نہ ہو۔ تو وہ بدعت ہو گا اور بدعت کو چھوڑ دینا سنت پر عمل کرنے سے زیادہ بہتر ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ ثابت ہونے کے باوجود رفع یدین نہ کرنا نماز کے فاسد ہونے کا باعث نہیں، مگر اس کے ثابت نہ ہونے پر رفع یدین کرنا نماز کے فاسد ہونے کا سبب ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں رفع یدین ایک ایسا عمل ہوگا جو نماز میں شامل نہیں اور جسے عمل کثیر کی تعریف کے مطابق دونوں ہاتھوں سے ادا کیا جاتا ہے۔

(۱۳) رکوع کی مسنون مقدار کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں؛ رکوع کی دیگر سنتوں میں سے ایک یہ ہے کہ نمازی کمر کو پھیلا دے، جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ روایت فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کی حالت میں اپنی کمر کو اتنا پھیلا دیتے تھے کہ اگر اس حالت میں اس پر پانی کا بھرا ہوا پیالہ رکھ دیا جاتا تو وہ وہیں ٹھہرا رہتا۔"

رکوع میں سر کو "نیچے جھکانے کے بجائے اسے کمر کے برابر رکھنا مسنون ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حالت رکوع میں اپنے سر کو کمر سے نہ اونچا کرتے تھے اور نہ ہی اس سے نیچے جھکاتے تھے۔" یعنی آپ اپنے سر کو کمر کے مساوی رکھتے تھے؛ ایک اور روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازی کو گدھے کی طرح اپنی کمر جھکانے اور سر اٹھانے سے منع فرمایا۔" کیونکہ جب گدھا پیشاب سونگھتا ہے۔ تو اپنا سر نیچے جھکا لیتا ہے اور مٹی میں لوٹ پوٹ ہونا چاہتا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کمر کو پھیلانا سنت ہے اور یہ بات سر کو جھکانے یا اوپر اٹھانے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔

(۱۴) رکوع کی ایک اور سنت یہ ہے کہ نمازی اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھ دے یہی

اکثر صحابہ کرامؓ کا قول ہے جب کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود فرماتے ہیں کہ رکوع میں "تطبیق" مسنون ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نمازی اپنے دونوں ہاتھوں کو اکٹھا کر کے انہیں رانوں کے درمیان نیچے لٹکائے۔ صحیح قول اکثر صحابہ کرامؓ والا ہی ہے۔ کیونکہ مروی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انسؓ سے فرمایا تھا کہ:

"جب تو رکوع کرے تو تو اپنے دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں کو اپنی رانوں پر رکھ لے اور اور اپنی انگلیاں کھول دیا کر"

دوسری روایت میں ہے کہ اپنی انگلیوں کے درمیان فاصلہ کر لیا کر، نیز حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا "اس حالت میں تمہارے گھٹنے دوہرے ہو جاتے ہیں، لہٰذا تم گھٹنوں کو پکڑ لیا کرو"، جب کہ تطبیق کا حکم منسوخ ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سعیدؓ بن العاص نے اپنے بیٹے کو نماز میں تطبیق کرتے ہوئے دیکھا تو انہوں نے اسے اس سے منع کیا، اس پر ان کے بیٹے نے کہا کہ میں نے عبداللہؓ بن مسعود کو تطبیق کرتے ہوئے دیکھا ہے تو انہوں نے فرمایا "خدا ابن مسعود پر رحم فرمائےؓ ابتدائی زمانے میں تطبیق کرتے تھے۔ مگر پھر ہمیں اس سے روک دیا گیا" بنا بریں یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ اس نسخ کی اطلاع شاید حضرت عبداللہؓ بن مسعود کو نہ ہوئی ہو، لہٰذا وہ بعد میں بھی تطبیق کرتے رہے ہوں؛

(۱۵) ایک اور سنت یہ ہے کہ انگلیوں کے درمیان فاصلہ رکھا جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا مسنون ہے۔ نیز ان کو پکڑنا بھی سنت ہے، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کے حوالے سے اوپر بیان ہوا۔ پھر انگلیوں کے مابین فاصلہ کرنے سے گھٹنوں کو پکڑنے میں سہولت پیدا ہوتی ہے۔

(۱۶) ایک اور سنت یہ ہے کہ رکوع میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم پڑھا جائے۔ یہی اکثر فقہاء کا مسلک ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جو کوئی رکوع میں تکبیر نہ پڑھے، تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ انہی سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ رکوع میں کوئی دعا مقرر نہیں۔ جب کہ ابو مطیع البلخیؒ سے روایت ہے کہ جس نے رکوع اور سجدے میں تین مرتبہ سے کم تسبیح پڑھی، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی" یہ قول سرے سے ہی فاسد ہے، اس لیے کہ رکوع اور سجدہ کرنے کا حکم تو علی الاطلاق تسبیح کی شرط کے بغیر، محض عمل رکوع و سجود کے ساتھ متعلق ہے اور چونکہ خبر واحد کے ساتھ قرآنی حکم کو منسوخ کرنا ممکن نہیں لہٰذا ہم نے تسبیح کو رکوع کی سنت قرار دینے کے ساتھ اس کے چھوڑنے کی صورت میں نماز کے جائز ہونے کا مسلک اختیار کیا ہے۔ اس طرح حسب استطاعت دونوں دلائل پر ہی عمل ہو جاتا ہے۔ اس کے مسنون ہونے کی دلیل حضرت عقبہؓ بن عامر کی یہ روایت ہے کہ:

"جب اللہ تعالیٰ کی جانب سے فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ کا حکم آیا۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس تسبیح کو رکوع میں شامل کر لو"

پھر مسنون ہے کہ رکوع میں کم از کم تین مرتبہ تسبیح پڑھی جائے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فقط ایک بار تسبیح پڑھنا سنت ہے، کیونکہ کسی شئ کا حکم اس کے تکرار پہ دلالت نہیں کرتا، لہٰذا ایک مرتبہ تسبیح پڑھنے سے ہی سنت ادا ہوجاتی ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ حسبِ ذیل حدیث سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

اذا صلی احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلاثا وفی سجودہ سبحان ربی الاعلی ثلاثاً و ذالك ادناہ۔	جب تم میں سے کوئی رکوع میں جائے تو تین بار سبحان ربّی العظیم پڑھے اور سجدے میں تین مرتبہ سبحان ربی الاعلیٰ کہے یہ کم از کم مقدار ہے؛

اور کسی شئ کا حکم اگرچہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، مگر تکرار کا احتمال ضرور رکھتا ہے، لہٰذا اگر کوئی ایسی دلیل مل جائے، تو اس حکم کو اسی پر محمول کیا جائے گا — امام محمدؒ سے مروی ہے، کہ اگر اس نے ایک ہی مرتبہ تسبیح کہی، تو مکروہ ہوگی، اس لئے کہ حدیث میں مکمل رکوع کے لیے تین مرتبہ تسبیح کی تعداد بیان ہوئی ہے، لہٰذا اس سے کم تعداد ناقص ہونے کی بنا پر مکروہ ہوگی۔ اور اگر وہ تین سے زیادہ مرتبہ تسبیح کہے تو زیادہ افضل ہے اس لئے کہ فرمانِ نبوی کے الفاظ " وذالك ادناه (یہ اس کی کم از کم مقدار ہے) تین سے زیادہ پڑھنے کے مستحب ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب وہ منفرد ہو اور اگر وہ مقتدی پر ہو تو جب تک امام رکوع سے اپنا سر اوپر نہ اٹھائے، وہ تسبیح پڑھتا رہے اور اگر وہ امام ہو تو مستحب ہے کہ تین سے زیادہ تسبیح نہ پڑھے اور مقتدیوں کے لئے نماز کو زیادہ طول نہ دے، جیسا کہ ہم نے اوپر احادیث روایت کیں؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ نماز کو طول دینا لوگوں کے تنفر کا باعث ہوگا، جو باعث کراہت ہے۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ امام رکوع میں چار مرتبہ تسبیح کہے، تاکہ مقتدیوں کو تین بار تسبیح پڑھنے کا موقع مل سکے۔ حضرت سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ وہ رکوع میں پانچ مرتبہ تسبیح کہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ رکوع میں ایک بار تسبیح کہہ کر حسبِ ذیل دعا پڑھے:

اللّٰھم لك رکعت ولك خشعتُ ولك اسلمت وبك امنت وعلیك توکلت [1]

اور سجدہ میں تسبیح کے بعد کہے:

سجد وجھی للذی خلقهٗ وشقّ سمعهٗ وبصرهٗ فتبارك الله احسن الخالقین [2]

کیونکہ حضرت علیؓ سے یہی روایت ہے۔ مگر ہمارے نزدیک یہ روایات نوافل پر محمول ہیں، پھر اگر امام رکوع میں ہو اور وہ مسجد میں داخل ہونے والے کسی شخص کے قدموں کی چاپ سنے، تو آیا

---

[1] اے اللہ میں نے تیرے لیے سر رکوع کیا، تیرے لئے عاجزی اختیار کی تیری اطاعت کی تجھ پہ ایمان لایا اور تجھ پہ بھروسہ کیا۔
[2] میرے چہرے نے اس ہستی کو سجدہ کیا، جس نے اسے پیدا کیا۔ کان اور آنکھیں بنائیں پس اللہ جو بہترین خالق ہے بڑا بابرکت ہے۔

وہ اس کا انتظار کرے یا نہیں ؟ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ اور محدث ابن ابی یعلیٰ سے اس بارے میں سوال کیا، تو دونوں نے انتظار کرنے کو مکروہ قرار دیا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کے متعلق بڑے گناہ یعنی شرک کا اندیشہ ہے۔ امام محمدؒ سے ان کے ایک شاگرد ہشام نقل کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک بھی ایسا کرنا مکروہ ہے، مگر ابو مطیع روایت کرتے ہیں کہ ان کے ہاں اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک یا دو تسبیحات کے مساوی وقت میں اس کا انتظار کر لیا جائے، تو کوئی حرج نہیں۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ وہ تسبیحات میں اضافہ نہ کرے۔ بلکہ انہی تسبیحات کو قدرے لمبا کر دے۔ ابو القاسم الصفارؒ فرماتے ہیں کہ اگر آنے والا شخص مالدار ہو تو اس کا انتظار کرنا جائز نہیں، لیکن اگر وہ غریب آدمی ہوں تو اس کا انتظار کرنا جائز ہے۔ فقیہ ابو اللیث فرماتے ہیں کہ اگر امام آنے والے شخص کو جانتا ہو، تو اسے انتظار کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت ایسا کرنا دل کے جھکنے اور مائل ہونے سے مشابہ ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو نہ جانتا ہو، تو انتظار کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں اطاعتِ خداوندی میں اس کی رعایت ہوگی۔

(۱۷) قومہ: پھر جب وہ حالتِ رکوع میں مطمئن ہو جائے تو اپنا سر اٹھائے اور کہے سمع اللہ لمن حمدہ[1] اور رفع یدین نہ کرے۔ یہاں قومہ کی فرض اور مسنون مقدار کا ذکر بھی مناسب ہوگا۔ فرض مقدار کا بیان تو اوپر ہو چکا، کہ یہ رکوع سے سجدے کی جانب منتقل ہونے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور اس کا رکوع سے واپس حالتِ قیام میں آجانا (قومہ کرنا) "تعدیلِ رکن" ہے، جو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، بلکہ ان کے ہاں واجب یا سنت ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے، جیسا کہ پیچھے تفصیل بیان ہو چکی۔ البتہ اس حالت کی سنتوں میں سے ایک سنت یہ ہے کہ اس حالت میں ذکر کیا جائے، کیونکہ ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہونا فرض ہے، لہٰذا اس میں ذکر کرنا مسنون ہوگا۔ البتہ ذکر کی نوعیت میں اختلاف ہے؛ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نمازی یا تو امام ہوگا یا مقتدی یا منفرد۔ اگر وہ امام ہو تو سمع اللہ لمن حمدہ[1] کہے" اور "ربنا لک الحمد" نہ کہے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تسمیع (سمع اللہ) اور تحمید (ربنا لک الحمد) دونوں پڑھے۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی دوسرا یہی قول مروی ہے: ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع سے سر اٹھاتے، تو فرماتے سمع اللہ لمن حمدہ۔ ربنا لک الحمد۔"

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر امام ہوتے تھے"۔ اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ سے بھی یہی روایت ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام اپنے حق میں منفرد ہوتا ہے اور چونکہ منفرد دونوں اذکار ہی پڑھتا ہے لہٰذا امام کو بھی یہ دونوں ہی کہنے چاہئیں؛ مزید براں اس لیے کہ تسمیع درحقیقت تحمید کی ترغیب ہے اور یہ بات قطعاً مناسب نہیں کہ انسان دوسرے شخص کو نیکی کا حکم دے اور خود اپنے آپ کو

---

[1] سن لی اللہ تعالیٰ نے اس کی بات، جس نے اس کی حمد (تعریف) کی۔

فراموش کر دے، تاکہ وہ اس کی بنا پر آیت:

اَتَامُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ[1]	کیا تم لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے تئیں فراموش کر دیتے ہو حالانکہ تم کتاب پڑھتے ہو۔

کا مصداق قرار نہ پائے؛ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ دونوں کی روایت کردہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل حدیث سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

انما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا قرء فانصتوا واذا قال ولا الضالين فقولوا آمين واذا ركع فاركعوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد۔	امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی تقلید کی جائے لہٰذا تم اس سے اختلاف نہ کرو تو جب وہ تکبیر کہے تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قراءت کرے تو خاموش رہو اور جب وہ ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو اور جب وہ رکوع کرے، تو تم رکوع کرو، اور جب وہ سمع اللہ... کہے تو تم ربنا لک الحمد کہو،

کہ اس روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تسمیع اور تحمید کو امام اور مقتدی کے مابین تقسیم کیا ہے اور اس تقسیم میں تحمید مقتدیوں کے اور تسمیع امام کے حصے میں آئی ہے، جبکہ ان دونوں کو جمع کرنے میں ایک پہلو سے اس تقسیم کا ابطال لازم آتا ہے، جو درست نہیں ہے۔ پھر مناسب تو یہ تھا کہ آمین کہنا بھی امام کے لیے جائز نہ ہوتا، کیونکہ اس حدیث کا یہی تقاضا ہے، مگر اس کا علم ہمیں ہماری اوپر روایت کردہ دیگر احادیث کے ذریعے ہوا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کے تحمید کہنے میں متبوع تابع اور تابع متبوع ہو جاتا ہے، جو درست نہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ذکر نماز کی حرکت کے ساتھ متصل ہوتا ہے، پھر جب امام اپنی حرکت کے ساتھ ہی سمع اللہ... کہتا ہے تو مقتدی ربنا لک الحمد کہتا ہے اور اگر امام تسمیع کے بعد تحمید کہے، تو چونکہ اس کی تحمید مقتدی کی تحمید کے بعد واقع ہوگی، لہٰذا اس طرح متبوع تابع اور تابع متبوع ہو جائے گا، حالانکہ حسب استطاعت نماز کے تمام اجزا میں متابعت کی رعایت رکھنا واجب ہے۔ جبکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث آپ کے انفرادی طور پر، گھر پہ نماز تہجد ادا کرنے پر محمول ہے اور ان کا یہ قول کہ امام اپنے حق میں منفرد کے حکم میں ہوتا ہے ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت کے مطابق، منفرد بھی دو نوں اذکار نہ پڑھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی یہ قول باطل ہے کہ ہم نے اوپر تابع ہونے کا جو مفہوم بیان کیا ہے، وہ منفرد میں نہیں پایا جاتا، لہٰذا یہ استدلال باطل ہوا ——— رہا ان کا یہ کہنا کہ وہ دوسروں کو نیکی کا حکم دیتا ہے، تو اسے

---

[1] البقرہ - ۴۴ -

خود کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیئے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ جب امام سمع اللہ لمن حمدہٗ کہتا ہے، تو وہ تحمید کی جانب ان کی رہنمائی کرتا ہے اور نیکی کی جانب دوسروں کی رہنمائی کرنے والا نیکی کرنے والے ہی کے حکم میں ہوتا ہے، لہٰذا وہ اس عمل کے لئے خود کو بھولنے والا قرار نہیں دیا جا سکتا۔

یہ اس وقت کا حکم ہے، کہ جب وہ امام ہو اور اگر وہ مقتدی ہو، تو ہمارے نزدیک وہ فقط تحمید کہے، مگر امام شافعیؒ کے ہاں دونوں کو جمع کرے۔ ان کا استدلال منفرد سے ہے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ بالاجماع اقتدا کرنے سے نماز کا کوئی ذکر ساقط نہیں ہوتا، گو قراءت کے معاملے میں حکم ایک دوسرے سے مختلف ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "تسمیع اور تحمید کو امام اور مقتدی کے مابین تقسیم کیا ہے" لہٰذا دونوں کو جمع کرنے سے، کہنا دونوں پہلوؤں سے اس تقسیم کا ابطال لازم آتا ہے، جو جائز نہیں؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی، کہ تسمیع کہنا تحمید کیطرف بلانا ہے۔ اور جسے کسی شئی کی دعوت دی جائے، اس کا کام فقط یہی ہوتا ہے کہ وہ اس دعوت کو قبول کرے، نہ یہ کہ وہ داعی کے قول کا اعادہ کرے۔ اور اگر وہ منفرد ہو، تو ظاہر روایت کے مطابق، وہ تسمیع بھی کہے، اسی طرح مذکورہ ائمہ کے نزدیک بھی وہ تحمید بھی کہے اور تسمیع بھی، البتہ امام ابوحنیفہؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، المعلی امام ابویوسف کی وساطت سے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فقط تسمیع کہے، تحمید نہ کہے، یہی ابوالقاسم الصفار اور شیخ ابوبکر الاعمش کا بھی مسلک ہے، مگر حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ دونوں کو جمع کرے۔ بعض نوادر میں ان سے یہ قول منسوب ہے کہ وہ فقط تحمید کہے، کچھ اور نہ کہے۔ الجامع الصغیر میں بھی اسی کی جانب اشارہ ملتا ہے، اس لیے کہ اس میں مذکور ہے کہ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے اس شخص کے متعلق دریافت کیا جو فرض نماز میں رکوع سے اپنا سر اٹھاتا ہے۔ کہ آیا وہ "اللّٰھمّ اغفرلی" کہے، تو انہوں نے فرمایا کہ وہ "ربّنا لک الحمد" کہہ کر خاموش ہو جائے"، اس جگہ ان کی مراد امام نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ ان کے نزدیک "امام تحمید" نہیں کہتا، لہٰذا اس جگہ ان کا اشارہ منفرد ہی کی جانب ہوگا۔ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ تسمیع کہنا تحمید کی ترغیب کے لیے ہے، اور چونکہ اس کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں ہے جس کو وہ ترغیب دے سکے۔ اور انسان خود اپنی ذات کو ترغیب نہیں دے سکتا۔ لہٰذا اسے فقط تحمید کی ضرورت ہوگی کسی اور شئی کی نہیں۔ المعلی کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ تحمید حالت قومہ میں کہی جاتی ہے، جس کا کہنا مسنون ہے۔ اور مسنون ذکر فقط فرائض اور واجبات کے ساتھ مخصوص ہے، جیسے کہ "قعدۂ اولیٰ" میں تشہد پڑھنا، اسی لیے دونوں سجدوں کے مابین جلسہ میں کوئی ذکر مسنون نہیں ہے، جبکہ حسن کی روایت کی دلیل حدیث عائشہؓ (مذکورہ بالا) ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کو جمع فرمایا کرتے تھے۔ اور حالت انفراد کے سوا اس روایت کا کوئی اور "محمل" (جس پر محمول کیا جائے) نہیں ہو سکتا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اسی لیے امت کا بھی اسی پر عمل ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کبھی کسی ضلالت پر جمع نہیں ہو سکتی۔

پھر تحمید کے الفاظ میں روایات مختلف ہیں، بعض روایات میں ربنا لك الحمد ہے اور بعض میں ربنا ولك الحمد اور بعض میں اللھم ربنا لك الحمد کے الفاظ ہیں تاہم ان میں زیادہ مشہور روایت پہلی ہی ہے۔

سجدہ کی سنتیں

⑱ **تکبیر کہنا** : پھر جب وہ قومہ کی حالت میں بالکل مطمئن ہو جائے، تو وہ سجدہ کے لیے نیچے جھک جائے، اس لیے کہ وہ اب رکوع کو مکمل صورت میں ادا کر کے فارغ ہو چکا ہے، لہٰذا اب اس پر لازم ہے کہ وہ دوسرے رکن یعنی سجدے کی جانب منتقل ہو جائے اس لیے کہ ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہونا فرض ہے کیونکہ یہی اس رکن کی تکمیل کا ذریعہ ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا منتقل ہونے کی سنت یہ ہے کہ وہ اس وقت تکبیر کہے، مگر رفع یدین نہ کرے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

ا۔ سجدہ میں جاتے ہوئے وہ پہلے زمین پر اپنے زانو رکھے، اور پھر ہاتھ رکھے، یہ ہمارا مسلک ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ پہلے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر رکھے۔ ان کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ روایت ہے، جس میں آپؐ نے اونٹ کی طرح زمین پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ گھٹنے پہلے رکھے جائیں، ہمارا استدلال بھی اسی روایت سے ہے، اس لیے کہ اونٹ ہمیشہ ہاتھ (اگلے قدم) پہلے رکھتا ہے۔ حضرت عمرؓ اور عبداللہ بن مسعود سے بھی یہی قول مروی ہے، یہ حکم اس وقت کا ہے۔ جب اس کے پاؤں برہنہ ہوں اور اگر اس نے پاؤں میں اس طرح موزے پہن رکھے ہوں، کہ اس کے لئے ہاتھوں سے قبل گھٹنے رکھنا مشکل ہو تو وہ بیشک پہلے ہاتھ رکھ لے۔ پھر وہ پہلے دایاں گھٹنا رکھے اور پھر بایاں۔

⑲ ایک اور سنت یہ ہے کہ وہ پہلے اپنی پیشانی زمین پر دھرے اور پھر اپنی ناک۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ وہ پہلے ناک اور پھر پیشانی رکھے — سجدے کی حقیقت، اس کی فرض مقدار اور سجدہ ادا کرنے کے مقامات وغیرہ پر قبل ازیں بحث کی جا چکی ہے، یہاں ہم فقط سجدے کی سنتوں کا تذکرہ کریں گے چنانچہ سجدے کی ایک سنت یہ بھی ہے کہ سجدہ جسم کے سات اعضا پر کیا جائے، جیسا کہ ہم ازیں قبل اس مضمون کی روایت نقل کر چکے ہیں۔

⑳ سجدہ کرتے وقت پیشانی اور ناک دونوں سے سجدہ کیا جائے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا کرنا فرض ہے، اس لیے کہ حدیث مبارکہ میں ہے:

لا یقبل اللہ صلاۃ من لم یمس انفہ الارض کما یمس جبہتہ۔	اللہ تعالیٰ اس شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جو پیشانی طرح اپنی ناک کو زمین پر نہ رکھے۔

ہمارے نزدیک یہ حدیث نبوی نفی کمال یعنی محض تنبیہ پر محمول ہے، جیسا کہ ازیں قبل بیان ہوا۔

د۔ سجدے کی ایک اور سنت یہ ہے، کہ ناک اور پیشانی پر عمامہ اور ٹوپی وغیرہ کی کسی رکاوٹ کے بغیر سجدہ کیا جائے۔ اور اگر اس نے پگڑی کی تہ پر سجدہ کیا تو اگر اسے زمین کی سختی محسوس ہو، تو ہمارے نزدیک اس پر سجدہ کرنا جائز ہوگا۔ امام محمدؒ نے الآثار میں یہی لکھا ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سجدہ جائز نہ ہوگا۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

اپنے عمامہ کی تہ پر سجدہ کر لیا کرتے تھے ؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر عمامہ اس سے الگ ہو، اور پھر وہ عمامہ پر سجدہ کرے۔ اور اسے زمین کی سختی محسوس ہو تو سجدہ جائز ہوتا ہے، تو اسی طرح عمامہ کے سر سے متصل ہونے کی صورت میں بھی سجدہ درست ہوگا۔ اور اگر اس نے خشک گھاس یا روئی پر سجدہ کیا تو اگر اس کی پیشانی اس میں اتنی گڑ جائے مگر زمین کی سختی اسے محسوس ہو، تو سجدہ جائز ہوگا، ورنہ جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے کسی لپٹے ہوئے کپڑے یا چٹائی پر سجدہ کیا تو اگر وہ سخت ہو، تو سجدہ جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے برف پر نماز ادا کی ہو تو اگر اس کے سجدے والی جگہ سے برف سخت ہوا تو سجدہ جائز ہوگا ورنہ نہیں اور اگر لوگوں کا ازدحام ہوا اور بھیڑ کے باعث اسے سجدہ کے لیے جگہ نہ ملے اور ایک شخص دوسرے کی پشت پر سجدہ کرے، تو سجدہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ حضرت عمر فاروقؓ کا قول ہے کہ:

"تو اپنے بھائی کی کمر پر سجدہ کر لے، کہ تیرے لیے وہی سجدہ گاہ ہے"۔

حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر اس نے کسی ایسے شخص کی پشت پر سجدہ کیا، جو اس کے ساتھ نماز میں شریک ہو تو سجدہ جائز ہوگا، ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ دوسرے شخص کی کمر پر سجدے کا جواز ضرورت کے تحت ہے اور ضرورت نماز میں شراکت ہونے پر ہی پیش آتی ہے؛

(۲۱) سجدے میں ہاتھوں کو اپنے کانوں کے برابر رکھنا بھی مسنون ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے۔ تو اپنے ہاتھوں کو کانوں کے برابر رکھتے تھے"۔

سجدے کی حالت میں اپنی انگلیوں کو قبلہ رخ رکھنا بھی مسنون ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

"جب بندہ سجدہ کرتا ہے، تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے"۔

لہٰذا سجدے میں حسب استطاعت انگلیوں کو قبلہ رخ رکھا جائے۔

(۲۲) ایک اور سنت یہ ہے کہ سجدے میں بالائی جسم کا وزن ہتھیلیوں پر ڈالا جائے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا تھا کہ؛

"جب تو سجدہ کرے، تو اپنا وزن اپنی ہتھیلیوں پر ڈالے رکھ"

(۲۳) سجدے کی ایک اور سنت یہ ہے، کہ حالت سجدہ میں اپنے بازوؤں کو باہر نکال کر رکھے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو فرمایا تھا کہ جب تو سجدہ کرے تو اپنے بازو کو باہر نکال لے، یعنی ان کو نمایاں کر نیز حضرت جابرؓ سے مروی ہے، کہ؛

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے، تو اپنے بازوؤں کو اپنے پہلوؤں سے دور رکھتے تھے۔ یہاں تک کہ آپؐ کی بغلوں کی سفیدی نظر آنے لگتی۔

(۲۴) سجدے کی ایک اور سنت یہ ہے۔ کہ سجدہ میں اعتدال اختیار کرے اور اپنی کہنیاں کو زمین پر نہ بچھائے اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

"سجدہ میں اعتدال اختیار کرو اور تم میں سے کوئی شخص کتے کی طرح اپنی کہنیاں زمین پر نہ

بچھایا کرے"

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نفلوں میں کہنیاں زمین پر ٹکائی جا سکتی ہیں، فرض نماز میں نہیں۔ یہ قول فاسد ہے، اس لیے کہ جو روایت ہم نے نقل کی ہے، اور اس میں اس کا ذکر مطلقاً آیا ہے۔ یہ حکم مرد کیلئے ہے، جبکہ عورت کو چاہیئے کہ وہ اپنی کہنیاں زمین پر بچھائے اور بالکل نیچے جھک جائے اوپر کو نہ اٹھے۔ جیسے کہ مرد اٹھتے ہیں۔ نیز اپنے پیٹ کو اپنی رانوں کے ساتھ ملالے۔ کیونکہ یہی طریقہ اس کے لیے زیادہ با پردہ ہے؛ اسی طرح سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ تین مرتبہ کہنا بھی مسنون ہے،" جو اس کی کم از کم مقدار ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

(۲۵) پھر وہ اپنا سر اٹھائے اور تکبیر کہے؛ تا آنکہ بالکل سیدھا ہو کر بیٹھ جائے۔ سجدہ سے یہ اٹھنا فرض ہے، اس لئے کہ دوسرا سجدہ فرض ہے اور دوسرے سجدے میں جانے کے لیے پہلے سجدہ سے سر اٹھانا ضروری ہوگا۔ پھر دونوں سجدوں کے مابین جلسہ میں طمانیت کی شرط محض اعتدال ارکان کیلیے ہے اور وہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، البتہ سنّت یا واجب ہے جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں وہ فرض ہے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا۔ رہی پہلے سجدہ سے سر اوپر اٹھانے کی مقدار، تو حسن امام ابوحنیفہؒ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ جو سجدہ سے فقط اتنا سر اوپر اٹھائے کہ اس کے اور زمین کے درمیان سے ہوا گذر جائے۔ کہ اس کا سجدہ جائز ہوگا۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر تو اس نے سر اتنا اوپر اٹھایا، کہ اسے فی الواقع سر کا اٹھانا قرار دے سکیں، تو سجدہ جائز ہوگا۔ اسی طرح محمد بن سلمہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اس حد تک اپنا سر اٹھائے کہ جس سے دیکھنے والے کو یہ سمجھنے میں وقت نہ ہو کہ اس نے واقعی سر اٹھالیا ہے، تو اس کا سر اٹھانا جائز ہوگا، یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہاں دونوں ارکان کے مابین وقفہ اور ایک رکن سے دوسرے میں منتقل ہونا پایا گیا ہے اور یہی فرض مقدار ہے، رہا اعتدال، تو وہ سنّت یا واجب ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، پھر سنّت ہے کہ وہ اٹھتے ہوئے تکبیر کہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

(۲۶) پھر وہ دوسرے سجدے کے لیے تکبیر کہتے ہوئے دوسرے سجدہ میں چلا جائے، اور اس میں وہی کچھ پڑھے اور وہی کچھ کرے، جو اس نے پہلے سجدہ میں پڑھا اور کیا تھا۔ بعد ازاں وہ اپنے پاؤں کے پنجوں پر وزن ڈالتے ہوئے کھڑا ہو جائے اور اٹھتے ہوئے بیٹھے نہیں، یعنی دوسری تیسری اور چوتھی رکعت کے لیے اٹھتے ہوئے، جلسۂ استراحت نہ کرے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بہت ہلکا سا جلسۂ استراحت کر کے وہ کھڑا ہو۔ ان کی دلیل حضرت مالکؓ بن الحویرث کی روایت کردہ حدیث ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت کے لیے اٹھتے تھے، تو بالکل سیدھے ہو کر بیٹھ جاتے تھے اور پھر اپنے ہاتھوں پر وزن ڈال کر کھڑے ہو جاتے تھے۔"

ہمارا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ ایک حدیث سے ہے

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کر لیتے، تو اپنے پنجوں پر وزن ڈالتے ہوئے کھڑے ہو جاتے تھے"۔

اسی طرح حضرت عمرؓ حضرت علیؓ حضرت عبداللہؓ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ یہ سب حضرات اپنے پاؤں کے اگلے حصے پر وزن ڈالتے ہوئے کھڑے ہوتے تھے، اور امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ ضعف پر محمول ہے، اسی لئے آپؐ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا تھا کہ:

"تم رکوع اور سجدہ میں مجھ سے پہلے نہ جایا کرو، اس لیے کہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں"۔

لہٰذا آپؐ نے اس عذر کے باعث آسانی کیلئے یہ طریقہ اختیار فرمایا تھا۔ اٹھتے ہوئے اپنے ہاتھوں کا وزن زمین پہ بجائے اپنے گھٹنوں پر ڈالنا چاہیئے اور وہ گھٹنوں سے قبل اپنے ہاتھ زمین سے اٹھالے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ اپنا وزن زمین پر ڈالے، اور گھٹنے ہاتھوں سے پہلے اٹھالے، جیسا کہ ہم نے حضرت مالکؓ بن الحویرث کی روایت اوپر نقل کی۔ ہمارا استدلال حضرت علیؓ کی ایک روایت سے ہے، کہ وہ فرماتے ہیں،

فرض نماز میں مسنون ہے کہ ہاتھ زمین پر نہ ٹیکے جائیں، الّا یہ کہ وہ بہت بوڑھا ہو"

اس سے پتا چلتا ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا حالت عذر میں کیا تھا۔

قعدۂ اولیٰ کے امور مسنونہ: پھر وہ دوسری رکعت میں ویسے ہی کرے، جیسے اس نے پہلی رکعت ادا کی تھی — پھر وہ دو رکعتوں کے بعد قعدۂ اولیٰ کے لیے بیٹھے — ہم ازیں قبل قعدۂ اولیٰ کے بارے میں تفصیل بیان کر آئے ہیں کہ وہ واجب ہے جس کا مقصد نماز کے دونوں جفت حصوں کو باہم ایک دوسرے سے جدا کرنا ہے۔ یہاں ہم قعدہ کے لئے بیٹھنے کی کیفیت کا ذکر کریں گے۔

(۷۴) سنت ہے کہ وہ دونوں قعدوں میں بایاں پاؤں زمین پہ بچھالے اور اس پہ بیٹھ جائے جبکہ بائیں پاؤں کو سیدھا کھڑا کرے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پہلے قعدے میں تو اسی طرح بیٹھنا سنت ہے، مگر دوسرے قعدے میں وہ تورک کی حالت میں (اپنی سرین پر ٹیک لگا کر) بیٹھے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ دونوں قعدوں میں ہی سرین پر ٹیک لگا کر بیٹھے، — سرین پر ٹیک لگا کر بیٹھنے کی کیفیت یہ ہے کہ وہ اپنی سرین کو زمین پر رکھ دے اور اپنے دونوں پاؤں دائیں جانب سے باہر کو نکال لے اور پھر سرین کی بائیں اپنے کہلے پر وزن ڈال کر بیٹھ جائے، امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو حمید الساعدیؓ کی ایک روایت ہے، کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

"آپؐ جب پہلے قعدہ میں بیٹھتے، تو اپنا بایاں پاؤں بچھا لیتے اور اس پر بیٹھ جاتے اور اپنا دایاں پاؤں بالکل سیدھا کھڑا کر لیتے تھے، پھر جب آپ دوسرے قعدے میں بیٹھتے، تو اپنے پاؤں کو دور کرتے ہوئے — اپنی دائیں طرف سے باہر کی طرف نکال لیتے"۔

ہمارا استدلال ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتی

ہیں،

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب بیٹھتے، تو اپنے بائیں پاؤں کو بچھا لیتے اور اس پر بیٹھ جاتے جبکہ دائیں پاؤں کو آپ بالکل سیدھا کھڑا کر لیتے تھے۔"

اسی طرح حضرت انسؓ بن مالکؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے نماز میں حالت تورک میں بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، جبکہ حضرت ابو حمید الساعدیؓ کی مذکورہ حدیث آنحضورؐ کے زمانۂ ضعیف العمری پر محمول ہے۔ یہ حکم تو مرد کیلئے ہے، رہی عورت تو وہ دونوں قعدوں میں اسی طرح بیٹھے جس طرح کہ بیٹھنا اس کیلئے زیادہ باپردہ ہو، چنانچہ وہ دونوں قعدوں میں ہی بحالت تورک میں بیٹھے اس لیے کہ اسے اپنے پردے کا خیال رکھنا تکمیل سنت سے زیادہ ضروری ہے۔ نیز نمازی اپنے دائیں پاؤں کی انگلیوں کو قبلہ رُخ رکھے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ پھر اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ قعدہ میں اپنے دائیں ہاتھ کو دائیں زانو پر اور بائیں ہاتھ کو بائیں زانو پر رکھے۔ امام محمدؒ سے النوادر میں یہی روایت ملتی ہے، جبکہ الطحاویؒ نے لکھا ہے کہ وہ اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھے، لیکن پہلا طریقہ ہی زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب قعدہ کرتے، تو اپنی بائیں کہنی کو بائیں ران پر اور داہنی کہنی کو داہنی ران پر رکھ لیتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس طرح انگلیاں قبلہ رُخ ہو جاتی ہیں، اور الطحاویؒ نے جو طریقہ بیان کیا ہے، اس سے انگلیاں زمین کی جانب مڑ جاتی ہیں۔

(۲۸) قعدہ میں تشہد پڑھنا ضروری ہے۔ تشہد کے ضمن میں (ا) تشہد کا طریقہ (ب) اس کی مقدار، (ج) اس کے فرض یا واجب یا سنت ہونے کی بحث اور (د) اس کی سنتوں وغیرہ پر بحث ہوگی۔

ا۔ **تشہد کا طریقہ**: اس بارے میں صحابہ کرامؓ سے مختلف روایات مروی ہیں: ہمارے ائمہ کرام نے اس بارے میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت کو قبول کیا ہے، جس میں حسب ذیل تشہد مروی ہے کہ نمازی کہے:

التحیات للہ والصلوات والطیبات السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

جبکہ امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت تشہد کو قبول کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

التحیات المبارکات الصلوٰت الطیبات للہ سلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ۔

اور امام مالکؒ حضرت عمر فاروقؓ کی روایت تشہد پر عمل کرتے ہیں، جس کے الفاظ یہ ہیں:

"التحیات النامیات الزاکیات المبارکات الطیبات للہ"..... (اس کے بعد حضرت عبداللہؓ بن مسعود والا تشہد ہے)

حکایت: اس بارے میں ایک حکایت مروی ہے کہ ایک اعرابی امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں آیا اور کہا، کہ آیا ایک واؤ کے ساتھ یا دو واؤ کے ساتھ؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ نہیں، بلکہ دو واؤں کے ساتھ، اس پر اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اسی طرح برکت دے، جس طرح اس نے لا اور لا کو برکت عطا فرمائی پھر وہ اعرابی اُٹھ کر چلا گیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد اس اعرابی کے سوال و جواب سے کچھ نہ سمجھے، اس پر انہوں نے امام صاحبؒ سے اس کے متعلق دریافت کیا، امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اس نے مجھ

سے یہ پوچھا تھا کہ تشہد حضرت عبد اللہؓ بن مسعود کے تشہد کی طرح دو واؤں کے ساتھ ہے یا حضرت ابو موسیٰ الاشعری کے تشہد کی مانند ایک واؤ کے ساتھ۔ تو میں نے اسے کہا کہ نہیں بلکہ تشہد دو واؤں کے ساتھ ہے۔ پھر اس نے مجھ سے کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اسی طرح برکت دے جس طرح اس سے اپنے پاکیزہ درخت کو برکت دی جو نہ مشرقی ہے اور نہ مغربی (لا شرقیۃ ولا غربیۃ) یہ حکایت ہم نے اس لیے نقل کی ہے تاکہ امام ابو حنیفہؒ کی ذہانت اور ان کی بصیرت کا کچھ اندازہ ہو سکے، کہ وہ محض ایک حرف سے مخاطب کی مراد سمجھ جایا کرتے تھے، اللہ تعالیٰ انہیں اپنی رحمتوں میں آسودہ فرمائے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نوجوان صحابہ کرامؓ میں سے تھے اور وہ اسی رائے کو ترجیح دیتے تھے جس پر کوئی دینی حکم پہنچ کر مستحکم ہو جاتا تھا، رہے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ تو وہ تو بزرگ صحابہ کرام (شیوخ) میں سے تھے اور بعض اوقات ابتدائے اسلام کی باتیں بھی نقل کر دیتے تھے۔ جیسے کہ تطبیق[1] کا مسئلہ، علاوہ ازیں یہ تشہد الفاظ قرآنی کے مطابق بھی ہے، وہ اس طرح کہ اس میں "تحیۃ" (ہدیہ) کی صفت برکت سے کی گئی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً[2] — یہ خدا کی طرف سے مبارک اور پاکیزہ تحفہ ہے۔

اور اس میں سلام کا ذکر بطور نکرہ آیا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں "سلام علیٰ نوح فی العٰلمین" (نوح پر جہانوں میں سلام ہو) "سلام علیٰ ابراہیم" (ابراہیم پر سلام) "سلام علیٰ موسیٰ وھارون" (موسیٰ و ہارون پر سلام) "سلام قولاً من رب رحیم" (رب رحیم کی طرف سے سلام) فرمایا گیا ہے، لہٰذا یہی تشہد بہتر ہوگا۔ پہلا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی حسب ذیل روایت سے ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے یہ تشہد اس طرح سکھایا جس طرح کہ آپ قرآن مجید کی کوئی سورۃ سکھایا کرتے تھے۔ آپ نے فرمایا کہ:

التحیات للہ والصلوٰت والطیبات الیٰ آخرہ۔

پھر فرمایا کہ جب تو یہ کہہ لے، یا ایسا کر لے تو تیری نماز مکمل ہو گئی"۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہاتھ پکڑ کر اس کی تعلیم دینا، اس کی اہمیت اور پختگی کی جانب اشارہ ہے۔ اسی طرح آپ نے فرمایا کہ، "تو کہہ (قل)، نیز آپ نے نماز کے مکمل ہونے کو اس کے پڑھنے سے مشروط فرمایا۔ لہٰذا اس روایت کی رو سے اس شخص کی نماز کو مکمل نہیں ہو سکتی، جو اس کو نہ پڑھے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہی وہ تشہد ہے جو امت میں متداول اور صحابہ کرامؓ میں زیادہ معروف

---

[1] تطبیق کا تعلق رکوع کے ساتھ ہے ملاحظہ ہو اسی فصل میں رکوع کے امور مسنونہ۔ [2] النور ـ ٦١۔

تھا جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے منبر رسول پر بیٹھ کر یہی تشہد لوگوں کو سکھایا۔ اور کسی بھی صحابی رضؓ نے اس کی مخالفت نہیں کی، تو گویا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گیا تھا اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ سے مروی ہے کہ "حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں کو اس طرح تشہد سکھایا کرتے تھے جس طرح چھوٹے بچوں کو کتاب پڑھائی جاتی ہے" پھر انہوں نے اسی تشہد کا ذکر کیا ہے۔ نیز حضرت امیر معاویہ رضؓ کے متعلق مروی ہے کہ "وہ لوگوں کو منبر پر بیٹھ کر حضرت عبداللہ بن مسعود رضؓ والا تشہد سکھایا کرتے تھے" اسی طرح حضرت علی رضؓ سے روایت ہے کہ انہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد سکھایا۔ پھر انہوں نے بعینہٖ حضرت عبداللہ بن مسعود رضؓ والا تشہد روایت کیا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ سے روایت ہے کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ایسا ہی تشہد پڑھا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی حضرت ابن مسعود رضؓ والا یہ تشہد ثنائے خداوندی میں زیادہ فصیح و بلیغ ہے کیونکہ اس میں حرف واؤ کے ساتھ بعض کلمات کا بعض کلمات پر عطف کیا گیا ہے جس سے ہر لفظ علیحدہ علیحدہ ثنائے باری تعالیٰ بیان کرتا ہوا نظر آتا ہے جب کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ کی روایت سے جو تشہد نقل کیا گیا ہے اس میں ابتدائی کلمات کے مابین عطف نہ ہونے کی بنا پر وہ محض ایک ہی صفت کی طرح ہے جس سے کہ ساری عبارت مل کر ایک ہی کلام بنتا ہے، جیسا کہ اگر قسم میں یہ کہا جائے کہ "واللہ والرحمٰن والرحیم (اللہ کی قسم، رحمان کی قسم اور رحیم کی قسم) تو یہ تین قسمیں ہوتی ہیں لیکن " واللہ الرحمن الرحیم، (اللہ جو رحمٰن و رحیم ہے کی قسم) ایک ہی قسم ہے؛ اسی طرح ہمارے اس تشہد میں لفظ "سلام" الف لام کے ساتھ آیا ہے، لیکن حضرت ابن عباس رضؓ والے تشہد میں سلام کا ذکر بطور نکرہ آیا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ الف لام سے "سلام" زیادہ فصیح و بلیغ ہو جاتا ہے، کیونکہ اس میں لام استغراق جنس کے لیے ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ السلام کا یہ لفظ قرآن مجید کے بھی زیادہ مطابق ہے اس لیے کہ قرآن مجید میں ارشاد خداوندی ہے:

وَالسَّلٰمُ عَلٰی مَنِ اتَّبَعَ الْهُدٰی [1]	اور جو ہدایت کی بات مانے اس کو سلام
وَالسَّلٰمُ عَلَیَّ یَوْمَ وُلِدْتُّ [2]	اور سلام ہو مجھ پر جس دن میں پیدا ہوا۔

[1] طٰہٰ - ۴۷
[2] مریم - ۳۳

اور امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ والے تشہد کی جو وجوہ ترجیح بیان کی ہیں وہ درست نہیں ہیں۔ اس لیے کہ اس کی بنا پر، نوجوان صحابہؓ کی روایت کی، مہاجرین صحابہؓ پر ترجیح لازم آتی ہے، حالانکہ کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں ہے، جب کہ امام مالکؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے وہ روایت کمزور ہے۔ کیونکہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے منبر رسول پر بیٹھ کر لوگوں کو جو تشہد سکھایا تھا۔ وہ حضرت ابن مسعودؓ کے روایت کردہ تشہد کے عین مطابق تھا۔ لہٰذا اسی تشہد کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

پھر تشہد میں بیٹھنے کی مقدار التحیات سے لے کر "عبدہٗ ورسولہٗ" تک پڑھنے کے مساوی ہے۔ تشہد میں کسی لفظ کا اضافہ کر دینا یا شروع میں کوئی لفظ بڑھا دینا مکروہ ہے، جیسے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تشہد میں واؤ اور الف بڑھانے پر ٹوکا کرتے تھے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر کسی قسم کا اضافہ کرنا جائز نہیں ہے اور وہ جو تشہد کے شروع میں "باسم اللہ" "یا باللہ یا بسم اللہ خیر الاسماء" کا اور اس کے آخر میں

اَرْسَلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ۔[1]

کا جو اضافہ ملتا ہے، وہ شاذ ہے۔ لہٰذا مشہور روایت کے مقابلے میں اسے قبول نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح ہمارے نزدیک قعدۂ اولیٰ میں تشہد سے زیادہ کوئی دعا نہ پڑھی جائے البتہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے ساتھ درود شریف "اللھم صل علی محمد" کا اضافہ کرنا جائز ہے۔ ان کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

وفی کل رکعتین فتشہد وسلم علی المرسلین وعلی من اتبعہم من عباد اللہ الصالحین۔	اور ہر دو رکعت کے بعد تو تشہد پڑھ، اور پیغمبروں، ان کے متبعین اور اللہ تعالیٰ کے نیک و برگزیدہ بندوں پر سلام بھیج۔

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ:
"آپ پہلی دو رکعتوں کے بعد تشہد میں التحیات سے زیادہ کچھ نہیں پڑھتے تھے۔ علاوہ ازیں اس لیے

---

[1] التوبہ۔ ۳۳۔ ترجمہ اللہ تعالیٰ نے ہی آنحضورؐ کو ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا ہے۔ تاکہ آپ کے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے، گو یہ بات مشرکین کو گراں گذرے۔

بھی کہ قعدۂ اولیٰ میں تشہد سے زیادہ پڑھنا اجماعِ امت کے خلاف ہے، جیسا کہ امام الطحاوی ”فرماتے ہیں کہ،، جس نے قعدۂ اولیٰ میں تشہد سے کچھ زیادہ پڑھا، اس نے اجماع کی مخالفت کی اور امام طحاویؒ اسلاف کے فقہی مسالک کو دوسروں کی نسبت زیادہ جاننے والے امام تھے کسی مسلک کے ابطال کے لیے اس کا خلاف اجماع ثابت ہونا ہی کافی ہے، مزید برآں اس لیے بھی کہ یہ دعا ہے اور دعا کا موقع ومحل نماز کے آخر میں ہی ہوتا ہے۔ جب کہ مذکورہ حدیث میں سلام سے تشہد میں آنے والا اسلام مراد ہے، یا پھر ہم اسے نوافل پر محمول کرتے ہیں۔ اس لیے کہ نوافل کا ہر جفت حصہ علیحدہ نماز ہوتا ہے۔ پھر اگر وہ معمول کر تشہد سے زیادہ اللّٰھم صلِّ علیٰ محمدٍ تک پڑھ لے، تو امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر سجدۂ سہو ضروری نہ ہوگا۔ الامالی میں حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہؒ سے یہ روایت نقل کی ہے۔ کہ اسے سجدۂ سہو کرنا لازم ہوگا، یہ مسئلہ ازیں قبل بیان ہو چکا ہے۔

(۲۸) **ماثور دعائیں پڑھنا:** آخری قعدہ میں تشہد کے بعد اسے اللہ تعالیٰ سے اپنی ضرورت اور حاجت کا بھی سوال کرنا چاہیئے، کیونکہ قرآن مجید میں کہا گیا ہے:

فَاِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ۔ [۱] اور جب تو فارغ ہو جائے، تو عبادت میں محنت کیا کر۔

تفاسیر میں بیان کیا گیا ہے کہ اس سے مراد نماز کے آخر میں دعا مانگنا ہے، ای فانصب للدعاء (یعنی دعا کے لیے تیار ہو جا)؛ نیز جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا:

”جب تو اتنا کہہ دے یا کر لے۔ تو تیری نماز مکمل ہو گئی، پھر تو جو چاہے دعا مانگ،،

لیکن دعا کے لیے مناسب یہ ہے کہ کوئی ایسی دعا نہ مانگی جائے، جو عوامی گفتگو کے مشابہ ہو، تاکہ نماز سے اس کا نکلنا صحیح مسنون طریقے سے ہو، یعنی لفظ ”سلام“ کہہ کر وہ نماز سے خارج ہو۔ ہمارے ائمہ کرامؒ نے ”عوامی گفتگو“ کے مشابہ ہونے کی یہ تشریح کی ہے کہ وہ کوئی ایسی دعا نہ مانگے جس کا سوال اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور سے بھی کیا جا سکتا ہو، جیسے کہ مجھے فلاں چیز دے یا میری فلاں عورت سے شادی کر دے۔ اور جو دعائیں عوامی گفتگو کے مشابہ نہیں، اس سے مراد ایسی دعائیں ہیں۔ کہ جن کا غیر اللہ سے سوال کرنا ناممکن ہو، جیسے مثلاً یہ کہنا: اَللّٰھُمَّ اغْفِرْلِیْ (اے اللہ میری مغفرت فرما)، وغیرہ۔

(۲۹) درود شریف پڑھنا: پھر الاصل میں یہ مذکور نہیں کہ وہ پہلے درود شریف پڑھے یا بعد میں، البتہ الطحاویؒ

---

[۱] الم نشرح-۷

اپنی مختصر میں فرماتے ہیں کہ تشہد کے بعد وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھے، پھر اپنی ضروریات، کے لیے دعا مانگے اور والدین کے مومن ہونے کی صورت میں، ان کی اور تمام مؤمن مردوں اور عورتوں کی مغفرت کے لیے دعا مانگے۔ یہی صحیح قول ہے کہ درود شریف پہلے پڑھا جائے اور دعا بعد میں مانگی جائے تاکہ وہ قبولیت کے زیادہ قریب ہو، جیسا کہ مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا صلی احدکم فلیبدا بالحمد والثناء علی اللہ ثم بالصلوۃ علیّ ثم بالدعاء۔ — جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے۔ تو پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کرے، پھر مجھ پر درود بھیجے اور پھر دعا مانگے۔

اور درود شریف وہی مسنون ہے جو امت میں معروف و متداول ہے۔

اکثر مشائخ کے نزدیک اس میں وارحم محمداً (اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر رحم فرما) کہنا مکروہ نہیں، جب کہ بعض نے اسے مکروہ بتلایا ہے۔ انکا خیال ہے کہ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں وہم ہو سکتا ہے کہ شاید (معاذ اللہ) آپ نے اطاعت خداوندی میں کوئی کوتاہی کی ہے، اس لیے کہ جب کسی کی تقصیر کا ذکر آتا ہے، تو کہتے ہیں "اللہ اس پر رحم فرمائے"، تاہم صحیح قول یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں، اس لیے کہ آدمی خواہ کتنا ہی بلند مرتبہ ہو جائے، وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مستغنی نہیں ہو سکتا لہٰذا یہ کہنا مکروہ نہیں، جیسا کہ ایک روایت ہے کہ:

ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ کوئی شخص محض اپنے عملوں کے ساتھ جنت میں نہیں جائے گا، تا وقتیکہ اسے اللہ تعالیٰ کی رحمت حاصل نہ ہو جائے پوچھا گیا کہ کیا آپ بھی یا رسول اللہ فرمایا کہ ہاں میں بھی۔ الا یہ کہ اللہ تعالیٰ ہی مجھے اپنی رحمت میں ڈھانپ لے۔"

اسکا مزید ثبوت یہ ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ کہنا جائز ہے کہ "اے اللہ تو حضرت محمد پر درود نازل فرما"، حالانکہ درود (صلاۃ) درحقیقت اللہ تعالیٰ کی جانب سے نزول رحمت ہی سے عبارت ہے تو یہ کہنا بھی جائز ہوگا۔ کہ اے اللہ، تو آنحضورؐ پر رحم فرما۔

پھر ہمارے نزدیک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف بھیجنا فرض نہیں، بلکہ سنت اور مستحب ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک درود شریف پڑھنا فرض ہے، کہ اس کے بغیر نماز ہی جائز نہیں ہوتی۔ اور یہ درود شریف اللھم صلِ علی محمد ہے۔ جب کہ قعدۂ اولیٰ میں درود شریف کے فرض ہونے کے متعلق امام شافعیؒ کے دو اقوال ہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل حسب ذیل آیۂ قرآنی ہے:

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ[1] — اے ایمان والو! نبی اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) پر درود بھیجو۔

---

[1] الاحزاب - ۵۶۔

اور مطلق حکم فرضیت کے لیے ہوتا ہے ؛ نیز فرمان نبوی ہے:۔

لا صلوٰۃ لمن لم یصل علی فی صلاتہ۔ — جو نماز میں مجھ پر درود نہ پڑھے، اس کی نماز جائز نہیں ہوتی۔

ہمارا استدلال اوپر روایت کردہ "حدیث عبد اللہؓ بن مسعود" اور حدیث عبد اللہ بن عمروؓ بن العاص" سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آں حضورؐ نے مقدار تشہد میں بیٹھنے پر درود شریف پڑھنے کی شرط کے بغیر ہی نماز کے مکمل ہو جانے کا ذکر فرمایا ؛ جب کہ مذکورہ آیت میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی حجت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس سے مراد استحباب ہے۔ جیسا کہ ہماری اوپر روایت کردہ حدیث سے ثابت ہوتا ہے ؛ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ اور عبد اللہؓ بن مسعود دونوں فرماتے ہیں کہ نماز میں درود شریف پڑھنا سنت ہے ؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مطلق حکم تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ فعل کو ایک ہی مرتبہ ادا کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ پھر ہمارے ائمہ کرام میں سے الکرخیؒ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف بھیجنے کو حج بیت اللہ کی طرح، زندگی میں فقط ایک مرتبہ فرض قرار دیا ہے اور خود آیت میں بھی نماز کی تعیین نہیں کی گئی ہے جب کہ مذکورہ حدیث نفی کمال پر محمول ہے، جیسا کہ فرمان نبوی ہے:۔

لا صلاۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔ — مسجد کے ہمسائے کی نماز مسجد کے سوا جائز نہیں ہوتی۔

جہاں تک نماز سے باہر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنے کا تعلق ہے۔ تو اس کے متعلق الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ ہر عاقل و بالغ شخص پر زندگی میں ایک بار درود پڑھنا فرض ہے لیکن امام الطحاویؒ فرماتے ہیں۔ کہ جب بھی حضورؐ کا ذکر کیا جائے۔ یا سنا جائے تو آپ پر درود پڑھنا ضروری ہو جاتا ہے۔ الکرخیؒ کی دلیل وہی ہے۔ جو ہم نے ابھی ذکر کی کہ مطلق حکم تکرار کا تقاضا نہیں کرتا لہٰذا اگر وہ نماز میں یا نماز سے باہر ایک مرتبہ اس حکم کی تعمیل کرلے۔ تو اس سے یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے، جیسے ایک مرتبہ حج ادا کر لینے سے حج ادا ہو جاتا ہے۔ امام الطحاویؒ کا استدلال یہ ہے کہ درود شریف ذکر نبوی خود کرنے یا سننے پر واجب ہوتا ہے۔ اور سبب کے تکرار سے حکم کا تکرار لازم آجاتا ہے۔ جیسے نماز اور روزے وغیرہ عبادات کا یہی حکم ہے۔ کہ یہ سب عبادتیں اپنے اسباب کے لوٹ آنے پر بار بار فرض ہوتی ہیں۔

تشہد کے واجب یا سنت ہونے کی بحث : استحسان کی رو سے تشہد پڑھنا قعدۂ اولیٰ میں واجب ہے۔ قاضی ابو جعفر الاشروشنی فرماتے ہیں کہ وہ سنت ہے، ان کا یہ قول قیاس کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ قعدہ میں بیٹھنا فرض اور اس میں تشہد پڑھنا واجب ہے، تو جب قعدۂ اولیٰ واجب ہوا تو لامحالہ اس میں تشہد پڑھنا سنت ہوگا، تاکہ قعدہ سے اس کا درجہ کم نظر آئے۔ مگر صحیح قول یہ ہے کہ یہاں تشہد پڑھنا واجب ہے، اس لیے کہ امام محمدؒ نے بھول کر اسے ترک کر دینے کی بنا پر سجدۂ سہو لازم قرار دیا ہے۔ اور سجدۂ سہو تو ترک

واجب سے ہی واجب ہوتا ہے، جیساکہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک آخری قعدہ میں بھی تشہد پڑھنا واجب ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی اسے دانستہ چھوڑ دے، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، گو وہ گنہکار ہوگا۔ اور اگر وہ اسے بھول کر ترک کر دے، تو اس پر سجدۂ سہو لازم ہوگا، امام شافعیؒ کے نزدیک وہ فرض ہے، حتیٰ کہ اس کے بغیر نماز ہی جائز نہیں ہوتی۔ ہم ازیں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

تشہد کی سنتوں میں ایک سنت یہ ہے کہ اسے آہستہ پڑھا جائے، جیساکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا کہ چار چیزوں کو امام بھی آہستہ پڑھتا ہے۔ ان میں انہوں نے تشہد کو بھی شمار کیا" علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ ثنائے خداوندی کے زمرے میں آتا ہے، اور دعا اور ثنا میں اصولی طور پر اخفاء کا ہی حکم ہے، پھر آیا اشھد ان لآ الٰہ الا اللہ پر اپنی انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ کرے یا نہیں؛ ہمارے بعض مشائخ اس سے منع کرتے ہیں۔ کیونکہ اس سے ہاتھوں کو مسنون طریقے پر رکھنے میں خلل پیدا ہوتا ہے۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ ضرور اشارہ کرے، اس لئے کہ امام محمدؒ اپنی کتاب المبسوط میں فرماتے ہیں کہ ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں معلوم ہوا ہے کہ آپ اپنی انگلی کے ساتھ اشارہ کرتے تھے، لہٰذا نمازی کو بھی ویسے ہی کچھ کرنا چاہیئے جو آپ نے اس موقع پر کیا، یہی امام ابو حنیفہؒ کا بھی قول ہے۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ اشارہ کیسے کیا جائے۔ تو اہل مدینہ فرماتے ہیں۔ کہ وہ ۵۳ کا عدد بنائے، اور پھر انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ کرے، اور فقیہ ابوجعفر الھندوانی فرماتے ہیں کہ وہ خنصر و بنصر کے ساتھ حلقہ بنائے، اور درمیانی انگلی کو انگوٹھے کے ساتھ ملا کر حلقہ بنائے، اور پھر انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ کرے۔ اور لکھا ہے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے۔ واللہ اعلم۔

(ح) **نماز سے باہر نکلنے کی سنتیں:** (۳۰) نماز سے باہر نکلتے وقت سلام کہنا ضروری ہوتا ہے۔ سلام کی حقیقت، اس کے طریقے، اس کی مقدار اور حکمت وغیرہ پر ازیں قبل بحث ہو چکی ہے۔ یہاں ہم فقط سلام پھیرنے کی سنتوں کا ذکر کریں گے؛ (۱) سلام کا آغاز دائیں جانب سے کیا جائے، جیساکہ ہم نے اوپر سطور بالا میں احادیث بیان کیں؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ دائیں جانب کو بائیں جانب پر فوقیت حاصل ہے، لہٰذا اس سے آغاز کرنا زیادہ بہتر ہوگا — اور اگر اس نے اپنی بائیں طرف یا اپنے سامنے کی طرف سلام پھیر دیا، تو حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ اول الذکر صورت میں وہ دوسری سلام اپنے دائیں طرف پھیرے۔ اور بائیں جانب دوبارہ سلام نہ کہے، اور اگر اس نے پہلی سلام اپنے سامنے کی طرف کہی ہو، تو تب وہ بائیں جانب سلام پھیر لے؛ (۳۱) ایک اور سنت یہ ہے کہ دونوں دفعہ سلام پھیرتے ہوئے اپنا چہرہ خوب اچھی طرح پھیر لے۔ جب وہ دائیں طرف سلام کہے، تو اتنا چہرہ پھیرے، کہ اس کے بائیں گال کی سفیدی نظر

آنے لگ جائے اور جب بائیں طرف سلام پھیرے تو اس کے بائیں طرف والے گال کی سفیدی دکھائی دینے لگے، اس لئے کہ حضرت عبدؓ بن مسعود سے روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنا چہرہ پہلی سلام کے وقت اتنا پھیرتے تھے، کہ آپؐ کی دائیں یا دوسری روایت کے مطابق بائیں گال کی سفیدی نظر آنے لگتی۔

اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے، کہ جب چہرہ خوب اچھی طرح گھمایا جائے۔ (۳۲) اگر وہ امام ہو تو سلام بالجبر کہنا سنت ہے، اس لئے کہ سلام نماز سے نکلنے کے لئے ہوتی ہے، لہٰذا اس کا باآواز بلند ہونا ضروری ہے۔ (۳۳) ایک اور سنت امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت کے مطابق یہ ہے، کہ مقتدی تکبیر کی طرح سلام بھی امام کے ساتھ متصل طور پر پھیرے۔ اور دوسری روایت کے مطابق وہ امام کے بعد سلام پھیرے، یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بھی روایت ہے جیسے تکبیر کے بارے میں بھی ان کا یہی قول مروی ہے، امام ابو حنیفہؒ کی دو میں سے ایک روایت کے مطابق ان میں جو فرق ہے، اس کی تفصیل پیچھے بیان ہو چکی ہے۔ (۳۴) سلام پھیرتے وقت اپنے مخاطبوں کی نیت کرے، اس لئے کہ دوسرے شخص سے نیت کے بغیر مخاطب ہونا لغو اور بیہودگی ہوتا ہے، پھر وہ یا تو امام ہوگا، یا منفرد یا مقتدی؛ اگر وہ امام ہو، تو وہ پہلی سلام کے وقت اپنے دائیں کھڑے ہوئے نگران فرشتوں، مردوں اور عورتوں کی نیت کرے، اور دوسری سلام کے وقت اپنے بائیں کھڑے ہوئے لوگوں کی نیت کرے۔ الاصل میں یہی مذکور ہے۔ مگر اس میں نگران فرشتوں کا ذکر مؤخر ہے، ہمارے بعض نے اس سے یہ گمان کیا ہے کہ اس مسئلے میں دو روایات ہیں، کتاب الصلوٰۃ کی روایت ہے۔ کہ نگران فرشتوں کی نیت پہلے کی جائے، اس لئے کہ سلام ایک خطاب ہے، لہٰذا اس میں نیت کرنی چاہیئے، اور درجہ بدرجہ قریب تر لوگوں سے نیت کی ابتدا کرنی چاہیئے۔ اور سب سے زیادہ قریب محافظ فرشتے ہوتے ہیں، پھر مرد اور پھر عورتیں، جبکہ الجامع الصغیر کی روایت کے مطابق نیت میں انسانوں کو مقدم کرنا چاہیئے، جیسا کہ تشہد میں السلام علینا اور پھر عباد اللہ الصالحین کا ذکر آتا ہے۔ کہ یہاں بھی انسانوں کو فرشتوں پر مقدم کیا گیا، اس لئے کہ "عباد اللہ الصالحین" سے فرشتے مراد ہیں۔ بنا بریں نماز کے اختتام پر سلام میں بھی یہی ترتیب ملحوظ رکھی جائے ــــ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں فرشتوں کا درجہ انسانوں سے زیادہ تھا، بعد ازاں انھوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور وہ انسانوں کی فرشتوں پر فضیلت کے قائل ہو گئے تھے، لیکن یہ سب اقوال درست نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ ساری کلام حرف واؤ کے ذریعے ایک دوسرے پر معطوف ہے، جس میں ترتیب ضروری نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں نیت دل کا فعل ہے، جو تمام اشیاء کو بغیر ترتیب کے جمع رکھتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی جماعت کو آ کر سلام کرے تو وہ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر فوقیت نہیں دے سکتا۔ کہ وہ پہلے مردوں کی نیت کرے اور پھر بچوں کی ــــ پھر مشائخ کے مابین اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ محافظ فرشتوں کی نیت کیسے کی جائے، بعض کہتے ہیں کہ کراماً کاتبینؑ فرشتوں کی نیت کرے، پہلے دائیں والے فرشتے کی، پھر بائیں طرف والے

کی۔ اور صحیح یہ ہے کہ وہ دائیں بائیں دونوں جانب کے محافظ فرشتوں کی نیت کرے۔ لیکن ان کی تعداد کی نیت نہ کرے، اس لئے کہ وہ ان کی تعداد کر سکتا۔ پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ مردوں — اور عورتوں کی نیت کیسے کی جائے۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ — نماز میں شامل مردوں اور عورتوں کی نیت کی جائے۔ کسی اور کی نہیں، اور حاکم الشہید فرماتے ہیں کہ اس موقع پر تمام دنیا کے مومن مردوں اور مومن عورتوں کی نیت کی جائے، لیکن پہلا قول ہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ سلام کہنا ایک خطاب ہے، اور غیر موجود شخص سے جو خطاب کیا جائے، وہ خطاب باقی رہتا ہے اور جو خطاب باقی رہے، اس میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ منفرد ہو، تو پہلے دونوں اقوال کے مطابق وہ فقط محافظ فرشتوں کی نیت کرے، کسی اور شخص کی نہیں اور الحاکم الشہید کے مسلک پر وہ محافظ فرشتوں اور جملہ اہل ایمان کی نیت کرے — اور مقتدی وہ نیت بھی کرے، جو امام کرتا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے امام کی نیت بھی کرے۔ اگر وہ امام کے دائیں ہو، تو بائیں طرف کی سلام میں، اور بائیں طرف ہونے کی صورت میں دائیں طرف والی سلام میں اس کی نیت کرے، اور اگر وہ امام کے بالکل پیچھے ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ فقط دائیں طرف والی سلام میں امام کی نیت کرے، الجامع الصغیر کے بعض نسخوں میں بھی یہی مذکور ہے۔ اس لئے کہ دائیں جانب کو بائیں جانب پر فوقیت حاصل ہے، مگر حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ وہ دونوں طرف سلام پھیرتے وقت امام کی نیت کرے۔ الجامع الصغیر کے بعض نسخوں میں بھی یہی روایت مذکور ہے، اور یہی امام محمدؒ کا قول بھی ہے، اس لئے کہ امام کا دایاں حصہ مقتدی کے دائیں طرف اور بایاں حصہ بائیں جانب ہوگا، لہٰذا اسے دونوں طرف نیت میں حصہ دار ٹھہرایا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

(باب ہشتم)

فِی مَا یُسْتَحَبُّ فِی الصَّلٰوۃِ وَمَا یُکْرَہُ فِیْھَا

نماز کے مستحبات و مکروہات کا بیان

فصل (اول)

مستحباتِ نماز

نماز کے مستحبات میں بنیادی اصول یہ ہے کہ نمازی کو نماز میں خشوع و خضوع اختیار کرنا چاہیے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نماز میں خشوع اختیار کرنے والوں کی مدح اور تعریف کی ہے؛ چنانچہ مستحب ہے کہ:

① اس کی نظر اس کے سجدہ کی جگہ پر رہے؛ اس لیے کہ مروی ہے؛ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں خشوع کے ساتھ اپنی نگاہ کو آسمان کی جانب رکھتے تھے، لیکن جب یہ آیت نازل ہوئی:

قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ ھُمْ فِیْ صَلٰوتِھِمْ خَاشِعُوْنَ [۱]

فلاح پا گئے وہ اہل ایمان جو اپنی نمازوں میں عاجزی اختیار کرتے ہیں۔

تو آپ نے اپنی نگاہ کو اپنے سجدے کی جگہ رکھنا شروع کر دیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں نگاہ رکھنا تعظیم و تکریم کے زیادہ مناسب ہے۔ پھر امام محمدؒ نے مطلقاً یہ بات لکھی ہے کہ اسے اپنی نظر سجدے کی جگہ پر رکھنی چاہیے، جبکہ امام الطحاویؒ نے اپنی مختصر میں اس کی یہ تشریح کی ہے کہ سجدے کی جگہ نگاہ فقط حالتِ قیام میں رہنی چاہیے اور رکوع کی حالت میں اسے اپنے پاؤں کی انگلیوں پر نظر رکھنی چاہیے اور حالتِ سجدہ میں اسے اپنے ناک کی نوک پر دیکھنا چاہیے، اور حالت قعدہ میں اپنے پہلو میں دیکھنا چاہیے، اس لیے کہ یہ سب باتیں تعظیم اور خشوع دونوں کے لیے مفید ہیں۔ بعض روایات میں ہے کہ "جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو نماز کا حکم دیا تھا، تو انہیں انہی باتوں کی ہدایت کی تھی"۔ بعض فقہا نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ داہنی طرف سلام پھیرتے وقت اپنے دائیں کندھے پر اور دوسری سلام پھیرتے ہوئے اپنے بائیں کندھے پر نگاہ رکھنی چاہیے۔

② دورانِ نماز میں وہ اپنا سر نہ تو اوپر اٹھائے اور نہ ہی نیچے جھکائے اس لیے کہ خلاف ورزی کی صورت میں مقام سجدہ میں نگاہ رکھنے کی سنّت پوری نہ ہو سکے گی۔ جس سے اس کے خشوع و خضوع میں فرق آئے گا جیسا کہ

---

[۱] المومنون ۱-۲۔

مروی ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گدھے کی مانند نماز میں سر جھکانے سے منع فرمایا ہے"

③ اثنائے نماز میں وہ نماز کے علاوہ کسی اور عمل میں مشغول نہ ہو، مثلاً اپنے کپڑوں یا داڑھی وغیرہ کے ساتھ نہ کھیلے اس لئے کہ اس سے خشوع وخضوع کا ترک لازم آتا ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا، جو اپنی داڑھی کے ساتھ کھیل رہا تھا، تو آپ نے فرمایا: "اگر اس کے دل میں خشوع ہوتا تو اس کے اعضا میں بھی خشوع ہوتا"۔

④ وہ اپنی انگلیوں کے مابین فاصلہ نہ کرے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا تھا:

"میں تمہارے لیے وہی بات پسند کرتا ہوں، جو اپنے لیے پسند کرتا ہوں، تو نماز کے دوران میں اپنی انگلیوں کے مابین فاصلہ نہ کیا کر"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے خشوع وخضوع کا ترک لازم آتا ہے۔

⑤ وہ اپنی انگلیاں نہ چٹکائے، کیونکہ اس طرح سنت طریقے سے ہاتھ رکھنے کی مخالفت لازم آتی ہے۔

⑥ وہ اپنے ہاتھ اپنے پہلو میں نہ رکھے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں پہلو پر ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا ہے، بقول بعض یہ اہل دوزخ کے آرام کا انداز ہوگا اور بعض کہتے ہیں کہ شیطان کو جب آسمان سے اتارا گیا تو وہ اسی حالت میں تھا۔ اور کافروں یا ابلیس کے ساتھ چونکہ نماز سے باہر بھی مشابہت اختیار کرنا مکروہ ہے لہٰذا نماز میں تو بدرجۂ اولیٰ مکروہ ہوگی۔ نیز ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ "پہلو میں ہاتھ رکھ کر کھڑا ہونا یہودیوں کا شیوہ ہے اور ہمیں یہودیوں کی مشابہت اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے"۔

⑦ وہ کنکریوں کو الٹ پلٹ نہ کرے، ہاں البتہ اگر وہ ایک مرتبہ کنکریوں کو ہموار کرے، تو اجازت ہے، جیسا کہ حضرت ابوذر الغفاریؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں نے اپنے دوست (آنحضرتؐ) سے ہر چیز پوچھی، حتیٰ کہ میں نے نماز میں کنکریاں درست کرنے کے متعلق بھی دریافت کیا، تو آپؐ نے فرمایا کہ اے ابوذرؓ ایک مرتبہ کر لے یا بالکل چھوڑ دے"۔

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"تم میں سے کسی شخص کا کنکریاں درست کرنے سے رکنا سو سیاہ چشم اونٹوں (کو صدقہ کرنے) سے بہتر ہے"۔

البتہ اگر کنکریاں اس طرح بکھری ہوئی ہوں کہ ان پر مسنون طریقے سے سجدہ کرنا یعنی ناک اور پیشانی زمین پر رکھنا ممکن نہ ہو تو اسے ایک مرتبہ کنکریاں ہموار کرنے کی، بوجہ ضرورت، اجازت ہے، تاہم اگر انہیں حسب حال رہنے دیا جائے تو زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہی خشوع وخضوع کے زیادہ مناسب ہے۔

⑧ وہ نماز میں دائیں بائیں متوجہ نہ ہو، اس لیے کہ ارشادِ نبوی ہے:-

لو علم المصلی من یناجی ما التفت	اگر نمازی کو معلوم ہو کہ وہ کس سے سرگوشی کر رہا ہے، تو وہ ادھر اُدھر توجہ نہ کرے۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز میں اِدھر اُدھر دیکھنے کے متعلق پوچھا گیا، تو آپؐ نے فرمایا
"یہ شیطان کی حرکت ہے کہ وہ تمہاری نماز سے کچھ حصہ جھپٹ لیتا ہے"۔
مکروہ التفات کی حدیہ ہے کہ وہ اپنا چہرہ قبلے سے پھیر لے۔ رہا سر موڑے بغیر آنکھ کے کنارے سے دائیں یا بائیں دیکھ لینا تو وہ مکروہ نہیں، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گوشۂ چشم سے صحابہ کرامؓ کو دیکھ لیتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ ایسا مسئلہ ہے جس سے بچنا ناممکن ہے۔

⑨ وہ نماز میں حالتِ اقعاء (یعنی کتے کی مانند) نہ بیٹھے، اس لیے کہ حضرت ابوذر الغفاریؓ سے روایت ہے کہ:
"مجھے میرے پیارے دوست نے تین باتوں سے منع کیا: یہ کہ میں مرغ کی طرح ٹھونگے نہ ماروں؛ یہ کہ کتے کی طرح نہ بیٹھوں اور یہ کہ لومڑی کی طرح ٹانگیں بچھا کر نہ بیٹھوں"۔
اقعاء کی تشریح میں اختلاف ہے: الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ اقعاء پاؤں کو کھڑا رکھنا اور سرین پر بیٹھنا ہے؛ کہ یہی شیطانی عقب (اس کے بیٹھنے کا طریقہ) ہے، جس سے حدیث میں ہمیں منع کیا گیا ہے۔ امام الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد اپنی سرین پر بیٹھا، گھٹنوں کو کھڑا کرنا اور رانوں کو پیٹ پر رکھنا ہے کیونکہ یہی طریقہ کتے کے بیٹھنے کے زیادہ مشابہ ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے مسنون طریقے سے جلسہ کرنے کا ترک لازم آتا ہے، لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہو گا۔

⑩ وہ اپنے بازو کو زمین پر نہ بچھائے، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی؛

⑪ بغیر عذر کے چوکڑی مار کر نہ بیٹھے، اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اپنے بیٹے کو نماز میں چوکڑی مار کر بیٹھے ہوئے دیکھا، تو انہیں اس سے منع فرمایا، اس پر بیٹے نے کہا، کہ اے ابا جان میں نے آپ کو بھی اسی طرح بیٹھتے ہوئے دیکھا ہے اس پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میرے پاؤں میرا وزن برداشت نہیں کرتے" علاوہ ازیں اس لیے بھی گھٹنوں پر بیٹھنا خشوع و خضوع کے زیادہ قریب ہے، لہٰذا یہی طریقہ زیادہ بہتر ہو گا۔ البتہ حالتِ عذر میں ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ ضرورت کے مواقع احکامِ شریعت سے مستثنیٰ ہوتے ہیں۔

⑫ نماز میں انگڑائی لے اور نہ ہی جماہی، اس لئے کہ ایسا کرنا تو نماز میں استراحت (آرام) ہے، لہٰذا یہ ایسے ہی مکروہ ہو گا، جیسے کسی شئی پر ٹیک لگانا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ایسا کرنا خشوع و خضوع میں مخل ہوتا ہے۔ پھر اگر ان میں سے کوئی شئی اسے پیش آنے لگے، تو وہ اسے حتی الوسع دبانے کی کوشش کرے پھر جب اس پر جماہی کا غلبہ ہو جائے تو وہ اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ لے۔ اس لیے کہ ایک روایت میں ہے کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا تثاءب احدکم فلیکظم ما استطاع فان لم یستطع فلیضع	جب تم میں سے کسی ایک کو جماہی آنے لگے تو وہ حتی الوسع اسے روکے اور اگر نہ روک

یدہٗ علی فیہ ـــ سکے تو وہ اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ دے۔

۲۔ **مکروہات** ① نماز میں یہ بات مکروہ ہے کہ نمازی اپنے چہرے کو ڈھانک لے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ منہ ڈھانپنے سے قرارت اور ذکر کرنے میں دقت ہوتی ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ اگر وہ چہرے کو اپنے ہاتھ سے ڈھانپے گا، تو اسے ہاتھ رکھنے کی سنّت کا ترک لازم آئے گا، جبکہ فرمان نبوی ہے:

"اپنے ہاتھوں کو نماز میں روک کر رکھا کرو!"

اور اگر اس نے چہرے کو کپڑے کے ساتھ ڈھانپا، تو اس نے گویا۔ مجوسیوں کے ساتھ مشابہت اختیار کر لی۔ اس لیے کہ وہ آگ کی عبادت کرتے ہوئے منہ پر کپڑا لپیٹ لیتے ہیں اسی لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں منہ ڈھانپنے سے منع فرمایا ہے البتہ اگر منہ ڈھانپنا جماہی روکنے کے لیے ہو، تو مضائقہ نہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

② اسی طرح کپڑے کو نماز میں سمیٹنا بھی مکروہ ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مجھے حکم ملا ہے کہ میں سات جوڑوں (ہڈیوں) پر سجدہ کروں، اور کپڑے اور بالوں کو نہ سمیٹوں"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے ہاتھ رکھنے کی سنّت کا ترک لازم آتا ہے۔

③ بالوں کی چوٹی باندھ کر نماز ادا کرنا بھی مکروہ ہے۔ اس لیے کہ حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ بن رافع سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ وہ سر پر بالوں کی چوٹی بنا کر نماز ادا کر رہے ہیں، تو انہوں نے ان کے بالوں کی گرہ کھول دی۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے ان کی طرف غصہ سے دیکھا، تو انہوں نے فرمایا "اے نواسۂ رسول مجھ پر غصہ ہونے کے بجائے اپنی نماز کی طرف توجہ فرمائیے، اس لیے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے منع کرتے ہوئے دیکھا ہے اور آپ اسے شیطان کا حصہ (کفل) قرار دیتے تھے" دوسری روایت کے مطابق آنحضور نے بندے کی نماز میں اسے شیطان کی مقعد قرار دیا" ۔ چوٹی باندھنے (عقص) کا طریقہ یہ ہے کہ سر کے بال کو گھما کر سر کے ارد گرد لپیٹ لیا جائے، جس طرح کہ عورتیں کرتی ہیں۔ یا سر کے تمام بالوں کو اکٹھا کر کے انہیں سر کے پیچھے باندھ لیا جائے،

④ اور "اعتجار" کے ساتھ نماز ادا بھی مکروہ ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتجار سے منع فرمایا، فقہاء کے مابین اعتجار کی تشریح میں اختلاف ہے؛ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ اعتجار یہ ہے کہ رومال سر کے ارد گرد لپیٹ لے لیکن سر کا کچھ حصہ درمیان میں برہنہ چھوڑ دے۔ یہ طریقہ اہل کتاب کے مشابہ ہے۔ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے چوٹی باندھنے والے کی طرح اپنے سر کے بالوں کو رومال کے ساتھ سر پر لپیٹ لینا مراد ہے' اور چوٹی باندھنا

مقتدیوں کی نسبت کبھی نیچی جگہ پر کھڑا نہیں ہوتا۔ مگر ظاہر روایت کا موقف ہی صحت کے زیادہ قریب ہے، اس لیے کہ اونچی جگہ میں کراہت کے دو پہلو ہیں۔ ایک اہل کتاب سے مشابہت اور دوسری وجہ مفسد یعنی اختلاف مقام کا پایا جانا اور یہاں چونکہ دو میں سے ایک وجہ یعنی امام اور مقتدیوں میں اختلاف مقام موجود ہے، لہٰذا نماز مکروہ ہوگی؛ یہ حکم اس وقت کا ہے، کہ جب امام اکیلا ہی اونچی یا نیچی جگہ میں ہو اور اگر کچھ مقتدی بھی اس کے ساتھ ہوں، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے: جن مشائخ نے اہل کتاب سے مشابہت کا اعتبار کیا ہے وہ تو اسے غیر مکروہ قرار دیتے ہیں، یہی امام طحاویؒ کی روایت کے مطابق قیاس کا تقاضا ہے، کیونکہ یہاں اہل کتاب سے مشابہت باقی نہ رہی، اس لیے کہ وہ اپنے امام کے ساتھ مل کر کھڑے نہیں ہوتے، لیکن جن لوگوں نے وجہ مفسد یعنی جگہ کے اختلاف کو مدنظر رکھا ہے، ان کے نزدیک یہ مکروہ ہوگا یہی ظاہر روایت پر قیاس کا تقاضا ہے کیونکہ دونوں کے مابین کسی قدر تفاوت موجود ہے، یہ تو حالت اختیار کا مسئلہ تھا، رہی حالت عذر جیسے جمعوں اور عیدوں میں ایسا اکثر پیش آجاتا ہے، تو خواہ کوئی سی بھی صورت ہو، مکروہ نہ ہوگا، اس لیے کہ یہاں مقام میں یکسانیت کو ملحوظ رکھنا مشکل ہو گیا ہے۔

⑤ نمازی کے سامنے سے گذرنا منع ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

لو علم المار بین یدی المصلی ما علیہ من الوزر لکان ان یقف اربعین خیرٌ لہٗ ان یمر بین یدیہ۔	اگر نمازی کے سامنے سے گذرنے والا شخص یہ جانتا کہ سامنے سے گذرنے سے اس پر کتنا بوجھ ہوگا، تو وہ جانتا کہ اس کا چالیس تک کھڑا ہونا گذرنے سے بہتر ہوتا۔

اس حدیث میں آپ نے چالیس کی تعین نہیں فرمائی کہ اس سے دن یا مہینے یا سال مراد ہیں۔ پھر کتاب میں آگے سے گذرنے کا فاصلہ بیان نہیں کیا گیا۔ اسی لئے اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں، کہ اس سے مراد اس کی "سجدہ گاہ" سے گذرنا ہے۔ اور بعض دو صفوں کے درمیان سے گذرنا اس کا مصداق قرار دیتے ہیں اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے اتنا فاصلہ مراد ہے کہ اگر نمازی خشوع سے نماز ادا کرے تو جہاں تک اس کی نظر جا سکتی ہو، وہاں تک گذرنا اس کے ضمن میں آتا ہے، اور اس حد سے آگے سے گذرنا منع نہیں ہوگا۔ یہی روایت زیادہ صحیح ہے پھر مناسب ہے کہ نمازی اپنے آگے سے گذرنے والے کو آگے سے گذرنے سے منع کرے: تاکہ اس کی نماز میں توجہ میں کمی نہ ہو۔ جیسا کہ حضرت ابو سعید الخدری سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یقطع الصلاۃ مرور شیٔ فادرؤا ما استطعتم۔	کسی شے کے آگے سے گذرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی البتہ تم ان کو حتی الوسع آگے سے گذرنے سے روکو۔

بایں ہمہ اگر آگے سے کوئی شی گذر جائے، تو نماز نہیں ٹوٹتی، خواہ گذرنے والا امرد ہو یا عورت، جیسا کہ ہم اپنی جگہ اس کا ذکر کریں گے، البتہ نمازی کو چاہیئے کہ وہ تسبیح، یا اشارے، یا اس کے کپڑے کے کنارے کو پکڑ کر اس کو آگے سے گذرنے سے روکے، تاہم اس کے لیے نہ تو اپنی جگہ سے چلے اور نہ ہی اس

کے ساتھ سخت انداز میں پیش آئے۔ بہرحال مذکورہ بالا باتوں سے اس کی نماز مکروہ نہ ہوگی۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے، کہ اگر وہ اشارہ کرنے سے بھی نہ رکے تو اس کے ساتھ لڑنا بھی جائز ہے، جیسا کہ حضرت ابوسعید الخدریؓ کے بارے میں مروی ہے کہ:

ایک مرتبہ وہ نماز ادا کر رہے تھے تو ابن مروان نے ان کے سامنے سے گذرنا چاہا، تو انہوں نے اسے اشارے سے منع کیا، لیکن جب وہ نہ رکا، اور ان کے بالکل سامنے پہنچ گیا، تو انہوں نے اس زور سے ان کے سینے میں مُکّا مارا، کہ وہ اپنی سرین کے بل بیٹھنے پر مجبور ہوگیا، پھر وہ اپنے والد کے پاس ابوسعید کی شکایت لے کر آیا، مروان نے حضرت ابوسعیدؓ سے پوچھا کہ تو نے میرے بیٹے کو کیوں مارا ہے، انہوں نے جواب دیا کہ میں نے تیرے بیٹے کو نہیں، بلکہ شیطان کو مارا ہے۔ مروان نے کہا، تو میرے بیٹے کو شیطان کیوں قرار دیتا ہے: فرمایا میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سُنا ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص نماز ادا کر رہا ہو، اور کوئی شخص تمہارے آگے سے گذرنا چاہے، تو اسے روکو اور اگر وہ نہ رکے، تو اس سے لڑو، کیونکہ وہ شیطان ہے۔"

ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث مبارکہ سے ہے، کہ آپ نے فرمایا:

ان فی الصلوٰۃ لشغلاً۔ نماز میں اس کے اعمال ادا کرنے کی مشغولیت ہوتی ہے۔

اور لڑنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، لہٰذا وہ جائز نہ ہوگا اور حضرت ابوسعید الخدریؓ کی روایت اس زمانے کی ہے، کہ جب ابھی نماز میں کوئی کام کرنا جائز تھا۔ چنانچہ امام الہدیٰ شیخ ابومنصور الماتریدیؒ امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت کرتے ہیں، کہ افضل یہ ہے کہ آگے سے گذرنے والے کو منع بھی نہ کرے۔ کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر محض اس کی اجازت و رخصت کے لیے ہے، جیسے دو کالی چیزوں کو مارنے کا حکم ہے۔

یہ حکم اس وقت کا ہے، کہ جب سامنے کوئی رکاوٹ، مثلاً ستون وغیرہ نہ ہو، اور اگر سامنے کوئی رکاوٹ ہو، تو اس رکاوٹ کے ورے سے گذرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور جو شخص صحراء میں نماز ادا کرے تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے سامنے لکڑی یا کوئی ایسی شئی رکھ دے جس کی اونچائی ایک ہاتھ ہو، تاکہ اسے کسی کو روکنے یا ہٹانے کی ضرورت پیش نہ آئے۔ اس لیے کہ ارشادِ نبوی ہے:

"جب تم میں سے کوئی شخص جنگل میں نماز پڑھے، تو اپنے سامنے کوئی سترہ کھڑا کر دے۔

اور روایت ہے کہ ایک عنزہ[1] ہمیشہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتا تھا، اور جہاں کہیں آپ کو نماز پڑھنی پڑتی تو اسے سامنے گاڑ دیا جاتا اور اس کی طرف منہ کر کے آپ نماز ادا

---

[1] عنزہ سے مراد وہ لکڑی ہے کہ جس کے نیچے پھل لگا ہوا ہو۔

فرمایتے تھے، جیسا کہ عون بن جحیفہؓ اپنے والد جحیفہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ:

میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بطحاء (صحراء) میں سرخ چمڑے کے خیمہ میں دیکھا کہ حضرت بلالؓ نے عنزہ نکالا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی جانب رُخ کرکے نماز پڑھائی، لوگ اس عنزہ کے آگے سے گذرتے رہے۔"

اور سترے کا اندازہ لمبائی میں تو ایک ہاتھ مقرر کیا گیا ہے مگر چوڑائی میں اندازہ مقرر نہیں کیا گیا، البتہ بعض فقہا فرماتے ہیں، کہ وہ کم از کم ایک انگلی جتنا موٹا ہو، اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا "سُترہ کے طور پر نیزہ کافی ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس کے گاڑنے سے مراد آگے سے گذرنے سے دوسروں کو روکنا اور منع کرنا ہے، اور جو سترہ اس سے کم ہوگا وہ دیکھنے والے کو دور سے صاف نظر نہ آئے گا، لہٰذا وہ اسے روکنے کا باعث نہ ہوگا۔ پھر نمازی کو چاہیئے، کہ وہ سُترہ کے قریب تر ہو کر نماز ادا کرے، اس لئے کہ ارشادِ نبوی ہے:

من صلّی الی سترۃ فلیدن منہا۔	جو شخص سُترہ کے سامنے نماز ادا کرے اسے چاہیئے کہ وہ اس کے قریب ہو کر کھڑا ہو۔

اور اگر اسے سُترہ نہ ملے، تو کیا وہ اپنے سامنے کوئی لکیر کھینچ دے یا نہیں؟ ابو عصمہؒ امام محمدؒ سے نقل فرماتے ہیں، کہ اپنے سامنے کوئی لکیر نہ کھینچے، اس لیے کہ لکیر کھینچنا اور نہ کھینچنا دونوں برابر ہیں، کیونکہ یہ لکیر دور سے دیکھنے والے کو نظر نہ آسکے گی، جس کی بنا پر وہ سامنے سے گذرنے سے باز نہیں رہ سکتا، لہٰذا اس سے مقصد حاصل نہ ہوگا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اپنے سامنے ایسا خط کھینچ دینا چاہیئے، جو لمبائی میں سترہ کے اور چوڑائی میں محراب کے مشابہ ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:-

اذا صلی احدکم فی الصحراء فلیتخذ بین یدیہ سترۃ فان لم یجد فلیخط بین یدیہ خطًا۔	اگر کوئی شخص صحرا میں نماز پڑھے، تو وہ اپنے سامنے سترہ رکھدے۔ اور اگر اسے کوئی سُترہ نہ ملے، تو اپنے سامنے ایک لکیر ہی کھینچ دے۔

لیکن یہ حدیث ایک ایسے مسئلہ سے متعلق ہونے کے باوجود بھی جس میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے، حدیث غریب ہے، لہٰذا ہم اس پر عمل نہیں کرسکتے۔

اور نماز میں بچھو یا سانپ مارنے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ وہ نمازی کو اپنی جانب متوجہ کرلیتے ہیں، جو ان کے قتل سے بھی بڑا جرم ہے اور ارشادِ نبوی ہے:

اقتلوا لاسودین ولو کنتم فی الصلوٰۃ۔	دونوں سیاہ رنگوں والے جانوروں یعنی سانپ اور بچھو کو ہلاک کرو۔ خواہ تم نماز کی حالت میں بھی ہو۔

یہاں اگرچہ ان کی ہلاکت کا حکم بصیغہ امر دیا گیا ہے، مگر بایں ہمہ اس سے ان کے قتل کی اباحت یا اجازت مراد ہے۔ اس لیے کہ ان کا ہلاک کرنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، حتّٰی کہ اگر ان

کو مارنے میں اسے بہت زیادہ بھاگ دوڑ کرنا پڑے۔تو اس سے اسکی نماز باطل ہو جائے گی ،جیساکہ ہم اپنے مقام پر اس کو بیان کریں گے۔

⑪ نماز میں مقتدی کے لیے رکوع اور سجدہ میں امام سے پہل کرنا مکروہ ہے کیوں کہ فرمانِ نبوی ہے :

"تم رکوع و سجود میں مجھ سے پیش قدمی مت کیا کرو، کیونکہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں"۔

اور اگر وہ امام سے قبل کسی رکن میں پیش قدمی کر جائے، تو پھر دیکھا جائے گا ،کہ اگر تو امام اس کے ساتھ اس رکن میں شامل نہ ہوا تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔حتیٰ کہ اگر وہ اس رکن کا اعادہ نہیں کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔اس لیے کہ اقتدا امام کے ساتھ شراکت اور اس کی اتباع سے عبارت ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر امام اس کے ساتھ اس رکن میں شامل ہو جائے، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز درست مگر امام زفرؒ کے نزدیک درست نہ ہو گی۔ان کی دلیل یہ ہے کہ اس رکن کی ابتدا ہی باطل ہوئی ہے اور چونکہ اس نے باقی رکن کو اسی باطل اساس پر ہی بنا کیا ہے۔لہٰذا اس پر بھی بطلان کا حکم نافذ ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جتنی مقدار میں مقتدی کی امام کے ساتھ شراکت ہوئی ہے اتنی شراکت کے ساتھ رکوع مکمل طور پر ادا ہو گیا ہے، لہٰذا اس کے ابتدائی حصے میں امام کے ساتھ شراکت کا نہ ہونا کالعدم متصور ہوگا ؛

⑫ رکوع اور سجدہ میں امام سے قبل سر اٹھانا بھی مکروہ ہے، اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے۔

"امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی اتباع کی جائے ،لہٰذا اس سے اختلاف نہ کرو"

⑬ قیام کے سوا کسی اور حالت میں قرارت کرنا مکروہ ہے ،کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع اور سجدہ میں قرارت کرنے سے منع کیا ہے' اور فرمایا ہے کہ ؛

اما الرکوع فعظموا فیہ الرب	رہا رکوع سو اس میں تم اپنے خدا کی تعظیم کیا کرو
واما السجود فاذکروا فیہ من الدعاء فانہ فمن ان یستجاب لکم۔	اور سجدہ میں بکثرت دعا کیا کرو، کیونکہ ان کا حکم اس لیے ہوا ہے :تاکہ وہ تمہاری دعائیں قبول کرے۔

⑭ نماز میں پھونک مارنا منع ہے ، اس لیے کہ وہ نماز کے اعمال میں سے نہیں اور اس میں اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں ، بخلاف سانس لینے کے کہ اس کی ضرورت ہے ۔پھر آیا پھونک مارنے سے نماز ٹوٹ جائے گی یا نہیں ؟ اگر تو وہ قابل سماعت نہ ہو، تو نماز باطل نہ ہوگی ،لیکن اگر وہ دوسروں کو سنائی دے ، تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی ، ہم اس مسئلے کا مفسدات نماز کے ضمن میں ذکر کریں گے ؛

⑮ جو شخص امام کے ساتھ بعد میں آکر شامل ہو، تو خواہ اسے نماز فوت ہو جانے کا اندیشہ بھی ہو، تب بھی اس کے لیے "صف سے پیچھے رکوع کرنا مکروہ ہے ،جیساکہ مروی ہے کہ ؛

ایک مرتبہ حضرت ابوبکرؓ مسجد میں آئے تو دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں ہیں۔ اس

پر انہوں نے مسجد میں داخل ہوتے ہی تکبیر کہہ کر رکوع کر دیا اور آہستہ آہستہ چلتے ہوئے صف میں آکر مل گئے، جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے، تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ تمہاری اس حرص کو اور بڑھائے مگر آئندہ ایسا نہ کرنا۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ عمل دو باتوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوتا کہ یا تو اسے صف میں ملنے کے لیے کچھ دور تک چل کر آنا ہوگا، حالانکہ یہ چلنا نماز کے منافی ہے، حتیٰ کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک ایک کر کے قدم اٹھائے، تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس نے دو دو کر کے قدم اٹھائے، تو نماز باطل ہو جائے گی، لیکن بعض فقہا کے نزدیک وہ جیسے بھی قدم اٹھائے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ ساری مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے، لیکن بہر حال اس کا یہ عمل کراہت سے کم نہیں ہوگا۔ اور یا پھر وہ وہیں اپنی نماز مکمل کرے گا، تو اس صورت میں وہ صفوں سے پیچھے اکیلا نماز پڑھنے کا مرتکب ہوگا جو مکروہ ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے:

لا صلوٰۃ لمنتبذٍ خلف الصفوف۔ صفوں کے پیچھے اکیلے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والے کی نماز جائز نہ ہوگی۔

اور نفی کی ادنیٰ صورت نفی کمال ہے؛ پھر صفوں کے پیچھے اکیلے نماز پڑھنے والے کی نماز اس وقت مکروہ ہوتی ہے، جب اگلی صف میں خالی جگہ (فرجہ) موجود ہو۔ اور اگر اگلی صف میں خالی جگہ نہ ہو، تو مکروہ نہیں۔ کیونکہ اس وقت اس کی حالت معذور کی سی ہوگی، جو اس حکم سے مستثنیٰ ہوتا ہے چنانچہ اگر وہ عورت ہو، تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ صف کے پیچھے کھڑی ہو، اس لیے کہ اگر وہ نماز میں مرد کے برابر آکر کھڑی ہو جائے تو مرد کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، لہٰذا ضرورۃً اس کا اکیلے کھڑے ہونا لازم ہوگا اور مناسب ہے کہ اگر اگلی صف میں کوئی خالی جگہ موجود نہ ہو، تو کسی اور آنے والے شخص کا انتظار کرے تاکہ وہ اس کے ساتھ مل کر صف بنا سکے، لیکن اگر کوئی آنے والا شخص نہ ہو اور اسے رکعت نکل جانے کا خطرہ ہو، تو وہ اگلی صف میں سے کسی ایسے شخص کو پیچھے کھینچ لے۔ جو صاحب علم اور با اخلاق ہو، تاکہ وہ اس پر غصہ نہ ہو۔ اور اگر اگلی صف میں اسے کوئی ایسا آدمی نہ ملے، تو وہ اکیلا ہی صف کے پیچھے کھڑا ہو جائے امام محمدؒ فرماتے ہیں، کہ جو شخص نمازیوں کو حالتِ رکوع میں پائے، اسے حکم ہے، کہ وہ پر سکون اور باوقار طریقے سے چل کر جماعت میں شامل ہو، اور وہ صف تک پہنچنے کے لیے جلد بازی کا مظاہرہ نہ کرے اور اسے امام کے ساتھ جو نماز مل جائے پڑھ لے اور جو فوت ہو جائے، وہ قضا کرے۔ اس مسئلے کی بنیاد اس فرمان نبوی پر ہے کہ:

اذا اتیتم الصلوٰۃ فاتوھا وانتم تمشون ولا تاتوھا وانتم تسعون علیکم بالسکینۃ والوقار ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا۔	جب تم نماز با جماعت کے لیے آؤ، تو آرام آرام سے چلتے ہوئے آؤ، بھاگتے ہوئے نہ آؤ، تم پر سکون اور وقار اختیار کرنا لازم ہے، پھر جو نماز تمہیں مل جائے

پڑھ لو اور جو رہ جائے وہ بعد میں قضا کر لو۔

(۱۶) فرض نماز ادا کرنے والے کے لیے مکروہ ہے، کہ وہ بلا عذر کسی شئی پر سہارہ نہ لگائے، اس لیے کہ سہارہ لگانے سے قیام میں خلل پڑے گا۔ اور فرض نماز میں بلا عذر قیام چھوڑنا جائز نہیں ہے، لہٰذا قیام میں بلا عذر خلل اندازی کرنا مکروہ ہوگا اور اگر اس نے ایسا کیا، تو نماز جائز ہوگی۔ کیونکہ اصل قیام موجود ہے۔ پھر کیا نفل پڑھنے والے شخص کے لیے بھی یہ مکروہ ہوگا؟ اس مسئلے کا الاصل میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں، کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ نفل میں بلا عذر بھی قیام کو ترک کرنا جائز ہے، لہٰذا اس میں خلل ڈالنا، تو بدرجۂ اولیٰ مکروہ نہ ہوگا اور بعض مشائخ فرماتے ہیں، کہ مکروہ ہوگا، اس لئے کہ مروی ہے کہ:

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ مسجد میں ایک رسّی بندھی ہوئی دیکھی، تو پوچھا یہ کس کے لیئے ہے، بتایا گیا کہ یہ فلاں عورت کے لیئے ہے، جو رات کو نماز پڑھتی ہے تو جب وہ تھک جاتی ہے، تو اس پر ٹیک لگا لیتی ہے، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے چاہیئے کہ وہ رات کو نماز پڑھے اور جب تھک جائے تو سو جائے۔"

علاوہ ازیں اس لیئے بھی، کہ ٹیک لگانا ایک طرح سے اظہارِ آسائش و باعثِ زینت ہوتا ہے اور نمازی کے لیئے کوئی ایسی بات کرنا بلا عذر جائز نہیں ہے۔ (۱۷) سدل ثوب: نمازی کے لئے "سدل" کرنا بھی مکروہ ہے، جس کی تشریح میں کچھ اختلاف ہے، الکرخیؒ لکھتے ہیں، کہ "سدل ثوب" یہ ہے کہ کپڑے کا کچھ حصّہ سر یا کندھے پر رکھ لیا جائے اور اس کے کناروں کو پہلوؤں کی جانب سے نیچے لٹکتے رہنے دیا جائے، جبکہ اس نے شلوار بھی نہ پہنی ہوئی ہو اور الاسودؒ اور ابراہیم النخعیؒ سے روایت ہے، کہ انہوں نے فرمایا: "سدل ثوب" بہر صورت مکروہ ہے، خواہ اس نے قمیض پہن رکھی ہو یا نہ اور المعلّی امام ابو یوسفؒ کی وساطت سے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں، کہ سدل ثوب بہر حال مکروہ ہے، اس نے خواہ قمیض پہنی ہوئی ہو، یا تہبند باندھا ہوا ہو، کیونکہ وہ اہل کتاب کا شیوہ ہے اور اگر "سدل ثوب"، شلوار کے بغیر ہو، تو اس کی کراہت اس لیئے ہے، کہ اس سے حالتِ رکوع اور حالتِ سجدہ میں ستر کھل جانے کا اندیشہ ہوتا ہے اور اگر وہ "تہبند" کے ساتھ ہو، تو اس کی کراہت اہل کتاب سے مشابہت کی بنا پر ہوتی ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں، کہ: سدل میں کوئی مضائقہ نہیں خواہ وہ کیسے ہی ہو۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ اگر ایسا وہ تکبّر کی بنا پر کرے، تو مکروہ ہوگا ورنہ نہیں صحیح مسلک ہمارا ہے، اس لیئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر فرق کیئے "سدل ثوب" سے منع فرمایا ہے۔

(۱۸) صمّاء کرنا: اسی طرح کپڑے کو الصمّاء کے طریقے پر پہننا بھی مکروہ ہے۔ الصمّاء کی تشریح میں اختلاف ہے: الکرخی فرماتے ہیں، کہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی شخص کپڑے کے دونوں کناروں کو اپنے ایک ہاتھ کے نیچے سے لاکر دوسرے کندھے کے اوپر سے باہر کی جانب لٹکا دے، بشرطیکہ اس وقت اس

نے شلوار نہ پہن رکھی ہو (اس لیے کہ اس صورت میں ستر کھلنے کا امکان رہتا ہے۔ امام محمدؒ نے اضطباع دو حاجی کرتے ہیں) اور اصتماء میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اصتماء اس وقت ہوتا ہے۔ جب اس نے تہہ بند نہ پہنا ہوا ہو اور اگر تہہ بند پہنا ہوا ہو تو اس صورت میں وہ اضطباع ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ کپڑے کے دونوں کناروں کو اپنی ایک بغل کے نیچے سے نکال لیتا ہو، جو متکبرین کا طریقہ ہونے کی بنا پر مکروہ ہے۔ اور بعض اہل لغت نے لکھا ہے کہ "اصتماء" کا طریقہ یہ ہے کہ گردن سے لے کر دونوں ٹخنوں تک تمام جسم پر کپڑا لپیٹ لیا جائے اور یہ مکروہ ہے، کیونکہ اس میں ہاتھوں کا مسنون عمل متاثر ہوگا۔

تاہم ایک ہی لباس میں لپیٹ کر یا ایک ہی قمیص پہن کر نماز ادا کرنا مکروہ نہیں ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نماز کا لباس تین قسموں کا ہوتا ہے، ایک مستحب دوسرا بغیر کراہت کے جائز اور تیسرا وہ جو مکروہ ہے:

۱۔ **مستحب لباس:** یہ ہے کہ انسان تین کپڑوں یعنی تہ بند، چادر اور عمامہ میں نماز ادا کرے۔ ابو جعفر الہندوانیؒ نے ہمارے ائمہ کرامؒ سے ایک غریب روایت کے حوالے سے یہی قول نقل کیا ہے، جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مرد کے لیے مستحب یہ ہے کہ دو کپڑوں میں نماز ادا کرے، یعنی تہ بند اور چادر میں، کیونکہ ان دو کپڑوں کے ساتھ ستر چھپانا بھی ممکن ہوتا ہے، اور اس سے اظہار زینت کا مقصد بھی پورا ہو جاتا ہے۔

۲۔ **جائز لباس:** یعنی وہ لباس جو بغیر کراہت کے جائز ہوتا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ انسان ایک ہی کپڑے کو جسم پر لپیٹ کر، یا ایک ہی قمیص پہن کر نماز ادا کرے، جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس سے ستر بھی چھپ جاتا ہے اور بنیادی طور پر "زینت" بھی ہو جاتی ہے، لیکن چونکہ اس صورت میں زینت مکمل طور پر حاصل نہیں ہوتی، اس لیے یہ لباس استحباب کے خلاف ہے۔ اس کے جواز کی اساس حضرت علیؓ کی روایت کردہ اس حدیث مبارکہ پر ہے کہ:

"آپؐ سے ایک کپڑے میں نماز ادا کرنے کے متعلق پوچھا گیا، تو آپؐ نے فرمایا کہ کیا تم میں سے ہر شخص دو کپڑوں کی استطاعت رکھتا ہے (یعنی ایسا کرنا جائز ہے)۔"

تو گویا آپؐ نے اس حدیث مبارکہ میں اس کے جواز کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ اور اس کی حکمت یہ واضح فرمائی ہے کہ ہر شخص دو کپڑوں کی توفیق نہیں رکھتا۔ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب کپڑا اگف (دبیز) ہو اور اس کے نیچے سے بدن نظر نہ آتا ہو، لیکن اگر وہ پتلا ہو، اور اس کے نیچے سے بدن نظر آتا ہو، تو اس سے نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ معنوی طور پر اس کا ستر کھلا ہوا ہوگا، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

لعن اللہ الکاسیات العاریات[۱] — اللہ تعالیٰ نے کپڑے پہننے کے باوجود برہنہ نظر آنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے۔

---

[۱] اس سے یا تو باریک کپڑا پہننا مراد ہے، یا پھر اتنا تنگ اور چست لباس کہ جس سے جسم کے اعضاء الگ الگ نظر آئیں۔ (دیکھیے شروح حدیث)

پھر ظاہر روایت میں یہ مذکور نہیں کہ اگر اس کے بدن پر ایک ہی کھلے گریبان اور کھلے بٹنوں والی قمیض ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ آیا اس میں نماز جائز ہوگی، یا نہیں؟ ابن شجاعؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کھلے بٹن والی قمیص پہنے ہوئے ہو اور اس پر تہہ بند بھی نہ ہو، تو اگر اس کو اپنے کھلے گریبان میں نظر ڈالنے سے اپنا ستر نظر آتا ہو، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اگر گریبان سے "ستر" کی طرف نظر نہ پڑتی ہو، تو نماز جائز ہوگی۔ امام محمدؒ سے غیر روایت الاصول کے مطابق اگر اس کی حالت ایسی ہو کہ اگر کوئی دوسرا شخص اسے دیکھے، تو اس کی نظر بلا تکلف اس کے ستر پر پڑ جائے، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، لیکن اگر دوسرے شخص کی نگاہ تکلف کے دیکھے بغیر ستر تک نہ پہنچتی ہو تو اس کی نماز درست ہوگی۔ تو گویا ہوئی ستر نظر آنے کی شرط دوسرے فرد کے لیے رکھی ہے، خود اپنے لئے نہیں ـــ داؤد الطائیؒ فرماتے ہیں۔ کہ اگر اس کی داڑھی ہلکی ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ اس کی نگاہ بغیر تکلف کے اپنے ستر پر جا پڑے گی، لہٰذا وہ اپنے حق میں کھلے ستر والا" ہوگا۔ جبکہ جوازِ نماز کے لیے خود سے اور دوسرے افراد سے ستر چھپانا شرط ہے اور اگر وہ شخص گھنی داڑھی والا ہو، تو اس کی نماز جائز ہوگی، کیونکہ اس کی نظر اپنے ستر پر بغیر تکلف کے نہ پڑ سکے گی، لہٰذا وہ کھلے ستر" والا نہ ہوگا؛

۲- مکروہ لباس: نماز کے لیے مکروہ لباس یہ ہے کہ کوئی شخص ایک ہی تہ بند یا شلوار میں نماز ادا کرے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی کپڑے میں اس طرح نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے کہ اس کپڑے کا کوئی حصہ اس کے کندھے پر نہ ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگرچہ اس سے "ستر" تو چھپ جاتا ہے، مگر زیب و زینت حاصل نہیں ہوتی اور اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حکم دیا ہے کہ:

يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ،	اے اولاد آدم ہر مسجد (نماز) کے وقت زینت (لباس) پہنا کرو۔

نیز مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک ہی کپڑے میں نماز ادا کرنے کی بابت سوال کیا تو انہوں نے سائل سے پوچھا کہ اگر میں تمہیں کسی کام کے لیے بھیجوں، تو کیا تم ایک ہی کپڑے میں چلے جاؤ گے؟ وہ کہنے لگے، نہیں! اس پر انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے تو زینت اختیار کرنے کا اس میں زیادہ حق ہے ـــ حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک ہی کپڑے میں نماز ادا کرنا خانہ بدوشوں کا طریقہ ہے مگر ایک کپڑے کو جسم پر لپیٹ کر نماز ادا کرنا خانہ بدوشوں کے طریقے سے بعید ہے جبکہ ایک تہ بند اور چادر میں نماز ادا کرنا شرفا کا شیوہ ہے۔

لباس کے یہ احکام مرد کیلئے ہیں، جبکہ عورت کے لیے تمام روایات کی رُو سے تین کپڑوں میں نماز ادا کرنا ہی مستحب ہے: قمیص تہہ بند اور دوپٹہ اور اگر اس نے ایک ہی کپڑے کو چاروں طرف لپیٹ کر نماز ادا کی، تو اگر اس کپڑے میں اس کے چہرے اور دونوں ہاتھوں کے سوا تمام جسم بشمول سر چھپا ہوا ہو تو اس کی نماز جائز ہوگی: اور اگر اس کے ہاتھوں یا چہرے کے علاوہ کوئی اور حصۂ جسم کھلا ہوا ہو، تو اگر وہ حصہ کم ہو تو نماز جائز ہوگی اور اگر زیادہ ہو تو نماز جائز نہ ہوگی۔ ہم عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ

دونوں کے مابین حد فاصل بیان کرینگے ۔ یہ آزاد عورت کا حکم ہے لیکن اگر وہ باندی ہو اور ننگے سر نماز ادا کرے تو اس کی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ باندی کا سر "ستر" میں شامل نہیں ہے"

(۱۹) اور اگر وہ نماز سے فراغت کے بعد مگر سلام پھیرنے سے قبل اپنی پیشانی سے مٹی پونچھ ڈالے تو اس میں بالاتفاق کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ یہ ایسی حالت ہے، کہ اگر وہ اس وقت نماز بالکل منقطع کردے تو کراہت نہ ہوگی، لہٰذا نماز میں اس چھوٹے عمل کو دخل انداز کرنے سے تو بدرجہ اولیٰ نماز مکروہ نہ ہوگی۔ لیکن اگر وہ ارکان نماز کی تکمیل سے قبل ایسا کرے، تو اس کے متعلق ابو سلیمان امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ اگر وہ نماز سے فارغ ہونے سے قبل اپنی پیشانی سے مٹی صاف کرلے، تو کیا اس سے نماز مکروہ ہوجائے گی؟ امام صاحبؒ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ بات مکروہ نہیں ہے"۔ اس عبارت سے ہمارے بعض مشائخ نے کراہت کی نفی سمجھی ہے اور اس عبارت یعنی لا اکرہ میں حرف لا کو "اکرہ" پر داخل سمجھا ہے، "آثار ابی حنیفہ" اور "اختلاف ابی حنیفہؒ وابن ابی لیلیٰ" میں یہی حکم مذکور ہے جس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت ہے: کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے دوران میں اپنی پیشانی سے پسینہ صاف کرلیا کرتے تھے" کیونکہ یہ پسینہ آپؐ کو تکلیف دیتا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، جبکہ مشائخ فرماتے ہیں کہ لا اکرہ میں حرف لا اکرہ سے علیحدہ ہے، تو گویا انہوں نے حرف لَا سے سابقہ مضمون کی نفی اور اکرہ سے نئے سرے سے کلام کا آغاز سمجھا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مکروہ ہے اور ہشام بھی امام محمدؒ سے اپنی نوادر میں یہی روایت نقل فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے، بنابریں اس روایت کی رُو سے ارکان نماز سے فارغ ہونے سے قبل پیشانی سے مٹی پونچھنے اور ان سے فراغت کے بعد ایسا کرنے میں فرق ہوگا - وہ اس طرح کہ فراغت سے پہلے مٹی صاف کرنے کا کوئی فائدہ نہیں، اس لیئے کہ اسے ابھی مزید سجدہ کی ضرورت ہوگی جس سے پیشانی دوبارہ خاک آلود ہوجائے گی لیکن اگر ارکان نماز سے فراغت کے بعد مٹی کو پونچھا جائے تو ایسا کرنا مفید ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ ایک خارجی عمل ہے، لہٰذا اس کا کسی ایسے وقت میں کرنا، جب نماز سے باہر نکلنا جائز نہ ہو، مکروہ ہوگا، بخلاف تمام ارکان سے فراغت کے بعد مٹی پونچھنے کے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "چار افعال جلد بازی[ل] ہیں" جن میں سے ایک نماز میں پیشانی پونچھنے والا شخص بھی ہے۔ بعض مشائخ نے دونوں میں تطبیق دی ہے اور کہا ہے کہ امام محمدؒ کا قول اور امام ابو حنیفہؒ کا تائیدی قول اور مذکورہ حدیث اس صورت پر محمول ہے کہ جب وہ مٹی نمازی کو تکلیف نہ پہنچاتی ہو، یا پھر یہ تینوں روایات ہاتھوں کے پونچھنے پر محمول ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا دوسرا قول اس موقع کے لئے ہے، جب پیشانی پر لگی ہوئی مٹی اس کے لیئے اذیت اور نماز سے اس کی توجہ ہٹانے کا باعث ہو اور اس حالت میں امام محمدؒ بھی ان کے ہمنوا ہیں کہ اس صورت میں نمازی کو مٹی پونچھنے کی اجازت ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اسی لیئے اپنی پیشانی سے پسینہ صاف کرلیتے تھے، کیونکہ اس حالت میں پسینہ اذیت اور نماز سے توجہ ہٹانے کا باعث ہوسکتا تھا۔ نماز سے فراغت کے بعد کے مستحبات اور مکروہات ہم ازیں قبل "فصل امامت" میں بیان کر آئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

[ل] حدیث میں اصل لفظ "ابلغاء" (جلد باز) کا استعمال ہوا ہے، جبکہ کتاب میں سہو کتابت سے لفظ "ابلغاء" ہوگیا ہے ہم نے ترجمے میں تصحیح کردی ہے۔

(باب نہم)

(بَابُ) مَا يُفْسِدُ الصَّلٰوةَ
مفسداتِ نماز کا بیان

نماز کو فاسد کرنے والی اشیاء کئی ہیں، تفصیل حسبِ ذیل ہے :

① دانستہ وضو توڑ دینا نماز کے ارکان مکمل ہونے سے قبل دانستہ وضو توڑ دینا بالاتفاق نماز فاسد کر دیتا ہے، حتیٰ کہ اس کے لئے اس نماز پر بعد کی نماز کو استوار کرنا بھی جائز نہیں رہتا، البتہ "حدث السابق" یعنی بلا قصد و ارادہ وضو ٹوٹ جانا، تو ایسے متعلق اختلاف ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر جسم سے غیر ارادی طور پر بول و براز نکل آئے یا ہوا خارج ہو جائے یا نکسیر پھوٹ جائے یا کسی زخم یا پھوڑے سے خون بہ پڑے تو ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ استحسان کی رُو سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اس نماز کو جاری رکھنا جائز ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں قیاس کے مطابق نماز فاسد ہو جاتی ہے، للٰہذا اس پر بعد کی نماز کو استوار کرنا درست نہ ہوگا۔

نماز کو بنا (استوار) کرنے کا بیان نماز کو استوار (بنا یا مبنی) کرنے پر ہماری یہ بحث' بنا کی حقیقت'، اس کی شرائط جواز، اور بنا کرنے کا موزوں مقام اور اس کے طریقے وغیرہ کے ذکر پر مشتمل ہوگی، تفصیل حسب ذیل ہے :

ا۔ بناء کرنے کی حقیقت : نماز کو استوار (بناء) کرنے کے متعلق قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو، جبکہ استحسان کی رُو سے جواز ثابت ہوتا ہے، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح حالتِ حدث میں نماز شروع کرنا درست نہیں ہوتا، تو اسی طرح حدث کے ساتھ نماز (تحریمہ) برقرار بھی نہیں رہ سکتی اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں طہارت ختم ہو جانے کی باعث نمازی میں نماز ادا کرنے کی صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی۔ پھر جس طرح کوئی شئ عدمِ اہلیت کی بنا پر شروع نہیں کی جا سکتی، اسی طرح عدم اہلیت ہو جانے کی بنا پر برقرار بھی نہیں رہ سکتی، للٰہذا اس حدث سے نماز کی "تحریمہ" باقی نہ رہی، کیونکہ اس "تحریمہ" کا انعقاد "افعالِ نماز کی ادائیگی" کے لیے ہوا تھا۔ اسی بنا پر دانستہ وضو خطا کرنے کی صورت میں نماز برقرار نہیں رہتی، علاوہ ازیں وضو دوبارہ کرنے کے لیے قبلے سے منہ پھیر لینا اور چل کر جانا وغیرہ اعمال نماز کے منافی ہیں، اور کسی شئ کا اپنے منافی عمل کے ساتھ برقرار رہنا ممکن نہیں ہوتا۔ جبکہ استحسان کی دلیل نص (حدیث نبوی) اور اجماعِ صحابہؓ ہے، نص اس طرح کہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ روایت کرتی ہیں کہ آنحضورؐ نے فرمایا :

من قاء او رعف فی صلاتہ انصرف وتوضّأ وبنی علیٰ صلاتہٖ ما لم یتکلم۔ | جو شخص نماز میں قے کر دے، یا اس کی نکسیر پھوٹ جائے تو جب تک وہ بات چیت نہ کرے، وہ لوٹ جائے اور وضو کر کے اپنی سابقہ نماز کو استوار کرے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ابوہریرہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی روایت نقل کرتے ہیں۔ اور اجماع صحابہؓ اس طرح کہ تمام خلفائے راشدین اور عبادلہ ثلاثہ[1]، انسؓ بن مالک اور سلمان فارسیؓ کا بھی وہی مسلک تھا، جو ہمارا مسلک ہے۔ اسی طرح حضرت ابوبکر صدیقؓ سے مروی ہے، کہ ایک مرتبہ نماز میں ان کا وضو خطا ہو گیا، تو انہوں نے وضو کر کے سابقہ نماز کو استوار کیا؛ اسی طرح بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ کا وضو خطا ہو گیا، تو انہوں نے وضو کر کے اپنی نماز کو جاری رکھا۔ علیٰ ہذا القیاس حضرت علیؓ ایک بار حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز ادا کر رہے تھے کہ ان کی نکسیر پھوٹ گئی، تو وہ لوٹ کر گئے اور وضو کر کے آئے اور اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھا۔ بنابریں صحابہ کرامؓ سے نماز کو بنا کرنا فعلاً بھی ثابت ہے اور عملاً بھی لہٰذا نص اور اجماع صحابہؓ کی بنا پر قیاس کو چھوڑا جا سکتا ہے

فصل:

شرائطِ جوازِ بناء

نماز کو استوار کرنے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ **غیر دانستہ طور پر حدث لاحق ہو جانا:** لہٰذا دانستہ حدث ہو جانے کی بنا پر نماز کو استوار کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ نماز کو استوار کرنے کا حکم جس نص اور اجماع سے ثابت ہوا ہے، وہ قیاس عقل سے بالاتر ہیں، لہٰذا ہر وہ صورت جس کا نص اور اجماع میں ذکر مسلّماً ہو یا وہ اس کے مشابہ ہو تو اس کا تو یہ حکم ہوگا، ورنہ نہیں جبکہ دانستہ وضو توڑ دینا دو وجوہ سے غیر دانستہ حدث سے مختلف ہے، اولاً اس لیے کہ "غیر دانستہ حدث" میں انسان اکثر مبتلا ہو جاتا ہے تو اگر اس کو نماز بنا (استوار) کرنے سے مانع قرار دیا جائے، تو اس میں بڑا حرج ہوگا لیکن دانستہ حدث میں کوئی حرج نہیں۔ اس لیے کہ اس کا پیش آنا بہت کم ہوتا ہے؛ ثانیاً اس لیے کہ انسان کو نماز جمعہ اور عیدین میں نماز کو بنا (استوار) کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ وہ ان موقعوں کی فضیلت اور ثواب حاصل کر سکے۔ اسی طرح کسی افضل شخص خصوصاً ایسے شخص کے پیچھے جس نے آنحضرتؐ کا فیض صحبت حاصل کیا ہو، نماز ادا کرنے کا ثواب حاصل کرنے کے لیے ایسا کرنے کی ضرورت رہتی ہے اور اگر اس کے لیے سابقہ نماز کو جاری رکھنا جائز نہ ہو، تو ہو سکتا ہے کہ امام اس کے وضو کرنے سے قبل

---

[1] عبادلہ ثلاثہ سے مراد حضرت عبداللہؓ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں۔ یہ تینوں صحابہ کرامؓ اپنی علمی و فقہی بصیرت کی بنا پر اپنی مسلّمہ حیثیت رکھتے ہیں۔

ہی نماز سے فارغ ہوجائے، جس سے مقتدی کی نماز جمعہ، عیدین اور افضل شخص کے پیچھے نماز ادا کرنے کی فضیلت فوت ہوجائے گی اور یہ فضیلت ایسی ہے کہ اس کی —— کسی اور طریقے سے تلافی کرنا بھی ممکن نہیں ہے، لہٰذا شریعت نے اس قسم کی فضیلت کو بچانے کے لئے نماز کے بنا (استوار) کرنے کو جائز قرار دیا ہے اور چونکہ اس کا وضو بغیر قصد وارادہ کے ٹوٹا ہوا ہے، اس لئے وہ اس رعایت کا مستحق بھی ہے، بخلاف "دانستہ حدث" کے، کیونکہ نماز میں دانستہ وضو توڑ دینا گناہ ہے اور ایسا شخص کسی رعایت کا مستحق نہیں ہوسکتا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مستنبط کیا گیا ہے، کہ اگر اس کے جسم پر کوئی پھوڑا پھنسی ہو اور اس نے اسے نچوڑ دیا ہو، جس سے خون بہہ پڑا ہو، یا اس کے گھٹنے پر کوئی دانہ ہو اور جب سجدہ میں جانے سے اس پر وزن پڑے، تو وہ —— پھوٹ گیا۔ تو اس کے لئے نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ بھی دانستہ حدث ہی کے حکم میں ہے؛ اسی طرح اگر اس نے نماز میں دانستہ بات چیت کی، یا نماز کے خارجی اعمال میں سے کوئی عمل کثیر کیا، تو اس کے لئے بھی اس نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ ان افعال کا وجود نماز میں شاذ و نادر ہی —— پایا جاتا ہے، لہٰذا یہ تمام صورتیں "منصوص" اور "مجمع علیہ" حکم کے مفہوم میں نہ ہوں گی؛ اسی طرح اگر نماز میں اس پر دیوانگی یا بیہوشی طاری ہوگئی اور پھر افاقہ ہوگیا، تو وہ بھی اپنی سابقہ نماز کو جاری نہ رکھ سکے گا، اس لئے کہ گو یہ افعال اس کے ارادی افعال نہ ہونے کے باعث غیر دانستہ حدث کی مانند ہیں، لیکن چونکہ نماز میں ان کا وقوع شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہٰذا یہ افعال بھی منصوص حکم کے مفہوم میں نہ ہوں گے؛ اسی طرح اگر اس کے جسم یا کپڑے پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں کسی جگہ پیشاب کے چھینٹے لگ جائیں اور نمازی جا کر اسے دھو آئے تو "ظاہر روایت" کے مطابق وہ بھی اپنی سابقہ نماز کو جاری نہ رکھ سکے گا، البتہ ایک غیر روایت الاصول کی رُو سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے نماز کو بنا (استوار) کرنے کی اجازت ہوگی، کیونکہ اس کے جسم کو اس کے قصد و ارادے کے بغیر نجاست لگ گئی ہے، لہٰذا یہ صورت بھی معنوی طور پر "غیر دانستہ" حدث ہی کے حکم میں ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی نہ کسی درجے میں حدیث میں اس کا بھی ذکر ملتا ہے، وہ اس طرح کہ اگر اس کی نکسیر پھوٹ جائے تو اس کے بدن اور کپڑوں پر لازماً نجاست لگ جاتی ہے، تو وہ جا کر وضو بھی کرتا ہے اور اس نجاست کو بھی دھو آتا ہے، جبکہ یہاں فقط نجاست دھونے کی ضرورت ہے، تو جب وہاں نماز کو بنا کرنے کی اجازت ہے تو یہاں تو بدرجۂ اولیٰ یہ اجازت ہوگی۔ اور "ظاہر روایت" کی دلیل یہ ہے کہ اس قسم کے فعل کا وقوع شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہٰذا وہ نص اور اجماع شدہ حکم کے مفہوم میں نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نمازی کے لئے کپڑے کو دھونا ضروری بھی نہیں، وہ یوں کہ مثلاً اگر اس کے جسم پہ دو کپڑے ہوں، تو ایک کپڑا ناپاک ہونے کی صورت میں وہ دوسرے کپڑے سے نماز ادا کرسکتا ہے، بخلاف وضو کے، اس لیے کہ وضو کرنا تو اس کے لئے لازمی ہے؛ اور اگر پیشاب کے چھینٹے نمازی کے کپڑے پر لگ جائیں، تو اگر ان کی مقدار ایک جگہ پر ایک درہم سے زیادہ ہو اور اس وقت اس کے جسم پر دو کپڑے ہوں، تو استحسان کے مطابق وہ اپنے جسم سے ایک کپڑا فوراً اُتار دے اور فقط ایک کپڑے کے ساتھ نماز جاری رکھے۔ جبکہ قیاس کا

تقاضا یہ ہے کہ وہ از سرِ نو نماز شروع کرے کیونکہ اس کی نماز کا کچھ حصہ نجاست کے ساتھ ادا ہوا ہے، لیکن چونکہ اتنی مقدار میں نجاست کے ساتھ نماز ادا کرنے سے بچنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اتنی مقدار میں نماز ادا کرنا معاف ہوگا ۔ اور اگر اس نے کوئی رکن ادا کر لیا، یا اتنی دیر توقف کیا جتنی دیر میں نماز کا کوئی ایک رکن ادا ہو سکتا ہو، تو قیاس اور استحسان دونوں کے مطابق وہ از سرِ نو نماز ادا کرے گا ۔ اور اگر اس کے جسم پر ایک ہی کپڑا ہو، تو ظاہر روایت کی رُو سے وہ جا کر اس جگہ کو دھو آئے ۔ مگر وہ اپنی سابقہ نماز کو جاری نہ رکھ سکے گا؛ اور اگر اس کو اثنائے نماز میں بندوق کی گولی لگ گئی، یا کسی شخص نے اس کو پتھر مارا جس سے وہ زخمی ہو گیا، یا کسی آدمی نے اس کے زخم کو ہاتھ لگا کر خون نکال دیا، یا اس کے پیٹ کو دبایا جس سے ہوا خارج ہو گئی، یا اسے کوئی اور حدث لاحق ہو گیا تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس کے لیئے نماز جاری رکھنا درست نہ ہوگا، مگر امام ابویوسفؒ کے ہاں اس کی اجازت ہے ان کی دلیل یہ روایت ہے، کہ "حبیب حضرت عمر فاروقؓ کو محرابِ مسجد میں زخم لگا اور وہ زخمی ہو گئے تو انہوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو اپنی جگہ مصلّے پر کھڑا کر دیا اور اگر ان کی نماز فاسد ہو جاتی، تو مقتدیوں کی نماز بھی لازماً باطل ہو جاتی، اندریں صورت وہ کسی کو اپنا نائب نہ بناتے؛ علاوہ ازیں اس لیئے بھی" کہ اس ۔ یہ حدث اس کے کسی اپنے فعل کی بنا پر لاحق نہیں ہوا، لہٰذا یہ حدث قدرتی حدث" کی طرح ہوگا؛ مزید براں اس لیے بھی کہ زخمی کرنے والے شخص نے فقط زخم کا منہ کھولا ہے، اس کے بعد تو خون خود بخود جاری ہوا ہے اور کسی نے اس کو جاری نہیں رکھا، لہٰذا یہ صورت بھی نکسیر پھوٹنے کے مشابہ ہوگی۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ حدث کسی انسانی فعل کی بنا پر لاحق ہوا ہے بخلاف قدرتی حدث" کے؛ اسی طرح اس قسم کا واقعہ نماز میں شاذ ہی پیش آتا ہے، اس لیئے کہ پتھر پھینکنے والے کو اس قسم کے فعل سے روکا گیا ہے لہٰذا وہ اکثر اوقات دانستہ ایسا کام نہیں کرے گا؛ اور غلطی سے زخم لگ جانا بہت ہی شاذ ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اس پر تاوان واجب ہوتا ہے، لہٰذا یہ صورت نص اور اجماع سے ثابت شدہ حکم کی طرح ہرگز نہ ہوگی؛ بنا بریں یہاں عام قیاس پر ہی عمل کیا جائے گا ۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص بیمار ہونے کی وجہ سے قیام کرنے سے قاصر ہو، تو اس کے لیئے بیٹھ کر نماز ادا کرنا جائز ہے، لیکن اگر کوئی شخص قیام سے کسی انسانی فعل کی بنا پر عاجز ہوا ہو، مثلاً یہ کہ اسے کسی شخص نے قید سخت میں ڈال دیا ہو، تو اندریں صورت اس کے لیے بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لیئے کہ مقدم الذکر صورت تو اکثر پائی جاتی ہے، جبکہ دوسری صورت شاذ ہی کہیں پیش آتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا ۔

رہا ان کا یہ کہنا کہ " اس نے تو فقط زخم کا منہ کھولا ہے"، تو ہم جواب میں یہ کہتے ہیں، کہ "یہ بجا ہے، لیکن جو شخص کسی سیال شئی کا بند منہ کھول دے، جس سے وہ سیال شئی بہہ جائے، تو اس کے بہانے کی نسبت منہ کھولنے والے ہی کی طرف کی جائے گی، کیونکہ پھر سیال شئی کو اپنے اس بہاؤ پر کوئی قابو نہیں رہتا ۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص تیل کے مشکیزے کو توڑ کر تیل بہا دے، تو اس پر اس کا تاوان واجب ہوگا ۔ واللہ اعلم ۔

اور اگر چھت پر کسی آدمی کے چلنے کے بغیر نمازی پر چھت سے کوئی ڈھیلا یا درخت سے کوئی پھل گر جائے یا اسے مسجد کی گھاس چبھ جائے، جس سے اس کے بدن سے خون نکل آئے، تو مشائخ کے مابین اس کے حکم میں اختلاف ہے، بعض مشائخ نے تو مطلقاً نماز کے بِنا کرنے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ یہاں خون بہنے

میں کسی شخص کا کوئی عمل دخل نہیں، جبکہ بعض مشائخ اس مسئلے میں اختلاف ثابت کرتے ہیں اس لیئے کہ ایسا واقعہ شاذ ہی پیش آتا ہے اور جہاں تک حضرت عمر فاروق رضی کی محولہ بالا روایت کا تعلق ہے تو اس کے متعلق ایک قول یہ ہے، کہ انہوں نے نماز شروع کرنے کیلئے کسی کو اپنا نائب بنا دیا تھا، تاکہ وہ انہیں از سر نو نماز پڑھا سکے، جیسا کہ مروی ہے کہ جب انہیں زخم لگا تو انہوں نے فرمایا: "آہ مجھے ایک کتے نے مار ڈالا، جو لوگوں کے ساتھ نماز میں شامل تھا" پھر فرمایا "اے عبدالرحمان تم آگے آجاؤ" اور یہ بات مسلّم ہے کہ ایسی گفتگو نماز بنا کرنے سے مانع ہے۔

۲۔ حقیقی حدث کا پایا جانا: دوسری شرط حقیقۃً حدث کا پایا جانا ہے، محض حدث کا وہم نہیں اسی طرح وہ حدث محض حکمی طور پر بھی ثابت نہ ہو، لہٰذا اگر اسے ابھی حدث لاحق نہ ہوا ہو لیکن اسے اندیشہ ہو کہ جلد ہی اسے حدث لاحق ہو جائے گا، تو وہ حدث طاری ہونے سے قبل ہی پلٹ جائے اور پھر اس کو حدث پیش آجائے تو ظاہر روایت کے مطابق اس کے لیئے نماز کو جاری رکھنا درست نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس کے لیے نماز کو جاری رکھنا درست ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس حالت میں اپنی نماز کو جاری رکھنے سے قاصر ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اسے غیر ارادی طور پر حدث پیش آجائے اور وہ وضو کرنے کے لیئے لوٹ جائے۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے بلا کسی عذر قبلہ سے منہ پھیر لیا ہے، لہٰذا یہ صورت نص اور اجماع کے تحت آنے والی صورت کی طرح نہ ہوگی، جس کی بنا پر یہاں اصل قیاس پر عمل کرنا ضروری ہوگا؛ اسی طرح اگر کسی شخص کو نماز میں دیوانگی طاری ہو جائے، یا وہ بیہوش ہو جائے یا زمین پر لیٹ کر سو جائے تو اس کے لیئے نماز کو جاری رکھنا (بنا کرنا) جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ان عوارض کا نماز میں وقوع شاذ ہی ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ عوارض اصل منصوص اور اجماعی حکم کی طرح نہ ہوں گے؛ علیٰ ہٰذا اگر تیمم کنندہ نماز کے درمیان میں پانی پر قادر ہو جائے یا کسی زخمی کے زخم سے اثنائے نماز میں خون بہہ پڑے یا نماز کے دوران موزوں کے مسح کی مدت تمام ہو جائے، وغیرہ تو اس کے لیے اپنی سابقہ نماز کو بنا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ ان تمام صورتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا نماز شروع کرنا ہی درست نہ تھا، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ عوارض معنوی طور پر کثرت وقوع کے لحاظ سے غیر دانستہ حدث کے حکم میں نہیں ہیں، لہٰذا ان کا اس صورت کے ساتھ الحاق ممکن نہ ہوگا؛ اسی طرح اگر یہ عوارض آخری قعدے میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد پیش آئیں، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اور اس کے لیئے سابقہ نماز کو جاری رکھنا جائز نہ ہوگا، لیکن صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا؛ جیسا کہ ہم اثنا عشریہ مسائل کے ضمن میں اس مسئلے کا ذکر کر آئے ہیں؛

۳۔ حدث اصغر ہونا: تیسری شرط یہ ہے کہ اثنائے نماز میں پیش آنے والا چھوٹا حدث ہو، لہٰذا بڑے حدث، یعنی جنابت کے پیش آنے پر نماز کو بنا کرنا جائز نہ ہوگا، مثال کے طور پر اگر وہ نماز میں سو جائے۔ اور اس کو احتلام ہو جائے۔ یا اس نے کسی عورت کو دیکھا، یا کچھ سوچا جس سے اسے انزال ہو گیا۔ اس حکم کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وضو

ایک چھوٹا اور غسل ایک بڑا عمل ہے' لہٰذا قابل عفو ہونے کے معاملے میں یہ عمل سابقہ عمل سے ملحق نہ ہوگا ؛ مزید براں اس لیے بھی کہ ستر کھولے بغیر غسل کرنا ممکن نہیں ہوتا، جبکہ ستر کھولنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ یہ استحسان ہے، جبکہ قیاس ہے، کہ غسل کی صورت میں بھی اس کی اجازت ہونی چاہیئے، لیکن یہاں ہم، استحسان کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دینگے ؛

۴۔ نماز کے منافی عمل سے اجتناب: ایک اور شرط یہ ہے کہ نمازی حدث لاحق ہونے کے بعد نماز کے منافی ایسا کوئی کام نہ کرے کہ اگر اسے حدث نہ ہوتا، تو اسے اس کی اجازت نہ ہوتی، الا یہ کہ نماز کو استوار کرنے کے لئے وہ "فعل ضروری" ہو، یا اس کے توابع میں سے ہو، تو اس کی اجازت ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی کو حدث لاحق ہوجائے، اور پھر وہ بات چیت کرلے، یا دانستہ وضو توڑ دے، یا ہنس پڑے، یا قہقہہ مار دے، یا کچھ کھا یا پی لے یا اسی طرح کا کوئی کام کرلے، تو اس کو نماز بنا کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اس لیئے کہ یہ سب اعمال بنیادی طور پر نماز کے منافی ہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کرینگے اور چونکہ نماز کے منافی افعال کا اعتبار محض ضرورت کی بنا پر ساقط ہوتا ہے اور یہاں ان افعال کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ ان افعال کے بغیر بھی نماز کو بنا کرنا درست ہے' لہٰذا ان افعال سے نماز باطل ہوجائے گی علیٰ ہذا اگر اس کو جنون ہوجائے، یا اس کو بیہوشی طاری ہوجائے، یا وہ جنبی ہوجائے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان عوارض کا وقوع شاذ ہی ہوتا ہے' لہٰذا ان کاموں کے بغیر بھی اس کا نماز کو بنا (استوار) کرنا ممکن ہے؛ اسی طرح اگر اس نے حالتِ حدث میں نماز کا کوئی رکن ادا کیا ہو، یا وہ اتنی دیر ٹھہرا رہا ہو کہ جتنی دیر میں وہ کوئی ایک رکن ادا کرسکتا ہو، تو تب بھی نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ یہ "فعل کثیر" ہے اور یہ فعل نماز کے افعال میں بھی شامل نہیں، اس کے بغیر بھی گذارہ ہوسکتا ہے؛ اسی طرح اگر اس نے بلاضرورت کنویں سے پانی لیا، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ تاہم اگر وہ وضو کے لیے گیا ہو اور اس نے کسی برتن سے پانی لیا ہو یا کنوئیں سے پانی نکالا ہو، جبکہ اسے اس کی ضرورت ہو اور پھر وہ اس سے وضو کرلے، تو اس کے لیے نماز کو بنا کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وضو کرنے کے لیے پانی لینا ضروری ہے اور چلنا، چلو بھرنا اور بوقت ضرورت پانی لینا وضو کی ضروریات میں سے ہیں۔ لہٰذا ان کی اجازت ہوگی۔ اور اگر اس نے استنجا کیا، تو اگر اس نے ستر کھولا ہو، تو اس کا نماز کو استوار کرنا باطل ہوجائے گا، اس لیے کہ ستر کھولنا نماز کے منافی ہے اور نماز کو بنا کرنے کے لئے اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں، لہٰذا اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ لیکن اگر اس نے کپڑوں کے نیچے سے اس طرح استنجا کیا کہ اس کا ستر نہ کھلا ہو، تو اس کو نماز جاری رکھنا جائز ہوگا، اس لیئے کہ اس طرح استنجا کرنا نماز کے مسنون اعمال میں سے ہے، لہٰذا وہ وضو کے تتمات میں سے ہوگا؛ اور اگر اس نے تین تین مرتبہ اعضا کو دھو کر وضو کیا، تو ظاہر روایت کے الفاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسے اس کی اجازت ہے، کیونکہ وہاں یہ مذکور ہے کہ "جب اسے حدث پیش آجائے، تو وہ وضو کرے اور نماز کو استوار کرے"، کہ وہاں یہ مسئلہ بغیر کسی فرق کے بیان ہوا ہے۔ مگر ابوالقاسم الصفار سے منقول ہے کہ اس کے لیے تین تین مرتبہ وضو کرنا درست نہ ہوگا کی دلیل یہ ہے کہ فرض تو فقط ایک بار دھونے سے پورا ہوجاتا

ہے، للہذا ایک سے زائد مرتبہ دھونا نماز میں ایسے عمل کو داخل کرنا ہے، جس کی اجازت نہیں ہے
للہذا اس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ ایک سے زیادہ بار دھونا
وضو کو مکمل کرنے کے باب میں سے ہے اور نماز کو مکمل اور صحیح طریقے سے ادا کرنے کے لیے اس
بات کی ضرورت ہے کہ وضو کو بھی کامل طریقے سے کیا جائے، للہذا جس طرح اصل (ایک بار) کی گنجائش
ہے، تو اسی طرح اس اضافے کی بھی گنجائش ہوگی، یہ جواب ابو بکر الاعمش نے دیا ہے۔ اس لیے کہ
ان کے ہاں ایک مرتبہ دھونا فرض اور دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا نفل ہے، جبکہ ابو بکر الاسکاف کے
نزدیک تین مرتبہ دھونا ہی فرض ہے، اس لیے کہ دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا جب پہلی مرتبہ دھونے
کے ساتھ متصل ادا کیا جائے تو ان سب سے مل کر ایک ہی فرض مکمل ہوتا ہے، للہذا یہ سب فرض ہوگا،
جیسے اگر قیام، قراءت یا رکوع یا سجدہ کو طویل کر دیا جائے، تو طوالت کے باوجود وہ ایک ہی فرض قرار پاتے
ہیں، اسی طرح اگر کسی نے پورے سر کا مسح کیا اور کلی اور ناک میں پانی ڈالا اور دیگر امور مسنونہ کی بجا
آوری کی، تو اس کے لیے نماز کو بنا کرنا درست ہوگا، اس لیے کہ یہ سب باتیں وضو کو مکمل کرنے
والی ہیں، للہذا یہ سب وضو کے تابع اعمال میں سے ہوں گی، تو جس طرح اصل وضو کی گنجائش ہے، اسی طرح
مذکورہ باتوں کی بھی گنجائش ہوگی، اور اگر اس نے نماز کو وضو کے ساتھ شروع کیا، پھر اسے حدث پیش
آگیا، مگر وہاں اسے پانی نہ ملے، تو وہ تیمم کر کے نماز کو بنا کرے، اس لیے کہ پانی کی عدم دستیابی کے وقت
جب تیمم کے ساتھ نماز شروع کرنا جائز ہے، تو نماز کو بنا کرنا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا، اور اگر اس نے
تیمم کیا اور پھر اسے پانی مل گیا تو اگر اسے پانی نماز کی جگہ پر واپس آنے کے بعد ملا ہو، تو وہ نماز کو از سر نو
پڑھے گا اور اگر اسے نماز کی جگہ پر پہنچنے اور کھڑا ہونے سے قبل راستے میں پانی مل گیا، تو قیاس کا
تقاضا یہ ہے کہ وہ از سر نو نماز شروع کرے۔ کہا جاتا ہے کہ امام محمد کا قول اسی قیاس کے مطابق ہے،
جبکہ استحسان کی رُو سے وہ وضو کر کے نماز کو استوار کرے گا۔ قیاس کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ وہ ایسا
تیمم کرنے والا نمازی ہے، جسے نماز کے دوران میں پانی مل گیا ہے، للہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے
گی، جیسے نماز کی جگہ پر پہنچنے کے بعد پانی کی دستیابی کی صورت میں یہی حکم ہے، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہو گیا
کہ وہ جو تیمم کے لیے چل کر گیا تھا تو یہ گویا اس نے نماز کے دوران میں ایسا عمل کیا ہے، جس کی اسے
ضرورت نہ تھی۔ للہذا یہ فعل قابلِ معافی نہ ہوگا۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ حالتِ حدث میں ابھی
اس نے نماز کا کوئی حصہ ادا نہیں کیا، اور یوں اس نے نماز کے مخالف کوئی فعل نماز میں داخل نہیں کیا، للہذا اس
کی نماز فاسد نہ ہوگی اور وہ جو چل کر گیا ہے، اس کی اسے ضرورت تھی، تاکہ وہ طہارت حاصل
کر سکے۔ بنا بریں اس سے نماز کا بطلان لازم نہ آئے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ اپنی جگہ
واپس پہنچ جائے، اور پھر اسے پانی ملے، اس لیے کہ اپنی جگہ پہنچنے کے بعد اس کی نماز کا کچھ نہ کچھ
حصہ خواہ وہ کم ہی ہو، تیمم کے ساتھ ادا ہوا ہے اور پانی ملنے سے یہ ثابت ہو گیا ہے، کہ وہ
پچھلے حدث کے وقت سے ہی بے وضو تھا اور یہ کہ اس کی طہارت تیمم نہیں، بلکہ وضو تھی جس سے

ثابت ہوا کہ اس نے نماز کا کچھ حصہ حدث کی حالت میں ادا کیا ہے، بنا بریں اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

یہ جو ہم نے سطور بالا میں حدث پیش آنے کی صورت میں نماز کو بنا کرنے کا حکم بیان کیا ہے تو خواہ حدث نماز کے درمیان میں پیش آئے، یا اس کے اختتام پر بہرحال اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر وہ قعدۂ اخیرہ میں تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھ چکا ہو، اور پھر اس کا وضو خطا ہو جائے تو تب بھی وہ ہمارے نزدیک وضو کر کے اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھے گا۔ اس لیے کہ ابھی اسے نماز سے "لفظ السلام" کے ساتھ باہر نکلنے کی ضرورت ہے، جو ہمارے نزدیک واجب یا سُنّت ہے، جس کے لیے وضو ضروری ہے: —— علیٰ ہذا القیاس وہ خواہ حدث کا علم ہونے کے بعد قبلہ سے منہ پھیرے یا محض اس کا گمان ہو جانے سے وہ ایسا کرے، بشرطیکہ وہ مسجد ہی میں رہا ہو، ظاہر روایت کے مطابق دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ اگر اسے یہ گمان ہو جائے کہ اس کا وضو خطا ہو گیا ہے، اور اس کے بعد وہ وضو کے لیے لوٹ جائے بعدازاں اسے پتہ چلے کہ اس کا یہ گمان غلط تھا تو اگر وہ مسجد کے اندر ہی ہو، تو وہ لوٹ آئے اور اپنی سابقہ نماز کو استوار کرے، لیکن اگر اسے مسجد سے باہر نکلنے کے بعد اس کا علم ہوا ہو تو اس صورت میں وہ اپنی نماز کو استوار نہیں کر سکتا۔ البتہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ اپنی نماز کو بنا نہیں کر سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے بلا عذر قبلے سے منہ پھیر لیا ہے، لہٰذا اس کی نماز باطل ہو جائے گی" اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے اسے مسجد سے باہر نکلنے کے بعد علم ہوا ہو کہ اس کا وضو برقرار ہے، یا وہ اس گمان سے مسجد سے باہر آ گیا کہ اس کے کپڑے پر کوئی ناپاکی ہے، یا جیسے وہ تیمم کرنے والا ہو اور اسے سراب دکھائی دے، جسے وہ پانی سمجھ بیٹھے اور وہ اس کے لیے پلٹ پڑے، تو ان تمام صورتوں میں وہ اپنی نماز کو استوار نہیں کر سکتا، خواہ وہ مسجد میں ہو یا مسجد سے باہر، جب کہ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب تک وہ مسجد میں ہے اس وقت تک مکان (مقام) حکماً تبدیل نہیں ہوا۔ اور اس کا منہ پھیرنا نماز سے باہر نکلنے کے ارادے سے نہ تھا، بلکہ اپنی نماز کی اصلاح کے لیے تھا، جیسے کہ اگر اس کا یہ گمان صحیح نکل آتا، تو وہ وضو کر کے اپنی نماز جاری رکھ سکتا تھا، لہٰذا پیچھے جانے کا حکم اس لیے ساقط ہو جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا، گویا وہ ابھی پیچھے پلٹا ہی نہیں۔ بخلاف اس شخص کے، جو مسجد سے باہر نکل جائے اور پھر اسے معلوم ہو، اس لیے کہ وہاں جانا نماز کی اصلاح کے لیے نہ تھا، بلکہ نماز سے باہر نکلنے اور نماز چھوڑنے کے ارادے سے تھا جیسے کہ اگر اس کا گمان صحیح نکل آتا تو اس کے لیے نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہوتا لہٰذا یہ صورت بات چیت کرنے اور دانستہ وضو توڑنے اور قہقہہ مار کر ہنسنے کے مشابہ ہو گی۔ اسی طرح اگر کسی نے چار رکعتوں والی نماز میں دوسری رکعت کے بعد بھول کر اس

خیال سے سلام پھیر دیا کہ اس کی نماز مکمل ہو چکی ہے، پھر اسے یاد آجائے کہ اس کی نماز مکمل نہیں ہوئی، تو اس کا اور وضو ٹوٹنے کے گمان والے شخص کا حکم، سابقہ تفصیل اور سابقہ اختلاف کے ساتھ یکساں ہے۔ العیون میں ہے، کہ اگر وہ نماز عشاء پڑھے اور دو رکعات کے بعد اسے یہ گمان ہو کہ وہ تو نماز تراویح پڑھ رہا ہے، جس پر اس نے سلام پھیر دیا، یا وہ نماز ظہر پڑھ رہا ہو اور اس نے یہ سمجھا کہ وہ نماز جمعہ ادا کر رہا ہے، یا اس نے گمان کیا کہ وہ مسافر ہے تو اس نے دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دیا، تو وہ عشاء اور ظہر کو از سر نو ادا کرے گا۔ ان صورتوں اور سابقہ صورت میں وہی فرق ہے جو اوپر بیان ہو چکا ہے؛ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب وہ مسجد میں نماز ادا کر رہا ہو، لیکن اگر وہ صحراء میں نماز ادا کرنے میں مصروف ہو، پھر اگر وہ با جماعت نماز ادا کر رہا ہو، تو اس صورت میں اگر وہ دائیں یا بائیں یا پیچھے کی طرف چلا تو جہاں تک نمازیوں کی صفیں ہوں، وہاں تک مسجد کا حکم سمجھا جائیگا۔

اور اگر وہ سامنے کی طرف چلا تو اور سامنے کوئی عمارت بھی موجود نہ ہو، اور نہ ہی سُترہ ہو، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، جو ہم قبل ازیں بیان کر آئے ہیں۔ ان اقوال میں سے صحیح قول یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی حد اس کی سجدہ گاہ کو قرار دیا جائے گا؛ اور اگر اس کے سامنے کوئی عمارت ہو، یا سُترہ ہو، تو جب تک وہ اس عمارت یا سُترہ سے آگے نہ گذر جائے۔ اس وقت تک وہ اپنی نماز کو بنا کر سکتا ہے، اس لئے کہ سُترہ اور نمازی کے مابین جو جگہ ہے، وہ مسجد ہی کے حکم میں ہوتی ہے۔ اسی لیے سُترہ کی داخلی جانب سے گذرنا جائز نہیں ہوتا، البتہ اس کی خارجی جانب سے گذرنا جائز ہے؛ اور اگر وہ اکیلا ہی نماز ادا کر رہا ہو تو اس کے چاروں طرف اس کی سجدہ گاہ کی مساوی جگہ اس کی مسجد ہو گی۔ لیکن نمازی کے آگے سے گذرنے کی صورت میں اگر اس کے سامنے سُترہ ہو تو سُترہ کی داخلی جانب کو مسجد کا حکم دے دیا جاتا ہے؛ پھر مستحب یہ ہے کہ جس کا وضو خطا ہو جائے وہ بات چیت کرلے اور وضو کر کے از سر نو نماز ادا کرے تاکہ وہ اختلاف سے مبرّا ہو کر یقینی طور پر ادائیگی فرض سے سبکدوش ہو سکے۔

فصل (سوم)

نماز بنا کرنے کا موزوں مقام اور اسکا طریقہ

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ نمازی یا تو منفرد ہوگا یا مقتدی یا امام۔ اگر وہ منفرد تو وہ وضو کے لیے چلا جائے اور پھر وضو کرنے کے بعد اسے اختیار رہے وہ چاہے تو وضو والی جگہ میں ہی نماز مکمل کرلے۔ یا پھر اپنی سابقہ جگہ پر، جہاں اس نے نماز شروع کی تھی، پہنچ کر نماز پوری کرلے۔ اس لیے کہ اگر وہ وضو والی جگہ میں نماز ادا کرے۔ تو اس کی نماز بحالت نماز میں چلنے پھرنے سے تو محفوظ رہے گی، تاہم اس سے اس کا ایک ہی نماز کو دو جگہ پڑھنا لازم آئے گا اور اگر وہ واپس اپنی جگہ میں آکر نماز مکمل کرے، تو اس نے نماز تو بے شک اپنی ہی جگہ میں مکمل کی لیکن اس کے ساتھ اسے اضافی طور پر چلنا پڑا ہے۔ بنا بریں دونوں صورتیں مساوی ہیں، لہٰذا اسے دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق رہے گا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ صرف اسی جگہ نماز ادا کرسکتا ہے، جہاں اس نے وضو کیا تھا اور اسے دوسرا اختیار حاصل نہیں ہوگا اور اگر وہ منفرد ہونے اور وضو خطا ہونے کی صورت میں مسجد میں چلا آئے، تو اس کی نماز فاسد جائے گی، اس لیے کہ اس نے بلاضرورت اضافی چلنا اختیار کیا ہے لیکن ہمارے اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ پانی کی جانب چلنا اور واپس اپنی جگہ آنا شرعی طور پر کالعدم تصور ہوتا ہے؛

اور اگر وہ مقتدی ہو تو وہ جائے اور جاکر وضو کر آئے تو اگر اس دوران میں امام نماز سے فارغ ہوجائے۔ تو اس پر لازم ہے کہ وہ اپنی سابقہ جگہ پر آکر نماز ادا کرے۔ اس لیے کہ وہ امام کی نماز ختم ہوجانے کے بعد بھی حکماً مقتدی ہی ہے اور اگر وہ واپس نہ آئے اور بقیہ نماز اپنے گھر ہی میں ادا کرلے، تو نماز جائز ہوگی اس لیے کہ اگر تو اس نے بطور مقتدی نماز ادا کی، تو اقتداء کی شرط موجود نہ ہونے کی بناء پر اس کی نماز جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اقتداء صحیح ہونے کے لیے جگہ کا ایک ہونا (اتحاد) شرط ہے، ہاں البتہ اگر اس کا مکان مسجد سے اتنا قریب ہو کہ وہاں سے مسجد میں کھڑے ہوئے امام کی اقتداء درست ہو، تو اس کی نماز گھر میں بھی درست ہوگی لیکن اگر اس نے گھر میں اکیلے نماز ادا کی، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لیے کہ جب اس پر اقتداء واجب تھی تو اس کے اکیلے نماز ادا کرنے کی صورت میں نماز فاسد ہوجائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ اکیلے نماز پڑھنے اور امام کے ساتھ نماز ادا کرنے میں بڑا فرق ہے اور اس پر نماز حالت اقتداء میں جس طرح واجب تھی وہ اس نے ادا نہیں کی، اور جو نماز اس نے ادا کی ہے یعنی حالت انفراد میں اس کے لیے اس کی تکبیر تحریمہ منعقد نہیں ہوئی تھی اور چونکہ تکبیر تحریمہ بھی نماز ہی کا حصہ ہے اور وہ اپنی واجب نماز سے اس نماز کی طرف منتقل ہوگیا ہے، لہٰذا اس کی وہ تکبیر تحریمہ فاسد ہوجائے گی اور چونکہ اس نے اس تکبیر تحریمہ کے ساتھ جتنی نماز ادا کی ہے۔ اس سے اس پر واجب شدہ پوری نماز ادا نہیں ہوتی لہٰذا اسکی نماز فاسد ہوجائیگی پھر جب وہ اپنی جگہ واپس لوٹ آئے۔ تو اس کے لیے

مناسب ہے۔ کہ وہ پہلے اپنی اس فوت شدہ نماز کو ادا کرے جو اس کے وضو کرنے کے دوران میں فوت ہو گئی تھی، اس لیے کہ وہ لاحق ہونے کی بنا پر گویا امام کے پیچھے ہی ہے۔ اسی لیے وہ بغیر قرارت کے امام کے قیام کی مقدار میں قیام کرے، اور اس کے رکوع کے مطابق رکوع اور سجدہ کے مطابق سجدہ کرے تاہم اگر ان کی مقداروں میں کچھ کمی بیشی ہو جائے تو اس سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اور اگر پہلے امام کی تقلید کی، پھر اس نے امام کے سلام پھیرنے کے بعد فوت شدہ نماز کو ادا کیا تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، البتہ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس اصولی اختلاف پر ہے کہ نماز کے افعال میں ترتیب قائم رکھنا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے، لیکن امام زفرؒ کے ہاں یہ لازمی شرط ہے اور اگر امام اس دوران میں نماز سے فارغ ہو جائے تو پھر اگر امام دوسری رکعت کے بعد قعدے میں نہ بیٹھا ہو تو یہ مقتدی بھی دوسرے قعدے میں نہ بیٹھے۔ امام زفرؒ سے مروی ہے کہ وہ قعدۂ اولیٰ میں بیٹھے۔ یہ مسئلہ النوادر میں مذکور ہے۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلا قعدہ نماز میں واجب ہے اور کسی واجب عمل کو اس وقت تک چھوڑنا جائز نہیں ہے، جب تک کہ اس سے کسی بالاتر کام سے اس کا معارضہ نہ ہو جائے جیسے اگر وہ امام کے پیچھے ہو۔ اور امام قعدہ اولیٰ چھوڑ کر کھڑا ہو جائے تو مقتدی بھی امام کی اتباع میں قعدہ اولیٰ سے زیادہ ضروری رکن یعنی قیام سے جو فرض ہے، معارضہ ہونے کی بنا پر اسے چھوڑ دے گا۔ لیکن لاحق میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اس لیے کہ امام کی نماز مکمل ہو جانے کے بعد۔ اس کی موافقت اختیار کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، لہٰذا اس پر قعدۂ اولیٰ میں بیٹھنا لازم ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ معنوی طور پر لاحق امام ہی کے پیچھے سمجھا جاتا ہے، حتّٰی کہ وہ امام کے سہو کی بنا پر سجدۂ سہو کرتا ہے، مگر اپنے سہو کی بنا پر نہیں کرتا! اسی طرح وہ قرارت بھی نہیں کرتا، تو یوں گویا وہ امام ہی کے پیچھے ہے اور اگر وہ حقیقتہً امام کے پیچھے ہوتا تو امام کی اتباع میں وہ لازمی طور پر قعدۂ اولیٰ چھوڑ دیتا، تو اسی طرح جب وہ معنوی طور پر امام کے پیچھے ہوگا تو تب بھی اس کے لیے یہی حکم ہوگا اور اگر وہ امام ہے۔ تو وہ پہلے اپنی جگہ کسی کو جانشین بنائے اور پھر وضو کرے اور آ کر اپنی نماز کو مکمل کرے بہرحال اس کی نماز کے بنا کرنے کا وہی طریقہ ہوگا جو ہم اوپر مقتدی کی نماز کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے کہ اب وہ دوسرے شخص کو اپنا نائب بنا کر امام کے بجائے من جملہ مقتدیوں کے ایک مقتدی بن چکا ہے۔

فصل (چہارم)

استخلاف (امام کے اپنی جگہ کسی کو جانشین بنانے) کا بیان

استخلاف (امام کے نماز میں اپنی جگہ کسی کو جانشین بنانے) پر ہماری یہ بحث تین عنوانات

پر مشتمل ہوگی:

۱۔ استخلاف کا جواز۔
۲۔ استخلاف کی شرائط۔
۳۔ استخلاف (جانشینی) کا حکم

۱۔ استخلاف کا جواز

امام کے اپنی جگہ کسی کو جانشین بنانے کا جواز مختلف فیہ ہے، ہمارے ائمہ کے نزدیک جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ ان کے نزدیک مقتدی امام کے بغیر اکیلے اکیلے نماز پڑھنے کے پابند ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ امام کو اپنی جگہ کسی اور شخص کو کھڑا کرنے کا کوئی اختیار (ولایت) حاصل نہیں۔ وہ تو خود ہی بمنزلہ منفرد کے ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ اپنی ذمہ داری کسی دوسرے فرد کی جانب منتقل نہیں کرسکتا۔ اسی طرح مقتدی بھی اپنی جگہ تبدیل کرنے کا حق نہیں رکھتے۔ امامت کی غرض وغایت تو یہ ہے کہ مقتدی امام کی اقتدا کریں نہ یہ کہ خود ان کو امامت سونپ دی جائے۔ پھر جو دوسرا شخص اس کی جگہ کھڑا ہوا ہے مقتدیوں کی طرف سے اس کی اقتدا کرنا بھی نہیں پایا گیا۔ کیونکہ اقتدا کی نیت تو تکبیر تحریمہ کے ساتھ کی جاتی ہے اور یہ تکبیر تحریمہ دوسرے شخص کے حق میں مفقود ہے۔ بخلاف "امامت کبریٰ" (خلافت وولایت) کے، اس لیے کہ وہ تو ان ولایات واختیارات) سے عبارت ہے، جو لوگوں کی جانب سے امام (خلیفہ) کی بیعت کرنے اور اسے اختیارات تفویض کر دینے کے باعث اسے حاصل ہوتے ہیں، جیسے مثلاً "مختار (عام وخاص) یا قاضی کو اختیارات حاصل ہوتے ہیں" لہٰذا ان لوگوں کا اپنے اختیارات کا کسی کو مالک بنا دینا، یا ان کا معزول کر دینا دونوں حق ہی تسلیم کیے جائیں گے۔

ہمارا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا صلی احدکم فقاء او رعف فی صلاتہ فلیضع یدہ علی فمہ ولیقدم من لم یسبق بشیء من صلاتہ ولینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاتہ مالم یتکلم۔

جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو، اور اسے قے آجائے، یا اس کی نکسیر پھوٹ جائے، تو اسے چاہیئے کہ وہ اپنے منہ پر ہاتھ رکھ لے اور وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے، جو نماز میں مسبوق نہ ہو اور اسے چاہیئے کہ وہ جائے اور وضو کر کے اپنی سابقہ نماز کو بنا کرے تاوقتیکہ وہ بات چیت نہ کرے۔

نیز مروی ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو اپنی جگہ نماز پڑھانے کا حکم دیا مگر جب بعد میں آپؐ نے اپنی طبیعت کو قدرے بہتر پایا تو آپؐ دو افراد کے سہارے مسجد میں تشریف لے آئے۔ اس وقت تک حضرت صدیق اکبرؓ نماز شروع فرما چکے تھے۔ تو جب انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آنے کی آواز سنی تو پیچھے ہٹ گئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آگے ہو کر کھڑے ہو گئے اور آنحضورؐ نے اس سے آگے پڑھنا شروع کر دیا جہاں تک حضرت ابوبکر صدیقؓ پہنچ چکے تھے، اور حضرت ابوبکر صدیقؓ اس لیے امامت کی جگہ سے پیچھے ہٹ گئے تھے کیونکہ وہ حضورؐ کی موجودگی میں نماز پڑھانے سے قاصر تھے۔ کیونکہ اس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تقدم لازم آجاتا، حالانکہ قرآن مجید میں حکم دیا گیا ہے کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ [۲]

اے اہل ایمان کسی بات میں اللہ اور اس کے رسول سے پہلے نہ بولا کرو۔

لہٰذا یہ روایت ہر اس امام کے لیے اساس کا کام دے گی جو کسی وجہ سے بذات خود نماز مکمل کرانے سے قاصر ہو جائے کہ وہ خود تو پیچھے ہو جائے اور کسی اور شخص کو امامت کے لیے اپنا جانشین کر دے۔ نیز مروی ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ کو بھی ایک مرتبہ حدث پیش آیا تھا۔ تو وہ پیچھے ہو گئے تھے اور انہوں نے دوسرے شخص کو آگے کر دیا تھا؛ اسی طرح حضرت عثمانؓ کے متعلق بھی اسی قسم کی روایت ملتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقتدیوں کو کسی ایسے امام کی ضرورت ہوتی ہے جو ان کی نماز مکمل کرا سکے اور ازیں قبل امام نے ان کی نماز مکمل کرانے کا ذمہ لیا تھا تو جب وہ خود نماز مکمل کرانے سے قاصر ہو گیا ہے، جس کا اس نے ذمہ لیا تھا، تو وہ مقتدیوں کے حال کی رعایت کرتے ہوئے، کہ مبادا باہمی کشمکش کی بنا پر ان کی نماز ہی فاسد ہو جائے، وہ کسی ایسے شخص سے تکمیل نماز میں مدد لے سکتا ہے جو نماز مکمل کرانے پر قادر ہو، رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "امام کو کوئی ولایت (اقتدار) حاصل نہیں ہوتی" تو یہ بات خلاف حقیقت ہے، کیونکہ اسے اس نماز کی حد تک متبوع بنانے کی ولایت (اقتدار) مسلمہ طور پر حاصل ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جب تک مقتدیوں کی نماز امام کی نماز پر مبنی نہ ہو۔ درست نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اسے یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ مقتدیوں کی جانب سے قرارت کرے تو چونکہ مذکورہ صورت میں وہ مبینہ شرائط کے ساتھ ان کی امامت کرانے سے قاصر رہا ہے، لہٰذا وہ اپنے اس اقتدار (ولایت) کو کسی دوسرے شخص کی جانب منتقل کر سکتا ہے۔ بنا بریں یہ امامت بھی امامت

---

[۱] یہ مرض الوفات کا قصہ ہے۔ کتب سیرت کے مطابق یہ واقعہ جمعرات (قبل از وفات) کے دن نماز عشاء یا نماز ظہر کے وقت پیش آیا اور یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری نماز تھی، جو آپؐ نے صحابہ کرام کو پڑھائی۔

[۲] الحجرات ۱۔

کبریٰ (خلافت) کے ہی مشابہ ہو گی؛ علاوہ ازیں استخلاف (اپنی جگہ دوسرا امام کھڑا کرنا) محض اپنا جانشین بنانا ہے، اختیارات کی تفویض یا ان کا انتقال نہیں۔ اس لیے کہ دوسرا امام اسی طرح پہلے امام کی جگہ بقیہ نماز میں اس کی نیابت کرتا ہے جس طرح کہ وارث مرنے والے عزیز کی جائیداد اور املاک میں اس کا جانشین ہو جاتا ہے اور اس قسم کی جانشینی کے لیے اختیارات (ولایت) کا ہونا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اس کی شرط تو محض اس کا بذات خود اس عمل کی تکمیل سے قاصر ہو جانا ہے اور امام کی طرف سے دوسرے شخص آگے کھڑا کر دینا محض جانشین کی تعیین ہے تاکہ باہمی کشمکش کی بنا پر ان کی نماز باطل نہ ہو جائے۔ حتیٰ کہ اگر اس کے پیچھے ایک ہی مقتدی رہ جائے، تو وہ بغیر تعیین اور تفویض کے از خود اس کا جانشین ہو جاتا ہے؛ اسی طرح مقتدیوں کی جانب سے کسی کو آگے کرنا بھی جانشین کی تعیین ہے، اختیارات کی تفویض نہیں، لہٰذا یوں یہ امامت امامت کبریٰ (خلافت) کے مشابہ ہوگی، اس لیے کہ وہاں بھی بیعت تعیین کے لیے ہوتی ہے، نہ کہ اختیارات کا مالک بنانے کے لیے۔ اسی بنا پر امام (خلیفہ) ان معاملات کا بھی اختیار رکھتا ہے جن کا رعایا کو اختیار نہیں ہوتا، مثلاً حدود شریعت کا نفاذ، وغیرہ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر امام کسی کو اپنا نائب نہ بنائے بلکہ مقتدی از خود کسی شخص کو اپنا امام بنا لیں تو اگر جب تک سابق امام مسجد میں رہے اس وقت تک ایسا کر لیا گیا ہو تو نماز درست ہوگی۔ اس لیے کہ امام کا کسی کو جانشین بنانا مقتدیوں کے حال کی رعایت کے لیے ہے، کہ مبادا ان کی نماز باطل ہو جائے، لہٰذا اگر وہ خود اپنے لیے کوئی امام چن لیتے ہیں، تو تب بھی درست ہوگا، جیسے امامت کبریٰ (خلافت) کا یہی حکم ہے۔ کہ اگر سابق امام (خلیفہ) کسی کو اپنا جانشین نامزد نہ کرے۔ بلکہ مملکت کے اہل الرائے اور اہل شواری (صاحب مشورہ لوگ) اکٹھے ہو کر کسی کو اپنی امامت (خلافت) کے لیے منتخب کر لیں، تو ایسا کرنا درست ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر سابق خلیفہ ان کے لیے کوئی اپنا جانشین مقرر کر جاتا تو درست ہوتا۔ اس لیے کہ انہیں اس کی ضرورت ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر امام یا مقتدیوں کی جانب سے نامزدگی نہ ہونے کی بنا پر مقتدیوں میں سے کوئی شخص از خود آگے کھڑا ہو جائے اور سابق امام ابھی مسجد میں ہی ہو تو تب بھی جائز ہوگا۔ اس لیے کہ انہیں اپنی نماز کو محفوظ رکھنے کے لیے اس کی ضرورت ہے اور امام اور مقتدیوں کی جانب سے امام کے لیے عدم نامزدگی کے باعث، ان کی نماز کو بچانے کا کوئی اور راستہ نہیں رہا علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب لوگ اس کی اقتدا کر لیں گے تو گویا وہ اس کو پہلے امام کے جانشین کے طور پر آگے کھڑا کرنے پر راضی ہو گئے ہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے ان سب نے مل کر اسے آگے کیا ہو اور اگر امام یا مقتدیوں نے دو آدمیوں کو آگے کر دیا، تو اگر ان میں سے ایک دوسرے سے پہلے امامت کی جگہ پر پہنچ جائے تو وہی امامت کے لیے منتخب ہو جائے گا اور خود اس کی اور اس کی اقتدا کرنے والوں کی نماز درست ہوگی جب کہ دوسرے امام اور اس کی اقتدا کرنے والوں کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ پہلے شخص کی نامزدگی ایسے امام نے

کی ہے، جسے نامزدگی کا اصل حق حاصل ہے۔ لہٰذا اس کی جانب سے نامزدگی ہوجانے کی بنا پر پہلا امام تو سابق امام کا جانشین اور اسی کی طرح سب لوگوں کا امام ہوجائے گا، جب کہ دوسرا امام اور اس کی اقتدا کرنے والے افراد اپنے حقیقی امام سے منفرد تصور ہوں گے، بنا بریں ان کی نماز فاسد ہوجائے گی، جیسا کہ اوپر گذرا اور اگر دونوں ہی اکٹھے مصلائے امام پر پہنچے ہوں تو اگر مقتدیوں نے ان میں سے کسی ایک کی اقتدار شروع کر دی ہو، تو وہی شخص امامت کے لیے متعین ہوجائے گا لیکن اگر ان میں سے بعض نے ایک کی۔ اور بعض نے دوسرے کی اقتدا کرلی ہو۔ تو اگر دونوں طرف ایک جیسے ہی لوگ ہوں۔ تو سب کی نماز باطل ہوجائے گی۔ اسلیے کہ گویا امام اپنا نائب مقرر کیے بغیر مسجد سے باہر نکل گیا ہے۔ نیز جب ان پر ایک ہی امام کی اقتدار میں نماز پڑھنا ضروری تھا تو انہوں نے الگ الگ نماز کیوں ادا کی۔ یا پھر یہ کہا جائے گا۔ کہ ان میں ترجیح کی کوئی وجہ موجود نہ ہونے کے باعث دونوں کی تعیین درست طریقے پر ہوئی ہے بنا۔ بریں ان میں سے ہر امام کے ساتھ جو لوگ شامل نہ ہوں گے وہ اس کے لیے غیر ہوں گے تو گویا ان میں سے ہر جماعت کا امام سب لوگوں کا امام ہوگا۔ جیسے اگر اکثر لوگ اس کی امامت کو قبول کر لیتے، تو تب۔ یہی حکم رہتا۔ لہٰذا ان میں سے ہر ایک امام اور اس کے مقتدیوں پر دوسرے امام کی اقتدا ضروری ہوگی، تو جب انہوں نے ایک دوسرے کی اقتدار نہیں کی تو وہ دونوں اپنی اپنی جگہ منفرد خیال کیے جائیں گے۔ حالانکہ ان پر اقتدار واجب تھی اور اگر لوگ دونوں ائمہ کی بیک وقت اقتدا کر لیں۔ تو وہ بیک وقت دو ائمہ کی اقتدا کرنے والے شمار ہوں گے، جس کی شرعاً اجازت نہیں، لہٰذا ان کی نماز ہر صورت درست نہ ہوگی۔ تاہم اگر دونوں طرف یکساں افراد نہ ہوں۔ تو اگر ایک دو افراد کے سوا باقی تمام مقتدیوں نے ایک امام کی اقتدا کرلی ہو، تو جس کی زیادہ لوگوں نے اقتدا کی اس کی نماز تو درست، مگر دوسرے امام اور اس کی اقتدا کرنے والوں کی نماز باطل ہوجائے گی؛ اس لیے کہ جب وہ دونوں امامت کی جگہ میں بیک وقت پہنچے ہوں، اور ان دونوں میں سے کسی ایک کی امامت کا تعین مشکل ہو، تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا ضروری ہوگا چنانچہ نص (حدیث) اور قیاس کی رو سے جس طرف لوگ زیادہ ہوں گے، از خود اس کی تعیین ہوجائے گی۔ نص یہ حدیث نبوی ہے:

ید اللہ علی الجماعۃ من شذ شذ فی النار۔	جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہوتا ہے، جو کوئی مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہوا، وہ علٰحدہ کرکے جہنم میں داخل کر دیا جائے گا۔

نیز فرمایا:

کدر الجماعۃ خیر من صفو الفرقۃ۔	جماعت کا گدلا پن بھی تفرقہ کی صفائی سے بہتر ہے۔

پھر امامت کبریٰ (خلافت وحکومت) پر قیاس سے بھی یہی مضمون ثابت ہوتا ہے۔ اسی لیے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا کہ "اگر اہل شوریٰ کسی مسئلے پر متفق ہو جائیں اور کوئی ایک شخص ان کی مخالفت پر قائم رہے، تو اس کو قتل کر دو" اور اگر ان میں سے ہر ایک امام کی مقتدیوں کی ایک ایک جماعت اقتدا کر رہی ہو، لیکن ان میں سے ایک امام کی اقتدا کرنے والوں کی تعداد دوسری جماعت سے زیادہ ہو تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر شخص کی نماز باطل ہو جائے گی۔ امام السرخسیؒ کا رجحان بھی اسی قول کی طرف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر جماعت ایک ایسی مکمل جماعت ہے جو نماز جمعہ کی ادائیگی کی اہلیت بھی رکھتی ہے، لہٰذا ان میں سے کم افراد والی جماعت بھی بڑی جماعت ہی کے حکم میں ہوگی، جیسے مثال کے طور پر اگر دو مدعیوں میں سے ایک کے پاس دو اور دوسرے کے پاس چار گواہ ہوں تو وہاں دونوں کا حکم مساوی ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جس جانب نمازیوں کی اکثریت ہوگی۔ ان کی نماز درست اور دوسری جماعت کی باطل ہو جائے گی، جیسے کثیر جماعت کے مقابلے میں ایک یا دو افراد کا علیحدہ ہو کر نماز ادا کرنے کا یہی حکم ہے۔ اسی قول پر شیخ صدر الدین ابو المعینؒ نے اعتماد کیا ہے۔ اس کے لیے انہوں نے امام محمدؒ کے الفاظ سے استدلال کیا ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ "جب امام یا مقتدی دو آدمیوں کو آگے کر دیں تو ان میں سے جو جماعت اکثریت پر مشتمل ہوگی ان کی نماز درست ہوگی"، کہ امام محمدؒ کی یہ عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر دونوں طرف اقتدار کرنے والوں کی تعداد افراد جمع کے مطابق بھی ہو، تب بھی عددی اکثریت رکھنے والی جماعت کی نماز ہی درست ہوگی۔ کیونکہ "الطائفہ" (جماعت، گروہ) کا لفظ (جو امام محمدؒ نے استعمال کیا ہے)، ایک دو اور تین یا اس سے زائد افراد سب کے لیے یکساں طور پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاِنۡ طَآئِفَتَانِ مِنَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ اقۡتَتَلُوۡا[1]	اور اگر مومنوں میں سے دو فریق آپس میں لڑ پڑیں۔ تو ان میں صلح کرا دیا کرو

اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان میں سے ہر فریق، گو تعداد میں تین سے زیادہ بھی ہو۔ تب بھی وہ مذکورہ آیت کے تحت شامل ہوگا، اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ثُمَّ اَنۡزَلَ عَلَيۡكُمۡ مِّنۡۢ بَعۡدِ الۡغَمِّ اَمَنَةً	پھر خدا نے رنج و غم کے بعد تم پر تسلی نازل
نُّعَاسًا يَّغۡشٰى طَآئِفَةً مِّنۡكُمۡ وَطَآئِفَةٌ	فرمائی (یعنی) نیند کہ تم میں سے ایک جماعت
قَدۡ اَهَمَّتۡهُمۡ اَنۡفُسُهُمۡ يَظُنُّوۡنَ بِاللّٰهِ	پر طاری ہو گئی اور کچھ لوگ جن کو اپنی جانوں

---

[1] الحجرات ۹۰۔

غَیۡرَ الۡحَقِّ ظَنَّ الۡجَاھِلِیَّۃِ [1]   کے لالے پڑ رہے تھے خدا کے بارے
میں ناحق ایام کفر کے سے گمان کرتے تھے۔

اور اس میں شک نہیں، کہ جن لوگوں کے بارے میں مذکورہ آیت اتری ان میں سے ہر ایک
جماعت کی تعداد زیادہ تھی۔ امام محمدؒ اپنی کتاب السیر الکبیر میں فرماتے ہیں:

"اگر مسلمانوں کا سپہ سالار دارالحرب میں یہ اعلان کر دے کہ جو شخص کوئی شی لے کر
آئے گا تو اسے اس میں سے کچھ حصہ (طائفہ) ضرور دیا جائے گا۔ تو اگر وہ کچھ غلام
(رؤس) لے آئے تو سپہ سالار کو لازم ہوگا کہ وہ اپنی مرضی سے اس کو کچھ نہ کچھ حصہ
ضرور دے، حتیٰ کہ اگر سپہ سالار نے اسے اس کا نصف یا اس سے زیادہ حصہ دے
دیا، مثلاً یہ کہ اگر غلام دس ہوں تو ان میں سے نو لانے والے کو دے دیے، تو اسے
اس کی بھی اجازت اور اختیار ہوگا۔

تو ثابت ہوا کہ طائفہ (گروہ) کا لفظ جماعت کے لیے بھی بولا جاتا ہے، لہٰذا ان کی عددی
اکثریت سے اس کا فیصلہ کیا جائے گا، جیسا کہ اوپر گذرا، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب اس امام کے پیچھے، جس کا وضو خطا ہوا ہے۔ دو یا اس سے
زیادہ مقتدی ہوں اور اگر اس کے پیچھے فقط ایک ہی مقتدی ہو تو وہ ازخود امام مقرر ہو
جائے گا، چاہے امام اس کو امام بنانے کی نیت کرے یا نہ کرے۔ اس لیے کہ سابقہ صور توں میں
جبتک امام یا مقتدی کسی کو آگے نہ کریں اس وقت تک امامت کے لیے اس کی تعین نہیں
ہوتی البتہ تعارض اور عدم ترجیح کے باعث پہلے آگے ہونیوالے شخص بطور امام کی تعیین ہو
جاتی ہے، مگر یہاں ایسا کوئی تعارض نہیں ہے، لہٰذا وہ ازخود امامت کے لیے متعین ہو جائے
گا، کیونکہ اس کی نماز کو باطل ہونے سے بچانے اور برقرار رکھنے کے لیے کسی امام کی ضرورت ہے
اور وہ (مقتدی) فی نفسہ امامت کی اہلیت رکھتا ہے حتیٰ کہ اگر سابق امام کسی وجہ سے اپنی نماز
توڑ ڈالے۔ تو اس (مقتدی) کی نماز متاثر نہ ہوگی، لیکن اگر یہ دوسرا امام کسی بنا پر اپنی نماز توڑ دے
تو اس سے سابق امام کی نماز ازخود ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ اب حکماً پہلا امام دوسرے امام کا مقتدی
ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ اگر مقتدی کی نماز باطل ہو جائے۔ تو اس سے امام کی نماز باطل
نہیں ہوگی اور اگر امام کی نماز باطل ہو جائے تو اس سے مقتدی کی نماز باطل ہو جاتی
ہے اور اب امامت چونکہ دوسرے شخص کو مل چکی ہے۔ لہٰذا اس کی نماز سابق امام کی نماز پر اثرانداز
ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ ؛ حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر نماز
میں امام کا وضو خطا ہو جائے: اور اس کے ساتھ اس وقت فقط ایک آدمی ہو اور پھر اگر اسے
مسجد میں پانی مل جائے، تو وہ وہاں وضو کر لے۔ ورنہ تیمم کر لے اور پھر دوسرے شخص (امام) کی
اقتدا میں اپنی نماز مکمل کرے، اس لیے کہ اب وہ دوسرا شخص امامت کے لیے متعین ہو چکا
ہے۔ سو جیسے ہی پہلا امام اپنی جگہ چھوڑے گا دوسرا امام ازخود اس کی جگہ امام ہو جائے گا۔ اور
اگر اس کے پیچھے پوری جماعت ہو۔ تو وہ مسجد میں وضو کر کے دوبارہ امامت کی جگہ پر آ جائے،

---

[1] آل عمران ۱۵۴: ۳

کیونکہ جب تک وہ اپنی جگہ کسی کو نائب نہیں کرتا، اس وقت تک امامت مقتدیوں میں سے کسی کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔ اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اور اگر دو افراد ہوں اور دوسرا شخص نماز پڑھا (پڑھ) رہا ہو، پھر کوئی تیسرا شخص آجائے اور پھر دوسرے شخص کو بھی حدث لاحق ہوجائے تو وہ تیسرا شخص از خود امامت کے لیے متعین ہوجائے گا۔ پھر اگر تیسرے شخص کو بھی حدث لاحق ہوجائے اور وہ دونوں سابقہ ائمہ میں سے کسی ایک کے واپس آنے سے قبل مسجد سے باہر نکل جائے تو اس سے پہلے اور دوسرے امام کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لیے کہ جب تیسرا شخص امام ہوگیا تو پہلا اور دوسرا امام اس کے مقتدی ہوگئے، تو جب وہ مسجد سے باہر چلا گیا تو صحیح روایت کے مطابق اس کی اپنی نماز تو فاسد نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات میں منفرد کا حکم رکھتا ہے، البتہ پہلے اور دوسرے امام کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ ان کا امام مسجد سے باہر چلا گیا ہے، جس سے امام اور مقتدیوں کی جگہوں میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے لہٰذا اتحادِ مقام کی شرط فوت ہوجانے کے باعث انکی اقتدا باطل ہوجائیگی گو امام کے مسجد میں موجود رہنے کے باوجود بعض اوقات دونوں میں "جگہ" کا اختلاف پیدا ہوجاتا ہے، لیکن نمازی کی نماز کو بچانے کے لیے اس اختلاف مقام کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے، جب کہ اس مقام پر ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ایسا واقعہ شاذ ہی پیش آتا ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک واپس آجائے، پھر تیسرا آدمی (امام) مسجد سے باہر چلا جائے۔ تو اس صورت میں ان کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ لوٹنے والا شخص متعین ہوجانے کی بنا پر، از خود بطور امام کے نامزد ہوجائے گا۔ اور اگر وہ دونوں ہی لوٹ آئے ہوں اور پھر تیسرے شخص نے مسجد سے باہر قدم نکالے ہوں تو امام ان میں سے جس کو آگے کرجائے، وہی امام ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے کسی کو بھی آگے نہیں کیا اور یہ تیسرا شخص (امام) مسجد سے باہر چلا گیا، تو سابقہ دونوں ائمہ کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لیے کہ تعارض ہونے اور ترجیح نہ ہونے کے باعث ان میں سے کوئی شخص بھی امام نہ ہوسکے گا۔ لہٰذا تیسرا شخص بدستور ان کا امام رہے گا۔ تو جب وہ مسجد سے باہر چلا گیا تو "اتحاد مقام" کی شرط فوت ہوجانے کے باعث ان دونوں کی نماز فاسد ہوجائے گی۔

فصل (پنجم)

استخلافِ امام کی شرائط

امام کی جانشینی کی درستگی کے لیے حسب ذیل شرائط ضروری ہیں:

(۱) جوازِ بنا کی شرائط کا ملحوظ رکھنا جو باتیں نماز کے بنا کرنے کے لیے ضروری ہیں، وہی تمام باتیں امام کی جانشینی کی صحت کے لیے بھی لازمی ہیں، چنانچہ امام کی جانشینی اس کے دانستہ حدث یا بات چیت کرنے یا قہقہہ مارنے اور نماز کے دیگر نواقض (باطل کرنے والے افعال) کی موجودگی میں درست نہیں ہوسکتی، جس طرح کہ ان اشیا کی موجودگی میں نماز کو بنا کرنا بھی درست نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ جانشینی کسی قائم و موجود شی کے لیے ہوتی ہے اور مذکورہ اشیاء کی موجودگی

میں نماز قطعاً قائم نہیں رہتی۔ بلکہ وہ فاسد ہو جاتی ہے؛ اور اگر امام کسی وجہ سے خود قرارت کرنے سے قاصر ہو جائے اور وہ کسی کو اپنا جانشین بنا دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ قائم مقامی درست اور امام محمدؒ (و ابو یوسفؒ) کے نزدیک جائز نہ ہوگی بلکہ ان کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی: امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ[1] کی دلیل یہ ہے کہ امام کی جانشینی کا حکم قیاس سے بالاتر ہے جس کا اثبات مذکورہ بالا حدیث سے ہوا ہے، جو کہ ایک کثیر الوقوع معاملے سے متعلق ہے۔ اور کسی شخص کا قرارت سے قاصر ہونا اس کی نظیر نہیں ہے، لہٰذا جو نص (حدیث، محولہ بالا صورت کے متعلق وارد ہوئی ہے۔ وہ اس مسئلے سے متعلق نہیں ہو سکتی اور یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے نماز میں بیہوشی، دیوانگی اور احتلام وغیرہ کا پیش آجانا کہ جن کی بنا پر امام کی قائم مقامی درست نہیں ہوتی؛ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ ہم نے اس مقام پر امام کی جانشینی کو ایک حدیث کی بنا پر جائز قرار دیا ہے محض قیاس کی بنا پر نہیں۔ چنانچہ مروی ہے۔ کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ لوگوں کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نماز پڑھا رہے تھے کہ اسی اثنا میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طبیعت کو کچھ ہلکا پھلکا محسوس کیا، تو آپؐ مسجد میں تشریف لے آئے؛ تو جب حضرت ابو بکر صدیقؓ نے آپؐ کی تشریف آوری کو محسوس کیا، تو وہ تلاوت کرنے سے قاصر ہو گئے، اس پر وہ پیچھے ہٹ آئے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آگے ہو گئے اور پھر آپؐ نے ہی اس نماز کو مکمل کرایا"، تو اگر یہ بات جائز نہ ہوتی۔ تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی بھی ایسا نہ کرتے۔ اور جو بات آپؐ کیلئے جائز ہے آپکی امت کیلئے بھی ثابت ہوگی، کیونکہ آپ تو امت کے مقتدیٰ ہیں۔

(۲) استخلاف: امام کی نیابت کی صحت کے لیے دوسری شرط یہ ہے۔ کہ امام کی جانب سے اپنا جانشین بنانا اس کے مسجد سے باہر نکلنے سے پہلے ہوا ہو؛ یہاں تک کہ اگر کوئی امام اس کی یا مقتدیوں کی جانب سے کسی شخص کی نامزدگی یا کسی فرد کے خود ہی آگے ہو جانے کے بغیر ہی مسجد سے باہر چلا جائے، تو مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ امام اور مقتدیوں کے مقامات میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ لہٰذا اقتدا کی شرط یعنی اتحاد مقام فوت ہو جانے کے باعث، مقتدیوں کی اقتدا فاسد ہو جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی دوسرا شخص بطور امام آگے نہیں ہوا، تو حسب سابق وہی امام برقرار رہے گا اس لیے کہ وہ تو فقط اسی صورت میں امامت سے باہر ہو سکتا تھا کہ جب وہ کسی اور شخص کو اپنا جانشین بنا دیتا اور اس کی امامت اس کی جانب منتقل ہو جاتی اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اس کی یہاں حقیقی اور حکمی دونوں طرح مقام تبدیل ہو چکا ہے: حقیقی طور پر تو اس کی تبدیلی واضح ہے اور حکمی طور پر اس طرح کہ اگر مسجد

---

[1] یہاں تھوڑا سا تسامح پایا جاتا ہے۔ اوپر پہلے امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ دونوں کا مشترکہ اور امام محمدؒ کا ان سے الگ قول مذکور ہوا ہے، مگر اس کے نیچے دلائل میں صاحبین کو مشترکہ اور امام ابو حنیفہؒ کو الگ کر کے بیان کیا گیا ہے۔ ہمارے خیال میں مؤخر الذکر صورت ہی کا زیادہ بہتر اور قرین قیاس ہے۔ لہٰذا ترجمہ میں اسی کو مدنظر رکھا گیا ہے

کے باہر سے (جہاں امام پہنچ چکا ہے) کوئی شخص مسجد کے اندر کھڑے ہوئے کسی شخص کی اقتدا کرے اور صفیں بھی وہاں تک متصل نہ ہوں، تو اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے۔ جب وہ مسجد کے اندر ہی ہو، گو اس کے اور صف کے مابین فاصلہ ہو، اس لیے کہ تمام مسجد حکماً ایک ہی مقام کے حکم میں ہے، اسی بنا پر گو نمازیوں کی صفیں وہاں تک متصل نہ بھی ہوں تب بھی اس کی مسجد میں موجود امام کی اقتدا درست ہوگی۔ لہٰذا امام کے مسجد سے باہر چلے جانے کی صورت میں ان لوگوں کی اقتدا باطل ہو جائے گی، بخلاف اس مقتدی کے، جس کا وضو خطا ہو جائے اور وہ مسجد سے باہر نکل جائے کیونکہ اقتدا کے صحیح ہونے کی شرط، یعنی "اتحادِ مقام" کی عدم موجودگی کے باوصف بھی اس کی اقتدار درست ہوگی۔ اس لیے کہ وہاں اس کی نماز کو بچانے کے لیے اس کی ضرورت ہے، بخلاف اس صورت کے جب امام کا وضو خطا ہو جائے کہ یہاں مقتدیوں کی نماز فقط اسی صورت میں برقرار رہ سکتی ہے۔ جب امام یا قوم کسی کو بطور امام (جانشین) متعین کر لیں۔ یا کوئی شخص از خود آگے امام (جانشین) کے طور پر کھڑا ہو جائے۔ تو اگر انہوں نے ایسا نہ کیا۔ تو انہوں نے اپنی نماز کو بچانے کی کوشش نہ کرکے بہت بڑی کوتاہی کی ہے، لہٰذا ان کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ جب کہ زیر بحث صورت میں، ان میں سے کوئی شئی بھی مقتدی کے بس میں نہیں، لہٰذا اس کی نماز بدستور صحیح رہے گی، تاکہ وہ اپنی نماز کو مکمل کر سکے۔

مذکورہ بالا صورت میں مقتدیوں کی نماز تو بلاشبہ باطل ہو جائے گی، البتہ "الاصل" میں امام کی نماز کا حکم مذکور نہیں۔ الطحاویؒ فرماتے ہیں، کہ اندریں صورت اس کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ "جانشین نہ بنانے سے جب مقتدیوں کی نماز باطل ہو گئی ہے تو امام کی نماز تو بدرجۂ اولیٰ باطل قرار پائے گی؛ مگر ابوعصمہؒ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور یہی قول زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ وہ اپنی ذات میں منفرد بھی ہے۔ اور اگر کسی منفرد کا وضو خطا ہو جائے اور وہ وضو کرنے چلا جائے، تو اس کی نماز بدستور درست رہتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر مسجد سے باہر صفیں باہم متصل ہوں اور امام مسجد سے باہر نکل جائے، مگر صفوں سے آگے نہ بڑھے، تو امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک مقتدیوں کی نماز فاسد اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر امام کسی شخص کو مسجد کے باہر کی صفوں میں سے اپنا اپنا جانشین بنا دے تو امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک یہ جانشینی صحیح نہ ہوگی۔ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی، کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک صفوں والی تمام جگہ مسجد کے حکم میں ہے۔ چنانچہ اگر اس نے صحراء میں نماز ادا کی تو جب تک وہ صفوں سے تجاوز نہ کر جائے۔ اس وقت تک اسے اپنا جانشین مقرر کرنا جائز ہوتا ہے۔ بنا بریں امام محمدؒ نے مسجد اور اس کے باہر والی صفوں کو ایک ہی مقام کا حکم دیا ہے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک نماز کی یہ جگہ حقیقی اور حکمی دونوں طرح مسجد کے اندر والی جگہ سے مختلف ہے، الّا یہ کہ اگر باہر تک نمازیوں کی صفیں متصل چلی گئی ہوں، تو مسجد سے باہر کے نمازیوں کے لیے خصوصی طور پر اس جگہ کو حکماً مسجد قرار دے دیا جاتا ہے، کیونکہ انہیں

یہاں نماز ادا کرنے کیلیے اس کی ضرورت ہے لہٰذا کسی اور شخص کے حق میں مسجد کے باہر والی جگہ اتحاد مقام ثابت نہ ہوسکے گا، جیسے اگر جمعہ کے دن امام اکیلا ہی مسجد میں تکبیر کہے، اور مقتدی مسجد کے باہر سے اس کے ساتھ تکبیر کہیں، تو ان کی نماز جمعہ جائز نہ ہوگی۔ تو جب امام کے لیے یہاں "جگہ کی تبدیلی" کا حکم ثابت ہوگیا، تو پھر اس کی جانب سے مسجد سے باہر کے کسی شخص کو اپنا قائم مقام بنانا جائز نہ ہوگا۔

یہ حکم اس وقت کا ہے۔ جب مسجد کے اندر نماز ادا کی جا رہی ہو اور اگر صحرا میں نماز پڑھی جا رہی ہو تو دائیں یا بائیں یا عقبی جانب چلنے کی صورت میں صفوں سے آگے بڑھ جانا مسجد سے باہر نکلنے کے مترادف ہوگا اور اگر وہ آگے کی جانب چلا، تو اگر اس کے سامنے سترہ نہ ہو تو بعض فقہا کے نزدیک اس طرف بھی اس کے پیچھے کھڑی ہوئی صفوں کے فاصلے کے مطابق اس کا چلنا معتبر ہوگا، امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے اور بعض فقہا کے نزدیک جب امام اپنے مقام سجدہ سے آگے بڑھ جائے، تو وہ خارج مسجد کے حکم میں شمار ہوگا اور اگر اس کے سامنے کوئی سترہ ہو، تو سترہ تک کا فاصلہ مسجد کے حکم میں شمار ہوگا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۳- جانشینی کی اہلیت:

تیسری شرط یہ ہے کہ جس شخص کو آگے کھڑا کیا گیا ہے۔ وہ شخص امام کی جانشینی کا اہل بھی ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے کسی بے وضو اور جنبی شخص کو آگے کر دیا تو اس کی اور مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام محمدؒ نے بھی کتاب الصلوٰۃ کے باب الحدث میں یہی لکھا ہے۔ کیونکہ بے وضو شخص اس کی جانشینی کی اہلیت نہیں رکھتا اور چونکہ کسی نااہل کو اپنا جانشین بنانا "عمل کثیر" ہے جو نماز کے افعال میں شامل نہیں، لہٰذا یہ عمل نماز سے اعراض کے مترادف ہوگا۔ یوں پہلے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور پھر اس کی نماز فاسد ہو جانے کی بنا پر مقتدی کی نماز باطل قرار پائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب امام نے اس کو اپنا قائم مقام بنا دیا، تو گویا اس نے خود بھی اس کی اقتدا کرلی تو جب وہ اس کا مقتدی ہوگیا اور اس کی تقلید میں اس کے مقتدی بھی اس کی اقتدا میں آگئے اور چونکہ کسی بے وضو یا جنبی شخص کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا ہمارے نزدیک امام اور مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی جیسے کہ اگر مقتدیوں کو نماز ادا کرنے کے بعد علم ہوا کہ نماز کے دوران میں ان کے امام کو حدث لاحق ہوگیا تھا۔ تو ہمارے نزدیک ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، تو اسی طرح جانشینی کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مقتدیوں کو اثنائے نماز میں امام کے بے وضو ہونے کا علم ہوگیا ہو اور پھر بھی وہ اس کی اقتدا جاری رکھیں تو انکی نماز جائز نہ ہوگی، لیکن اگر نماز کے بعد انہیں اس کا علم ہوا ہو تو ان کے نزدیک ان کی نماز صحیح ہوگی، تو اسی طرح امام کے جانشین کا بھی یہی حکم ہوگا۔ ہم اس مسئلے کو ازیں قبل بیان کر آئے ہیں القدوری نے مختصر الکرخی کی اپنی شرح میں کچھ ایسے اشارات دیئے ہیں جن سے متبادر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بے وضو شخص کو قائم مقام بنانا درست ہے، حتیٰ کہ ان کے نزدیک اس صورت میں امام (اول) کی نماز بھی باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ لکھتے ہیں: "اگر امام نے

کسی ایسے شخص کو امامت کے لیے آگے کر دیا جو بے وضو تھا، تو وہ اس کے جانشین ہونے کی نیت نہیں کر سکتا، البتہ اگر وہ کسی اور کو اپنا قائمقام کر دے، تو اس دوسرے شخص کی جانشینی درست ہو گی؟ اور اگر وہ خود جانشین بننے کا اہل نہ ہوتا تو اس کا دوسرے شخص کو جانشین بنانا کیسے صحیح ہوتا؟ کیونکہ کسی ایسے شخص کو جانشین بنانے ہی، جو امامت کا اہل نہ ہو امام کی اور امام اتباع میں مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اندریں صورت اس کا کسی اور شخص کو اپنا قائم مقام بنانا جائز نہیں ہوتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کو آگے کیا گیا ہے وہ فی الجملہ امامت کا اہل ہے، اس کی عدم اہلیت محض اس کو حدث لاحق ہونے کی بنا پر تھی، لہٰذا اس کا معاملہ بھی بے وضو ہونے والے شخص جیسا ہو گا، لیکن پہلا قول ہی درست ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ علی ہذا القیاس اگر اس نے کسی بچے کو امامت کے لیے آگے کر دیا تو اس کی اور مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ بچہ فرض نماز میں امام کا جانشین نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ بنیادی طور پر فرض نماز کی امامت کرانے کی اہلیت ہی نہیں رکھتا۔ یہ مسئلہ ہمارے اس اصول کے عین مطابق ہے کہ بچہ بالغ افراد کی امامت کرانے کا اہل نہیں ہوتا، جیسا کہ قبل ازیں یہ مسئلہ بیان ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر امام نے کسی عورت کو اپنی جگہ کھڑا کر دیا۔ تو اس صورت میں بھی تمام مقتدیوں، مردوں عورتوں، امام اور خود آگے ہونے والی عورت سب کی نماز فاسد ہو جائے گی امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ امام، عورت، اور مقتدی عورتوں کی نماز درست ہو گی اور فقط مرد نمازیوں کی نماز فاسد ہو گی، ان کی دلیل یہ ہے کہ عورت فی الجملہ عورتوں کی امامت کی اہلیت رکھتی ہے، جیسا کہ اگر ابتدا میں وہ امام ہو جائے تو اس کا بھی حکم ہے، ہمارا استدلال یہ ہے کہ عورت مردوں کی امامت کی اہل نہیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اخروهن من حيث اخرهنّ الله۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو (مردوں کے) پیچھے رکھا ہے، تم بھی انہیں پیچھے رکھو۔

بنا بریں امام عورت کو اپنی جگہ امامت کے لیے کھڑا کر کے نماز سے اعراض کرنے والا قرار پایا ہے، لہٰذا اس کی اور اس کی اقتدا میں تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کی امامت کسی اور کی جانب منتقل نہیں ہوئی، اسی طرح اگر اس نے کسی امی (ان پڑھ) یا برہنہ تن یا سر کے اشارے سے نماز ادا کرنے والے شخص کو آگے کر دیا۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے؛ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ امام جب پہلی دو رکعات میں قراءت کر چکے، تو پھر اگر آخری دو رکعات میں کسی امی کو اپنا قائم مقام بنا دے تو ان کی نماز فاسد نہ ہو گی، کیونکہ اس صورت میں امی اور قاری کا حال یکساں ہوتا ہے اس لیے کہ ابتدائی دو رکعات میں وہ فرض قراءت کر چکا ہے لیکن صحیح قول یہ ہے۔ کہ ان کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ کسی نا اہل شخص کو امامت کے لیے کھڑا کر دینا عمل کثیر ہے، جو نماز کے اعمال میں شامل نہیں

لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور امام کی نماز فاسد ہو جانے کی بنا پر تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ اور اگر اس نے قعدۂ اخیرہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد کسی کو اپنا قائم مقام بنایا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے۔ اور یہ مسئلہ بھی اثنا عشرہ مسائل میں شامل ہیں۔ البتہ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز بالاجماع فاسد نہ ہوگی کیونکہ اس کی جانب سے یہاں ایک عمل یعنی استخلاف (دوسرے کو اپنا جانشین) بنانا پایا گیا ہے لیکن ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کے موقف کا اس اصول پر مدار ٹھہرانا درست نہیں ہے، جیساکہ ہم نے کتاب الطہارت کے باب تیمم میں اس مسئلے کی تفصیل بیان کی۔

استخلاف (جانشین بنانے) کا بنیادی اصول یہ ہے کہ جو شخص امام بننے کا اہل ہو وہ اس کے جانشین بننے کا بھی اہل ہوگا ورنہ نہیں اور اگر امام تیمم کی حالت میں ہو اور اس کا وضو خطا ہو جائے پھر وہ کسی وضو والے کو آگے کر دے تو جائز ہوگا اس لیے کہ تیمم والے کے لیے وضو والے کی اقتدا کرنا، بلا کسی اختلاف کے درست ہے۔ اور اگر امام نے وضو والے کو آگے کر دیا۔ اور پھر سابق امام کو پانی مل گیا۔ تو فقط اسی کی نماز فاسد ہوگی کیونکہ اب امامت دوسرے شخص کی جانب منتقل ہو چکی ہے۔ اور وہ اب محض ایک مقتدی ہے، لہٰذا اس کی نماز کا فساد کسی دوسرے شخص کی نماز کی جانب ممتد نہ ہوگا۔ اور اگر پہلا امام باوضو ہو اور دوسرا تیمم والا، پھر اس دوسرے امام کو پانی مل گیا، تو اس کی اور پہلے امام کی اور تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اب اسی کی جانب امامت منتقل ہو چکی ہے۔ اور امام محض ایک مقتدی بن چکا ہے۔ اور چونکہ امام کی نماز کا فساد مقتدیوں کی نماز پر بھی اثر انداز ہوتا ہے، لہٰذا ان سب کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر امام نے کسی مسبوق کو آگے کر دیا، تو تب بھی نماز جائز ہو گی، لیکن وضو خطا ہونے کی صورت میں امام کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ کسی مدرک[1] کو آگے کرے نہ کہ مسبوق کو، کیونکہ وہی (مدرک) اس کی نماز کو مکمل کرا سکتا ہے۔ اسی لیے فرمان نبوی ہے:

من قلد انسانا عملا فی رعیته من هو اولیٰ منه فقد خان الله و رسوله وجماعة المؤمنين۔	جس شخص نے کسی انسان کو کوئی عمل (عہدہ) سونپا حالانکہ اس کی رعایا میں اس سے بہتر لوگ موجود ہوں تو اس نے گویا اللہ، اسکے رسول اور جماعت مؤمنین سے خیانت کی۔

---

[1] شروع سے امام کے ساتھ شامل نمازی۔

بایں ہمہ مسبوق کو امام کا جانشین بنانا جائز ہے، اس لیے کہ وہ امامت کا اہل ہے اور ارکان نماز کی ادائیگی پر بھی فی الجملہ قادر ہے اور یہی نماز کا مقصود اصلی ہے۔ تو جب اس کی جانشینی درست ہے تو وہ وہیں سے نماز پڑھائے گا۔ جہاں تک سابق امام پہنچ چکا تھا، کیونکہ وہ اس کا جانشین ہے پھر جب سلام کی نوبت آئے۔ تو اب وہ کسی مدرک کو آگے کر دے تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے، کیونکہ وہ مسبوق ہونے اور اس پر فوت شدہ نماز کی قضا باقی ہونے کی بنا پر سلام پھیرنے سے قاصر ہوگا، اور وہ اس شخص کی مانند ہوگا جس کا وضو خطا ہوگیا ہو، لہٰذا اسے کسی اور شخص کو اپنا جانشین بنانے کا حق حاصل ہوگا، چنانچہ وہ سلام پھرانے کے لیے کسی "مدرک" کو آگے کر دے اور پھر اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرنے کے لیے اٹھ جائے اس طرح پہلا امام اس کا مقتدی ہو جائے گا، کیونکہ اب وہی امام مقرر ہو چکا ہے لہٰذا پہلا امام امامت سے بوجہ ضرورت خارج ہو جائے گا، کیونکہ ایک نماز کے دو امام نہیں ہو سکتے تو جب وہ اس نماز کا امام نہ رہا، حالانکہ ابھی اس کی کچھ مشترکہ نماز باقی ہے لہٰذا ضرورۃً اب یہ دوسرا امام ہی اس کا بھی امام ہوگا۔ اور اگر پہلے امام نے وضو کر کے اپنی بقیہ نماز گھر میں ادا کر لی پھر اگر تو وہ (دوسرے) امام کے فارغ ہونے سے قبل اپنی فوت شدہ نماز پڑھ کر فارغ ہو جائے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ امام کے فارغ ہو جانے کے بعد اپنی فوت شدہ نماز سے فارغ ہوا تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر دوسرا امام آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد قہقہہ مار کر ہنس دے تو اس کا وضو اور اس کی نماز دونوں ٹوٹ جائیں گے۔ اسی طرح اگر وہ دانستہ وضو توڑ دے۔ یا بات چیت کر لے، یا مسجد سے باہر آجائے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ اس لیے کہ وہ نماز کے جس جز میں قہقہہ مار کر ہنسا ہے وہ جز فاسد ہو گیا ہے، حالانکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان کی ادائیگی باقی ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ جو شخص ارکان نماز مکمل کرنے سے پہلے کسی مفسد (فاسد عمل) کا ارتکاب کر لے، تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، لیکن اس کے جو مقتدی مسبوق نہیں ہیں ان کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ گو ان کی نماز کا بھی ایک جز امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث، فاسد ہو گیا ہے لیکن ان پر اب مزید ارکان نماز کی ادائیگی باقی نہیں رہی پھر چونکہ ان کی نماز اس فاسد شدہ جز کے بغیر بھی مکمل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ان کی نماز جائز ہوگی، البتہ نمازیں جتنے مسبوق ہوں گے۔ ان سب کی نمازیں بھی فاسد ہو جائیں گی، کیونکہ ان کی نماز کا یہ جز فاسد ہو گیا ہے، حالانکہ ان پر ابھی مزید ارکان نماز باقی ہیں، جیسے خود دوسرے امام کی نماز کا یہی حکم ہے، البتہ اگر پہلا امام مقتدیوں کے ساتھ دوسرے امام کے پیچھے اپنی نماز مکمل کر چکا ہو، تو مدرک مقتدیوں کی طرح اس کی نماز بھی مکمل ہو جائے گی اور اگر وہ اپنے گھر میں بقیہ نماز ادا کر رہا ہو اور دوسرے امام کے ساتھ نماز باجماعت نماز میں شامل نہ ہوا ہو۔ تو اس کے متعلق دو روایات ہیں، ابو سلیمانؒ کی روایت کے مطابق اس کی نماز فاسد اور ابو حفصؒ کی روایت کی رو سے فاسد نہ ہوگی۔ ابو سلیمانؒ

کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں امام کے قہقہہ مار کر ہنس دینے سے مقتدی کی نماز ویسے ہی فاسد ہوجاتی ہے، جیسے خود مقتدی کے ہنسنے سے اس کی نماز فاسد قرار پاتی ہے۔ اسی؛ بنا بر مسبوق مقتدیوں کی نماز فاسد ٹھہرتی ہے۔ اور اگر مقتدی بذات خود اسی حالت میں قہقہہ مار کر ہنس دیتا تو ارکان نماز کی ادائیگی باقی ہونے کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جاتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ابوحفصؒ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام اور مسبوق مقتدیوں کی نماز اس لیے فاسد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نماز کے جس جز میں قہقہہ واقع ہوا ہے، اس سے اس کی نماز درمیان سے فاسد ہو گئی ہے تو جب نماز کا یہ وسطی حصہ فاسد ہوا، تو اس کی اپنی نماز بھی فاسد ہو گئی جب کہ یہ جز امام کے مدرک ہونے کی بنا پر اس نماز کا اختتامی جز ہے کیونکہ وہ اسی ترتیب سے نماز ادا کرتا ہے جس ترتیب سے اس کی نماز فوت ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ پہلے فوت شدہ نماز پڑھتا ہے اور بعد ازاں وہ امام کے ساتھ اس کی نماز میں شامل ہو جاتا ہے۔ اور اگر امام فارغ ہو گیا ہو تو وہ اکیلا ہی نماز پڑھ لیتا ہے۔ بنا بریں اس جز کے فاسد ہو جانے کے باعث اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے اپنی فوت شدہ نماز مکمل کر کے امام کے ساتھ قعدہ کیا اور پھر دوسرے امام نے قہقہہ مار دیا ہو، تو جس طرح وہاں اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اسی طرح یہاں بھی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

اور اگر جس امام کا وضو خطا ہوا ہے اس کے تمام مقتدی مسبوق ہوں، اگر امام کی کچھ نماز باقی ہو، تو وہ ان میں سے ہی کسی ایک کو اپنا جانشین بنائے کیونکہ مسبوق جانشین کی اہلیت رکھتا ہے، جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا۔ پھر وہ مسبوق پہلے سابق امام کی نماز کو مکمل کرے اور پھر سلام پھیرے بغیر اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہو تاکہ وہ بقیہ ارکان نماز کو ادا کر سکے؛ اسی طرح مقتدی بھی بغیر سلام پھیرے اٹھ کھڑے ہوں گے اور اپنی علیحدہ علیحدہ نماز ادا کریں گے۔ اور اگر سابق امام پر نماز کا کوئی رکن باقی نہ رہا ہو۔ تو اس صورت میں بھی وہ بغیر سلام کے کھڑے ہو جائیں گے اور اپنی علیحدہ علیحدہ نماز مکمل کریں گے۔ کیونکہ اس حالت میں ان پر علیحدہ علیحدہ ہو کر نماز پڑھنا ہی واجب ہے۔

اور اگر امام نے ایک رکعت پڑھائی ہو، پھر اس کا وضو خطا ہو گیا ہو اور وہ کسی ایسے شخص کو اپنی جگہ کھڑا کر دے۔ جو اس ادا شدہ رکعت میں نماز کے دوران میں سو گیا ہو، بشرطیکہ اس نے نماز کا ابتدائی حصہ امام کے ساتھ پایا ہو، یا پھر وہ اس اثنا میں وضو کے لیے گیا ہوا ہو، اور اس کی ایک رکعت فوت ہو گئی ہو، تو اس کی جانشینی بھی درست ہوگی لیکن امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو آگے نہ کرے اور نہ خود اس شخص کو چاہیئے کہ وہ آگے ہو۔ اور اگر اسے آگے کیا بھی جائے تو تب بھی بہتر یہی ہے کہ وہ پیچھے ہو جائے اور وہ اپنی جگہ کسی اور کو امام بنا دے، کیونکہ کوئی دوسرا شخص اس کی نسبت امام کی چھوٹی ہوئی نماز کو زیادہ بہتر طریقے سے مکمل کرا سکتا ہے۔ اس لیے کہ اسے تو امام کی نماز شروع کرنے سے قبل، پہلے اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرنا ہوگی، تاہم اگر وہ امام کے جانشین کے طور پر آگے ہو گیا، تو اس کی جانشینی جائز ہوگی، کیونکہ

کسی درجے میں وہ امام کی نماز مکمل کرانے پر قادر ہے۔ پھر جب وہ امام کے طور پر آگے ہو جائے، تو اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ مقتدیوں کی طرف اشارہ کر دے کہ وہ اس کا انتظار کریں تاکہ وہ اس نماز کو، جو اس کے سو جانے یا وضو کے لیے جانے کے وقت میں فوت ہوئی تھی پہلے مکمل کر سکے۔ بعد ازاں وہ مقتدیوں کو بقیہ نماز پڑھائے، اس لیے کہ بہرحال وہ "مدرک" ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ وہ ترتیب وار نماز کو ادا کرے۔ اور اگر اس نے ایسا نہ کیا، بلکہ وہ پہلے امام کی فوت شدہ نماز مکمل کی اور پھر کسی "مدرک" کو سلام پھرانے کے لیے آگے کر دیا۔ بعد ازاں اس نے اٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز مکمل کی۔ تو ہمارے نزدیک اس کی یہ نماز جائز ہو گی، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک اس کی نماز درست نہ ہو گی ان کی دلیل یہ ہے کہ اسے پہلی رکعت سے ترتیب وار نماز شروع کرنے کا حکم ہے، تو جب اس نے ایسا نہیں کیا تو اس نے نماز کی اس ترتیب کو نظر انداز کر دیا جس کے ملحوظ خاطر رکھنے کا اسے حکم تھا۔ لہٰذا اس مسبوق کی طرح، جو امام کے ساتھ شامل ہونے سے پہلے اپنی فوت شدہ نماز پڑھ کر امام کی اتباع کرے، اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس نے نماز کے تمام ارکان ادا کر لیے ہیں البتہ اس نے نماز کے افعال میں ترتیب ملحوظ نہیں رکھی۔ اور نماز کے افعال کی ترتیب واجب ہے فرض نہیں ہے۔ کیونکہ اگر "نماز کی ترتیب" کو نماز میں فرض قرار دیا جائے تو اس سے نماز کے ارکان اور فرائض پر اضافہ لازم آتا ہے اور شریعت کے کسی حکم پر اضافہ کرنا اس کے منسوخ کرنے کے مترادف ہے۔ حالانکہ کسی قطعی دلیل سے ثابت شدہ حکم کا نسخ بھی اسی جیسی کسی دلیل سے ہی ممکن ہو سکتا ہے جبکہ نماز کے افعال میں باہمی ترتیب کو فرض قرار دینے والی کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے جو ان نصوص کے ہم پلہ ہو جن سے نماز کے دیگر ارکان و شرائط کا اثبات ہوا ہے، ترتیب کی عدم فرضیت کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اگر وہ نماز کی پہلی رکعت کا ایک سجدہ چھوڑ دے اور اسے نماز کے آخر میں قضا کرے۔ تو

تو اس کی نماز فاسد نہ ہو گی اور اگر ترتیب فرض ہوتی تو لازماً اس کی نماز فاسد ہو جاتی۔ اسی طرح اگر کوئی مسبوق امام کو سجدہ کی حالت میں پائے، تو اسے حکم ہے کہ وہ اس کی اتباع کرے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ ایک ہی نماز کے ارکان میں ترتیب فرض نہیں ہے۔ لہٰذا اگر اس نے نماز کی ترتیب ملحوظ نہ رکھی، تو اکیلے ہو کر اس کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ بخلاف مسبوق کے، کیونکہ اس کی نماز ترتیب کو نظر انداز کر دینے کی بنا پر فاسد نہیں ہوتی، بلکہ منسوخ حکم پر عمل کرنے کی وجہ سے یا جب اس پر اقتدا کرنا ضروری تھا۔ اس وقت اس کے اکیلے ہو کر نماز ادا کرنے کے باعث فاسد ہوتی ہے اور یہاں پر یہ بات نہیں پائی گئی۔ علیٰ ہذا القیاس، اگر اس دوسرے امام نے ایک رکعت پڑھائی ہو، پھر اسے اس کی اپنی چھوٹی ہوئی کوئی رکعت یاد آ گئی تو افضل یہ ہے کہ وہ مقتدیوں کو اشارہ کر دے کہ وہ اس کی اپنی چھوٹی ہوئی رکعت مکمل کرنے تک

اس کا انتظار کریں۔ پھر وہ انہیں بقیہ نماز پڑھائے، جیسے (سابقہ صورت میں) ابتداءً بھی اس کے لیے یہی حکم تھا، جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر اس نے ایسے نہ کیا۔ بلکہ یاد آجانے پر وہ پیچھے ہٹ گیا اور نماز پڑھانے کے لیے کسی اور شخص کو آگے کر دیا، تو یہ صورت افضل ہوگی۔ جیسا کہ ابتداءً بھی اس کے لیے یہی حکم تھا، لیکن اگر اس نے ایسے نہ کیا، بلکہ چھوٹی ہوئی رکعت یاد ہونے کے باوجود بھی اس نے پہلے امام کی نماز کو مکمل کرایا اور بعد ازاں مقتدیوں کو سلام پھیرانے کے لیے کسی اور شخص کو آگے کر دیا، اور اس نے بعد میں کھڑے ہوکر اپنی نماز مکمل کرلی تو تب بھی نماز جائز ہوگی۔

اور اگر جس امام کا وضو ٹوٹا ہوا ہے وہ امام مسافر ہو اور اس کے مقتدی پیچھے مسافر بھی ہوں اور مقیم بھی، مگر وہ کسی مقیم کو نماز پڑھانے کے لیے آگے کھڑا کر دے۔ تو تب بھی اس کی جانشینی جائز ہوگی، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ کسی مقیم کو آگے نہ کرے تاہم اگر اس نے اسے آگے کر دیا۔ تو مقیم کے لیے مستحب ہے کہ وہ آگے نہ ہو، کیونکہ کوئی دوسرا شخص (مسافر) اس کی نسبت امام کی نماز کو زیادہ بہتر طور پر مکمل کرا سکتا ہے، اس لیے کہ مقیم دو رکعات کے بعد والے قعدہ میں سلام پھیرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ اگر وہ نماز پڑھانے کے لیے آگے ہوگیا، تو اس کی امامت درست ہوگی، اس لیے کہ وہ فی الجملہ نماز کے تمام ارکان پڑھانے پر قادر ہے۔ الا یہ کہ وہ دو رکعات کے بعد سلام پھیرنے سے قاصر ہے۔ مگر چونکہ نماز سے خارج ہونا رکن نہیں ہے۔ اس لیے جب وہ سابق امام کی نماز کو مکمل کرا دے اور تشہد کی مقدار میں بیٹھ چکے تو پھر وہ پیچھے ہو جائے۔ اور کسی مسافر کو سلام پھرانے کے لیے آگے کر دے، کیونکہ وہ مقیم ہونے کی بنا پر بذات خود تو نماز سے باہر نکلنے (سلام پھرنے) سے قاصر ہے، لہٰذا وہ کسی مسافر کو اپنا جانشین کر دے تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے۔ پھر جب وہ سلام پھیرائے تو وہ خود اور تمام مقیم نمازی کھڑے ہو جائیں اور حالت اقامت کی نماز علیحدہ علیحدہ ادا کریں۔ جیسے اگر پہلے امام کو حدث لاحق نہ ہوا ہوتا تو اس صورت میں انہیں ایسے ہی نماز پڑھنے کا حکم تھا۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور اگر وہ مقتدیوں کو حالت اقامت کی نماز پڑھانا جاری رکھے تاآنکہ اس کی نماز مکمل ہو جائے۔ تو اگر وہ دوسری رکعت میں بقدار تشہد بیٹھا ہو، تو اس صورت میں اسکی اور مسافر نمازیوں کی نماز مکمل ہو جائیگی امام کی اسلیے کہ جب وہ دوسری رکعت میں بقدار تشہد بیٹھ چکا ہو، تو اس نے جو اقتدا کے وقت نیت کی تھی وہ پوری کرلی۔ کیونکہ اس نے تکبیر تحریمہ اس نیت کے ساتھ کہی تھی کہ وہ دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا اور دو رکعتیں اپنی علیحدہ پڑھے گا۔ اور اب وہ اسی طرح اپنی نماز مکمل کر چکا ہے اس لیے کہ وہ اپنی ذات کے لیے منفرد کا حکم رکھتا ہے۔ لہٰذا اس کی نماز دوسرے افراد کی نماز کے ساتھ مشروط نہ ہوگی، اور مسافروں کی نماز، اس لیے مکمل ہو جائے گی کیونکہ وہ فرض نماز مکمل کر کے نفل نماز میں منتقل ہو چکے ہیں۔ جس سے فرض نماز کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لیکن مقیم مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ جب وہ تشہد کی مقدار میں بیٹھ چکے تو ان کی اقتدا کی حد ختم ہوگئی کیونکہ اقتداء کے وقت انہوں نے اسی بات کا التزام کیا تھا کہ ابتدائی دو رکعتیں امام کی اقتدا میں اور آخری دو رکعات علیحدہ طور پر ادا کریں گے پھر جب انہوں نے آخری رکعتوں میں بھی اقتداء

کر لی تو گویا انہوں نے اس وقت اقتدا کر لی. جب ان پر علیحدہ علیحدہ نماز پڑھنا ضروری تھا، حالانکہ دونوں حالتوں میں بڑا فرق ہے، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ لہذا وہ ان رکعات میں امام کی اقتدا کر کے اپنی اس نماز سے خارج ہو جائیں گے جس کی انہوں نے نیت کی تھی حالانکہ نماز کی تکمیل ان پر فرض تھی، بنا بریں ان کی نیت کردہ نماز فاسد ہو جائے گی اور اب وہ جس نماز میں داخل ہوئے ہیں اس میں وہ بغیر تکبیر تحریمہ کے داخل ہوئے ہیں حالانکہ تکبیر تحریمہ کے بغیر کوئی نماز جائز نہیں ہوتی اور اگر وہ امام تشہد کی مقدار میں نہ بیٹھا ہو تو اس کی اور تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ قعدہ سابق امام کے لیے فرض تھا لہذا وہ دوسرے امام کے لیے بھی فرض ہوگا۔ اس لیے کہ وہ پہلے امام کا قائم مقام ہے. تو جب اس نے پہلا قعدہ، جو اس کے لیے فرض تھا، چھوڑ دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور مسافر مقتدیوں کی نماز اس لیے باطل ہو گی کیونکہ انہوں نے پہلا قعدہ جو ان پر فرض تھا چھوڑ دیا، نیز امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث بھی ان کی نماز فاسد ہو جائے گی اور مقیم مقتدیوں کی نماز اس لیے فاسد قرار پائے گی، کیونکہ ان کے امام کی نماز فرض قعدہ ترک کر دینے کے باعث فاسد ہو چکی ہے۔ اور اگر کسی مسافر نے مسافر اور مقیم مقتدیوں کی امامت کراتے ہوئے، ان کو ایک رکعت پڑھائی ہو۔ اور اس رکعت کا بھی ایک سجدہ کیا ہو اور پھر اسے حدث لاحق ہو گیا تو اس نے کسی ایسے مسافر کو اپنا جانشین بنا دیا ہو جو ابھی ابھی مسجد میں داخل ہوا تھا تو اس کی جانشینی جائز ہوگی جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ تاہم امام کے لیے اسے آگے کرنا اور اس کے لیے آگے ہو کر کھڑا ہونا مناسب نہ ہوگا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا. کیونکہ غیر مسبوق شخص امام کی نماز کو اس کی نسبت زیادہ بہتر طریقے سے مکمل کرانے پر قادر ہے۔ بایں ہمہ اگر امام نے اسے آگے کر دیا تو اس کی جانشینی درست ہوگی۔ اور اس کے لیے مناسب ہوگا کہ وہ دوسرا سجدہ کرے اور امام کی نماز کو مکمل کرائے اور اگر وہ رکعت کا یہ دوسرا سجدہ مجہول گیا اور اس نے ان کو ایک اور رکعت پڑھا دی اور اس کا سجدہ بھی کر لیا اور پھر اس کا بھی وضو خطا ہو گیا اور پھر وہ بھی کسی نووارد کو اپنی جگہ کھڑا کر دے، تو اس صورت میں نیا امام پہلا (متروک) اور دوسرا دونوں سجدے کرے۔ اور پہلا امام (اگر واپس آ گیا ہو تو) اس کی پہلے سجدہ میں اقتدا کرے مگر دوسرے سجدہ میں نہیں، الا یہ کہ اگر وہ اس سجدہ کو قضا کرنے کے بعد اس کے ساتھ ملا ہو۔ اسی طرح دوسرا امام پہلے سجدہ میں اس کی اتباع نہ کرے، البتہ دوسرے میں کرے اور پھر جب وہ قعدۂ اخیر میں تشہد کی مقدار میں قعدہ کر لے تو وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے جس نے امام کے ساتھ ابتدائی نماز پائی ہو، جو لوگوں کو سلام پھرائے۔ بعد ازاں مسافر ہونے کی صورت میں وہ اٹھ کر دو رکعات قضا کرے۔ اور اگر ان ائمہ نے امام کے ساتھ ابتدائی نماز پا لی ہو تو ہر امام اس کی پہلے سجدہ میں اتباع کرے گا جب کہ امام اور اس کے جانشین امام دوسرے سجدے میں اس کی اتباع کریں گے۔ اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ "مدرک (لاحق)" امام کی اتباع نہیں کرتا، بلکہ وہ ترتیب وار اپنی نماز ادا کرنے کا پابند ہے، مگر مسبوق پہلے امام کی اتباع کرتا ہے اور پھر امام کی فراغت کے

بعد ازاں اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرتا ہے؛ دوسرا اصول یہ ہے کہ دوسرا اور تیسرا امام پہلے امام
ہی کے جانشین ہوتے ہیں اور وہ اسی کی نماز کو مکمل کرتے ہیں۔ تو جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی،
تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب پہلے امام کا وضو خطا ہو گیا، اور اس نے دوسرے شخص کو آگے کر دیا، تو
اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ پہلے پہلی رکعت کا دوسرا سجدہ ادا کرے اور یوں پہلے امام
کی نماز کو اولاً مکمل کرے، کیونکہ وہ اس کا جانشین ہے۔ اور اگر پہلے امام کا وضو خطا نہ ہو گیا ہوتا۔ تو وہ
لازماً یہ دوسرا سجدہ ادا کرتا، لہٰذا اس کے جانشین امام کو بھی یہ سجدہ کرنا چاہیئے۔ پھر اگر وہ یہ سجدہ
کرنا بھول گیا۔ اور اس نے دوسری رکعت ادا کر لی۔ اور اس نے سجدہ بھی کر لیا۔ تو اس
کا بھی وضو ٹوٹ گیا اور اس نے کسی ایسے شخص کو آگے کر دیا، جو اسی وقت مسجد میں آیا
تھا، یا وہ از خود آگے کھڑا ہو گیا، تو اس تیسرے امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ پہلے دو سجدے
ادا کرے، کیونکہ یہ تیسرا بھی پہلے امام ہی کا جانشین ہے، اور چونکہ پہلا امام ترتیب وار نماز ادا کرنے کا
پابند تھا، لہٰذا اس کو بھی اسی طرح نماز ادا کرنی چاہیئے۔ اور جب اس تیسرے امام نے پہلا
سجدہ کیا اور پھر پہلا اور دوسرا امام آ گیا۔ تو پہلا امام پہلے سجدہ میں اس کی اقتدا کرے گا۔ کیونکہ
وہ اب اس کا مقتدی ہو چکا ہے، اور خود اس کی نماز بھی اس رکن تک پہنچ چکی ہے، لہٰذا وہ
اسے ادا کرے گا۔ اسی طرح مقتدی بھی اس کی اتباع کریں گے، کیونکہ وہ بھی یہ رکعت پڑھ چکے ہیں
اور ان پر فقط یہی سجدہ واجب الادا تھا، رہا دوسرا امام تو ظاہر روایت کے مطابق وہ پہلے
سجدہ میں اس کی اتباع نہیں کرے گا؛ اور نوادر ابی سلیمان میں مذکور ہے۔ کہ وہ اس کی اتباع کریگا
وجہ یہ ہے کہ تیسرا امام پہلے امام کا جانشین ہے اور اگر پہلا امام یہ سجدہ کرتا، تو دوسرا امام لازماً اس
کی تقلید کرتا، وہ اس طرح کہ اگر وہ امام کو سجدہ میں پاتا، تو گو اس کا یہ سجدہ نماز میں شمار نہ ہوتا،
لیکن بایں ہمہ اسے اس میں امام کی اتباع کرنے کا حکم ہوتا، تو اسی طرح اگر تیسرا امام یہ سجدہ کرے
تو دوسرا امام اس کی اتباع میں سجدہ کرے گا۔ "ظاہر روایت" کی دلیل یہ ہے۔ کہ چونکہ پہلا سجدہ
اس تیسرے امام کی نماز میں شامل نہیں ہے، لہٰذا دوسرے امام کے لیے اس سجدہ میں اس
کی اتباع کرنا ضروری نہیں۔ بلکہ یہ سجدہ اس کے حق میں ایک زائد سجدہ ہے اور اگر امام زائد
سجدہ کرے تو مقتدی پر اس کی اتباع کرنا لازم نہیں ہوتا، بخلاف اس صورت کے جب وہ
پہلے امام کو حالت سجدہ میں پائے۔ کہ وہ اس میں اس کی اتباع کرے گا، کیونکہ وہ سجدہ امام کی نماز
میں شمار ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں وہ امام کی تقلید کرے گا؛ اسی طرح دوسرے سجدے میں پہلا امام اس
(تیسرے امام) کی اتباع نہیں کرے گا، کیونکہ وہ اول نماز کو پانے والا ہے جس کی بنا پر وہ
ترتیب وار اس کو ادا کرنے کا پابند ہے۔ الا یہ کہ جب اس نے دوسری رکعت پڑھلی ہو؛ اور سجدہ
کر کے اس رکن تک پہنچ گیا ہو۔ تو الگ بات ہے البتہ دوسرا امام اس سجدہ میں تیسرے امام کی اتباع کرے
گا۔ کیونکہ وہ اس رکعت کو پوری طرح پانے والا ہے۔ اور وہ اپنی نماز پڑھتے پڑھتے اس رکن
تک پہنچ گیا ہے، بنابریں وہ اس سجدہ میں اپنے امام کی تقلید کرے گا، گو یہ سجدہ اس تیسرے
امام کی نماز میں شامل نہیں ہوتا۔ لیکن چونکہ یہ سجدہ دوسرے امام کی نماز میں شمار ہوتا ہے لہٰذا ایسی

اس کی اتباع ضروری ہے۔ اسی طرح مقتدی بھی اس سجدہ میں اسکی اتباع کرینگے، کیونکہ وہ نماز پڑھتے پڑھتے اس رکن تک پہنچ گیا ہے۔ بعد ازاں جب تیسرا امام دونوں سجدے ادا کرلے۔ اور تشہد کی مقدار میں قعدہ کرلے تو وہ کسی مدرک کو آگے کھڑا کردے تاکہ وہ مقتدیوں کو سلام پھرا سکے۔ کیونکہ وہ بذات خود اس سے قاصر ہے اور پھر چوتھا امام سجدۂ بھی سہو کرے تاکہ اس نماز میں پہلے سجدہ کی تاخیر سے پیدا ہونے والے نقصان کی تلافی ہو جائے۔ اور باقی لوگ بھی اس کے ساتھ سجدۂ سہو کریں گے۔ بعد ازاں تیسرا امام اٹھ کر قرارت کرکے اپنی دو رکعتیں، دوسرا امام ایک رکعت قرارت سمیت ادا کرے، جو ان سے فوت ہو گئی تھیں، جبکہ مقیم مقتدی اپنی اپنی نماز مکمل کریں گے اور اگر وہ سب (ائمہ) مدرک ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ پہلا امام تیسرے امام کی پہلے سجدہ میں تقلید کریگا، کیونکہ وہ اپنی نماز پڑھتے ہوئے یہاں تک پہنچ چکا ہے۔ بنا بریں وہ لازمی طور پر اس میں اسکی تقلید کرے گا علیٰ ہذا القیاس دوسرا امام بھی اس میں اس کی تقلید کریگا، کیونکہ اس نے پہلی رکعت امام کے ساتھ پالی ہے اور یہ سجدہ بھی اسی رکعت کا حصہ ہے جو اس سے فوت ہو گیا تھا، لہٰذا ہم نے اسے یہ سجدہ اس کے ساتھ ادا کرنے کا پابند ٹھہرایا ہے البتہ دوسرے سجدہ میں پہلا امام اس کی اتباع نہیں کرے گا، کیونکہ وہ "مدرک" ہے۔ لہٰذا وہ ترتیب وار نماز کو ادا کرے گا، اور اس نے چونکہ ابھی تک دوسری رکعت نہیں پڑھی، لہٰذا اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ پہلے دوسری رکعت پڑھے پھر یہ سجدہ کرے۔ مگر دوسرا امام اس سجدے میں تیسرے امام کی اتباع کرے گا، کیونکہ دوسری رکعت پڑھ لینے کے باعث اس کی اپنی نماز یہاں تک پہنچ چکی ہے اور چونکہ اس نے یہ سجدہ چھوڑ دیا تھا، لہٰذا وہ یہ سجدہ ادا کرے۔ واللہ اعلم۔

یہ اس وقت کا حکم ہے، جب امام مسافر ہو، لیکن اگر وہ مقیم ہو، اور نماز بھی چار رکعات والی ہو، اور چار ائمہ ایک ایک رکعت پہلے سجدہ تک پڑھائیں، اور پھر چوتھے امام کو بھی حدث لاحق ہو جائے اور وہ پانچویں شخص کو امامت کے لیے آگے کردے، تو اگر یہ بعد کے چاروں ائمہ مسبوق ہوں، کہ اسی وقت ہی پہنچے ہوں، پھر چوتھے امام کا وضو بھی خطا ہو جائے اور اس نے کسی ایسے شخص کو امام بنا دیا، جو اسی وقت وہاں پہنچا تھا اور اس وقت سابق ائمہ بھی وضو کرکے واپس آجائیں، تو پانچویں امام کو چاہیئے کہ وہ چاروں متروک سجدے ادا کرے جب وہ پہلا سجدہ کرے تو پہلا امام اور مقتدی اس کی تقلید کریں، کیونکہ پہلے امام کی نماز وہاں تک پہنچ چکی تھی مگر دوسرا، تیسرا اور چوتھا امام ظاہر روایت کے مطابق ان سجدوں میں اس کی تقلید نہ کریں۔ کیونکہ یہ سجدے پانچویں امام کی نماز میں شامل نہیں، لہٰذا ان ائمہ پر ان سجدوں میں اس کی تقلید ضروری نہیں ہے ــــ النوادر (ابی سلیمان) کی روایت کے مطابق اس کی اتباع میں وہ سب ان سجدوں میں اس کی ساتھ شریک ہوں گے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر وہ دوسرا سجدہ کرے اور مقتدی اور دوسرا امام اس میں اس کی اتباع کریں، کیونکہ وہ (امام) یہ رکعت پڑھ چکا ہے اور اس کی نماز وہاں تک پہنچ چکی ہے، لیکن پہلا امام اس سجدہ میں پانچویں امام کی تقلید نہ کرے، کیونکہ وہ ترتیب وار اپنی نماز ادا کرے گا، جس کی بنا پر وہ ابھی اس رکعت تک نہ پہنچ سکا ہوگا، لیکن اگر وہ یہ رکعت ادا کرلے اور وہ دوسرے سجدے تک پہنچ جائے، پھر امام سجدہ کرے، تو وہ اس میں اس کی اتباع کرنے کا پابند ہوگا۔ اسی طرح ظاہر روایت کے مطابق تیسرا اور چوتھا امام بھی اس جگہ پانچویں امام کی تقلید نہ کریں گے، البتہ النوادر کی روایت کے مطابق وہ اس کی تقلید کرینگے

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر وہ تیسرا سجدہ کرے جس میں مقتدی اور فقط تیسرا امام اس کی تقلید کریں۔ بعد ازاں وہ چوتھا سجدہ کرے گا، جس میں چوتھا امام اور مقتدی اس کی اتباع کریں گے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر امام اسی رکعت کے سجدہ میں امام کی اتباع کرے گا، جو اس نے ادا کی ہوئی اور جہاں تک اس کی اپنی نماز پہنچ چکی ہو اور وہ اس رکعت کے سجدہ میں امام کی تقلید نہیں کرے گا جو رکعت ابھی اس نے نہ پڑھی ہو، کیونکہ وہ ——— پڑھی ہوئی رکعت کی حد تک مدرک ہے اس کے بجائے وہ ترتیب وار نماز ادا کرے، الا یہ کہ جب اس کی نماز وہاں تک پہنچ جائے۔ اب یہاں ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ اس رکعت کے سجدہ میں بھی امام کی تقلید کرے گا جو رکعت اس سے فوت ہو چکی ہو، تو ظاہر روایت میں اس کا جواب نفی میں ہے، لیکن النوادر کی روایت کے مطابق اس کا جواب اثبات میں ہے۔ بعد ازاں وہ تشہد پڑھے اور پھر پیچھے ہو جائے اور سلام پھیرنے سے قاصر ہونے کی بنا پر سلام پھیرانے کے لیے وہ کسی چھٹے آدمی کو اپنا قائم مقام بنا دے، پھر یہ چھٹا امام سجدۂ سہو بھی ادا کرے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ بعد ازاں پانچواں امام کھڑے ہو کر چاروں ——— رکعات قضا کرے، کیونکہ وہ ان چاروں میں مسبوق ہے۔ ان میں سے وہ ابتدائی دو رکعات میں قراءت کرے اور آخری میں اسے اختیار ہو گا چاہے کرے چاہے نہ کرے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، مگر پہلا امام تینوں رکعتیں بغیر قراءت کے ادا کرے گا، کیونکہ وہ "مدرک ہے، جبکہ دوسرا امام اپنی پہلی دو رکعات بغیر قراءت کے قضا کرے، کیونکہ وہ ان میں لاحق ہے اور پھر ایک رکعت میں مسبوق ہونے کی بنا پر، قراءت کرے اور تیسرا امام پہلے چوتھی رکعت بغیر قراءت کے ادا کرے، کیونکہ وہ اس رکعت کی حد تک لاحق ہے اور پھر وہ دو رکعات قراءت کے ساتھ قضا کرے۔ کیونکہ وہ ان دونوں رکعات میں مسبوق ہے۔ اور چوتھا امام تین رکعات قضا کرے، جن میں سے ابتدائی دو قراءت کے ساتھ اور آخری رکعت میں اسے اختیار ہو گا، کیونکہ وہ ان تینوں رکعات میں مسبوق ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مذکورہ چاروں ائمہ مسبوق ہوں، لیکن اگر وہ ائمہ مدرک ہوں اور ان میں سے ہر ایک امام ایک ایک رکعت پہلے سجدہ تک پڑھا سکے، بعد ازاں چوتھے امام کو بھی حدث لاحق ہو جائے اور وہ پانچویں شخص کو امام بنا دے اور پھر وہ چاروں ائمہ وضو کر کے واپس آ جائیں تو پانچویں امام کو چاہیئے کہ پہلے سجدہ سے ابتدا کرے اور اس میں مقتدی اور تمام ائمہ اس کی تقلید کریں۔ کیونکہ وہ سب یہاں تک نماز پڑھ چکے ہیں بعد ازاں جب وہ دوسرا سجدہ کرے، تو دوسرا، تیسرا اور چوتھا امام اور تمام مقتدی اس میں اس کی اتباع کریں، لیکن پہلا امام یہاں اس کی تقلید نہ کرے کیونکہ وہ ترتیب وار نماز ادا کرنے کا پابند ہے اور یہاں تک ابھی اس کی نماز نہیں پہنچی، ہاں البتہ اگر وہ جلد آ جائے اور دوسری رکعت پڑھ کر امام کو دوسرے سجدہ میں جا کر مل لے، تو تب وہ اس کی تقلید کرے گا پھر تیسرے سجدہ میں تیسرا اور چوتھا امام اور مقتدی اس کی اتباع کریں گے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، مگر پہلا اور دوسرا امام اس سجدہ میں اس کی تقلید نہ کریں گے، کیونکہ ابھی تک انہوں نے تیسری رکعت نہیں پڑھی۔ پھر جب وہ چوتھا سجدہ کرے، تو چوتھا امام اور تمام مقتدی اس کی تقلید کریں

گئے، کیونکہ انہوں نے یہ رکعت پڑھ لی ہے اور ان کی نماز اس سجدہ تک پہنچ چکی ہے، مگر پہلا دوسرا اور تیسرا امام اس کی اتباع نہ کریں، کیونکہ ان کی نماز ابھی یہاں تک نہیں پہنچی، پھر پہلا امام تین رکعتیں دوسرا امام دو رکعتیں اور تیسرا امام چوتھی رکعت بغیر قراءت کے پڑھے، کیونکہ وہ سب ابتدائی نماز کے مدرک ہیں، بعدازاں پانچواں امام سلام پھیر کر مقتدیوں سمیت دو سجدہ کرے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور جو امام فوت شدہ نماز سے فارغ ہو کر امام کو مل جائے تو وہ اس سجدۂ سہو میں امام کی تقلید کرے، مگر جو ابھی امام سے نہ ملا ہو، وہ سجدۂ سہو کو اپنی نماز کو اختتام تک مؤخر کر دے، جیسا کہ اس سے قبل بیان ہوا۔ لیکن اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ کسی ایسے شخص کو امام بنانا، جو امامت کی اہلیت نہ رکھتا ہو، امام کا، نماز میں غیر شامل ایک "عمل کثیر" ہے لہذا امام کی نماز اور اس کی تقلید میں تمام مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، اور یہ مسئلہ بھی اثنا عشریہ مسائل کی فہرست میں شامل ہے۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ بالاجماع نماز فاسد نہ ہو گی کیونکہ امام کی جانب سے استخلاف (جانشین بنانے، کا عمل پایا گیا ہے، تاہم ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد مذکورہ اصول پر مبنی قرار دینا درست نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے کتاب الطہارۃ کے باب تیمم میں بیان کیا؛ استخلاف (جانشین بنانے) کا اصول یہ ہے، کہ ہر وہ شخص جس کی امام اقتدا کر سکتا ہو، اس کی جانشینی درست ہے، ورنہ نہیں اور اگر امام تیمم سے ہو، پھر اس کو حدث لاحق ہو جائے اور وہ وضو والے کو آگے کر دے، تو درست ہو گا، کیونکہ بالاتفاق وضو والا تیمم والے کی اقتدا کر سکتا ہے؛ اور اگر اس نے باوضو شخص کو اپنا قائم مقام بنا دیا، بعدازاں سابق امام کو پانی مل گیا، تو فقط اسی کی نماز فاسد ہو گی، کیونکہ اب امامت دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو چکی ہے اور اب وہ محض ایک مقتدی بن چکا ہے، لہذا اس کی نماز کا فاسد ہونا دوسرے لوگوں کی نمازوں پر اثر انداز نہ ہو گا۔ اور اگر پہلا امام "باوضو" اور اس کا جانشین تیمم سے ہو، پھر اس کا جانشین پانی پر قادر ہو جائے، تو اس کی پہلے امام کی، اور تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اب امامت اسی کی طرف منتقل ہو چکی ہے اور پہلا امام محض ایک مقتدی بن چکا ہے، یوں امام کی نماز فاسد ہو جانے سے تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے اپنی جگہ کسی "مسبوق" کو اپنا جانشین بنا دیا تو جائز ہو گا، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ کسی مدرک کو اپنا جانشین بنائے، کیونکہ وہ مسبوق کی نسبت نماز مکمل کرانے پر زیادہ قدرت رکھتا ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

"جس شخص نے کسی کو کوئی کام (عہدہ) دیا، حالانکہ اس کی رعایا میں اس کام کے لیے اس سے کوئی بہتر شخص موجود تھا، تو اس نے اللہ تعالیٰ، اس کے رسول اور مسلمانوں کی جماعت سے خیانت (بدعہدی) کی"

بایں ہمہ اگر اس نے کسی مسبوق کو آگے کر دیا، تو جائز ہو گا، لیکن مسبوق کو چاہیے، کہ وہ آگے نہ ہو، اس لیے کہ وہ بقیہ نماز بتمام و کمال پڑھانے سے قاصر ہے اور اگر وہ امام کے طور پر آگے ہو گیا، تو جائز

ہوگا، کیونکہ وہ کسی نہ کسی درجے میں (فی الجملہ) امامت کا اہل ہے، اور وہ نماز کے ارکان ادا کرنے پر بھی قادر ہے، اور استخلاف (جانشینی) کا یہی اصل مقصد ہے، بنا بریں جب اس کی جانشینی درست ہوگئی، تو وہ وہیں سے نماز شروع کرے گا، جہاں تک امام پہنچ چکا تھا، کیونکہ وہ اس کا قائم مقام ہے، مگر جب وہ سلام تک پہنچ جائے، تو وہ کسی ایسے شخص کو امام بنا دے، جس نے شروع سے امام کے ساتھ نماز میں شرکت کی ہو، تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے، اس لیے کہ وہ بذاتِ خود سلام پھیرانے سے قاصر ہے، کیونکہ ابھی اس پر فوت شدہ نماز ادا کرنا باقی ہے، لہٰذا سلام سے قاصر ہونے کی بنا پر وہ اس امام کے حکم میں ہوگا، جسے حدث لاحق ہوگیا ہو، اسی لیے اسے کسی دوسرے شخص کو اپنا جانشین بنانے کا حق حاصل ہوگا۔ لہٰذا وہ کسی مدرک کو آگے کر دے، تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے، اور وہ خود اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرنے کے لئے کھڑا ہوجائے، جب کہ سابق امام دوسرے امام کا مقتدی ہوجائے گا، کیونکہ اب وہی امام ہوچکا ہے، لہٰذا ضرورۃً پہلا امام امامت سے خارج تصور ہوگا، کیونکہ ایک نماز کے بیک وقت دو امام نہیں ہوسکتے، پھر جب وہ امام نہ رہا اور ابھی اس کی کچھ نماز باقی ہے جو کہ اس کے اور مقتدیوں کے درمیان مشترک تھی، تو وہ اس کی تکمیل کے لیے دوسرے امام کا مقتدی ہوجائے گا، اور اگر پہلے امام نے وضو کر کے گھر میں نماز ادا کر لی ہو، تو اگر وہ امام کی فراغت سے قبل اپنی چھوٹی ہوئی نماز سے فارغ ہوگیا، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ اور اگر وہ امام کے بعد فارغ ہوا، تو اس کی نماز صحیح ہوگی، جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر دوسرا امام چوتھی رکعت میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد قہقہہ مار کر ہنس دے تو اس کا وضو اور اس کی نماز دونوں باطل ہوجائیں گے، اسی طرح اگر وہ اس موقع پر دانستہ وضو توڑ دے، یا بات چیت کر لے، یا مسجد سے باہر نکل جائے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ قہقہہ اس کی نماز کے جس حصے میں پیش آیا ہے، وہ حصہ فاسد ہوچکا ہے، حالانکہ ابھی اس پر نماز کے کچھ ارکان کی ادائیگی باقی ہے اور جو شخص ارکانِ نماز ادا کرنے سے قبل کوئی مفسد عمل کا ارتکاب کر بیٹھے تو اس کی نماز فاسد ہوجاتی ہے، لیکن ان مقتدیوں کی نماز جو مسبوق نہ تھے، مکمل ہوجائے گی، کیونکہ گو ان کی نماز کا بھی ایک جز امام کی نماز فاسد ہوجانے کے باعث فاسد ہوچکا ہے، لیکن چونکہ ان پر اب نماز کے ارکان میں سے کسی مزید رکن کی ادائیگی باقی نہیں رہی، اور ان کی نماز اس جز کے بغیر بھی مکمل ہوجاتی ہے، لہٰذا ان کی نماز مکمل ہوجائے گی ۔ رہے مسبوق تو ان کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لیے کہ ان کی نماز کا ایک جز فاسد ہوچکا ہے، جبکہ ابھی ان پر مزید ارکان کی ادائیگی باقی ہے، جسے انہوں نے دوسرے امام کی تکمیل نماز کے بعد ادا کرنا تھا، اور پہلا امام، اگر تو دوسرے امام کے پیچھے نماز سے فارغ ہوچکا ہو، تو دوسرے مدرک مقتدیوں کی طرح اس کی نماز مکمل ہوجائے گی اور اگر وہ گھر میں نماز ادا کر رہا ہو اور دوسرے امام کے ساتھ نماز میں شامل نہ ہوا ہو، تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، ابو سلیمان کی روایت کی رُو سے اُس کی نماز فاسد اور ابو حفص کی روایت کے مطابق اس کی نماز مکمل ہوجائے گی۔ ابو سلیمان کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ نماز کے دوران میں امام کا قہقہہ مار کر ہنس دینا مقتدی کی نماز کو فاسد کر دیتا ہے، جیسے خود مقتدی کے قہقہہ مار کر ہنس پڑنے سے

اسکی نماز فاسد ہو جاتی ہے، ---- اسی لیے مسبوق مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر اس وقت کوئی مقتدی قہقہہ مار کر ہنس دے، تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان کی ادائگی باقی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، ابو حفص کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام اور مسبوق کی نماز تو اس لئے فاسد ہوتی ہے، کیونکہ قہقہہ مار کر ہنسنے کا واقعہ نماز کے جس جزء میں پیش آیا ہے، اس کے فاسد ہونے سے ان کی نماز عین وسط سے ٹوٹ جاتی ہے، تو جب ان کی نماز کا یہ وسطی جز فاسد ہوا، تو اس سے ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن پہلے امام کے "مدرک" ہونے کی بنا پر اس کی نماز کا یہ جز آخری حصے سے تعلق رکھتا ہے، کیونکہ اسے پہلے وہ نماز ادا کرنا ہے جو اس کی چھوٹ گئی تھی، بعد میں وہ امام کے ساتھ شامل ہو کر بقیہ نماز ادا کرتا ہے۔ اور اگر امام فارغ ہو گیا ہو تو وہ اس نماز کو اکیلے ہی مکمل کر لیتا ہے، لہٰذا اس کی نماز اس جز کے فاسد ہو جانے کے باوجود ---- فاسد نہ ہوگی، جیسے اگر وہ مسجد میں آجاتا، اور اپنی نماز پڑھ کر امام کے ساتھ شامل ہو جاتا اور اس کے ساتھ دوسرے قعدہ میں شریک ہوتا، تو تب اس کی نماز فاسد نہ ہوتی، تو اسی طرح اس صورت میں بھی یہی حکم ہے اور اگر جس امام کا وضو خطا ہوا ہے اس کے سارے مقتدی ہی مسبوق ہوں، تو پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر امام پر کچھ نماز ادا کرنا باقی ہو، تو وہ ان میں سے کسی ایک کو -- اپنا جانشین بنا دے، اس لیے کہ مسبوق جانشین بننے کی اہلیت رکھتا ہے، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا، اور وہ پہلے سابق امام کی نماز کو مکمل کرے گا، پھر چونکہ اس پر ابھی نماز کے کچھ ارکان کی ادائیگی باقی لہٰذا وہ بغیر سلام پھیرے اٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرے گا، اسی طرح مقتدی بھی بغیر سلام پھیرے -- کھڑے ہو جائینگے، اور وہ سب اکیلے اکیلے نماز ادا کرینگے اور اگر سابق امام پر مزید نماز کی ادائیگی باقی نہ ہو، تو تب وہ بغیر سلام پھیرے کھڑے ہو جائیں گے اور علیحدہ علیحدہ اپنی نماز مکمل کرینگے، کیونکہ اس حالت میں ان پر علیحدہ علیحدہ نماز ادا کرنا ہی واجب ہے اور اگر امام نے ایک رکعت پڑھائی ہو اور پھر اسے حدث لاحق ہو گیا ہو اور اس نے اپنی جگہ کسی ایسے شخص کو کھڑا کر دیا جو اس کے ساتھ شروع سے شریک تو تھا، مگر وہ اس رکعت کی ادائیگی کے وقت سو یا رہا تھا، یا پھر وہ وضو کے لئے چلا گیا تھا، تو اس کی امامت جائز ہوگی، لیکن مناسب ہے کہ نہ تو امام اس کو آگے کرے اور نہ ہی یہ شخص خود آگے ہو، اور اگر اسے امام نے آگے کر بھی دیا، تب بھی اسے چاہیئے، کہ وہ خود پیچھے ہو جائے اور کسی ایسے شخص کو آگے کر دے جو اس کی نسبت نماز مکمل کرانے پر قادر ہو، کیونکہ اسے لازمی طور پر اپنی فوت شدہ نماز پہلے ادا کرنا ہوگی، لیکن اگر اس نے ایسے نہ کیا، بلکہ وہ آگے -- کھڑا ہو گیا، تو اس کی جانشینی درست ہوگی، کیونکہ کسی نہ کسی درجے میں وہ نماز مکمل کرانے پر قادر ہے پھر جب وہ آگے ہو جائے، تو اسے چاہیئے، کہ وہ مقتدیوں کو اشارہ کرے کہ وہ انتظار کریں تاکہ وہ اپنی نیند کی حالت میں، یا وضو کے لیے جانے کے دوران میں فوت شدہ نماز پہلے مکمل کر لے، بعد ازاں وہ مقتدیوں کو بقیہ نماز پڑھائے، اس لیے کہ وہ مدرک ہے، اور مدرک کے لیے اپنی نماز ترتیب وار ادا کرنا ضروری ہے، لیکن اگر اس نے ایسا نہ کیا بلکہ پہلے امام کی نماز مکمل کی بعد ازاں اس نے کسی مدرک کو سلام پھرانے کے لیے آگے کر دیا

اور وہ خود سلام کے بعد اُٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنے کے لیے کھڑا ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، مگر امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اسے حکم ہے کہ وہ نماز کو پہلی رکعت سے شروع کرے، مگر جب اس نے ایسے نہیں کیا، تو اس نے اس ترتیب کو چھوڑ دیا، جس کے ملحوظ رکھنے کا اسے حکم تھا، لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے اگر کوئی مسبوق امام کی تقلید کرنے سے قبل اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنا شروع کر دے، تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس نے نماز کے تمام ارکان ادا تو کئے ہیں مگر ترتیب چھوڑ دی ہے، اور نماز کے افعال میں ترتیب ملحوظ رکھنا واجب ہے، فرض نہیں ہے، کیونکہ اگر ترتیب کو فرض قرار دیا جائے، تو یہ نماز کے فرائض اور ارکان پر ایک اضافہ ہوگا، اور یہ اضافہ نسخ کے مترادف ہے، جبکہ کسی دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کو اسی کی ہم پلہ دلیل کے سوا منسوخ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جبکہ ارکان نماز میں ترتیب ثابت کرنے والی دلیل نماز کے فرائض و ارکان کو ثابت کرنے والے دلائل کے مساوی نہیں ہے پھر اس کی عدم فرضیت کی مزید دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کی پہلی رکعت کا کوئی سجدہ چھوڑ دے اور آخری رکعت میں اسے قضا کر لے، تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اور اگر نماز کے ارکان میں ترتیب ضروری ہوتی، تو لازماً اس کی نماز باطل ہو جاتی۔ اسی طرح اگر مسبوق امام کو سجدہ میں پائے، تو اسے اس کی اتباع کا حکم ہے، جو اس بات کی دلیل ہے، کہ ارکانِ نماز میں ترتیب فرض نہیں ہے، لہٰذا ترتیب کو نظر انداز کر دینے سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

فصل:

استخلاف (جانشینی) کا حکم

امامت کی جانشینی کا حکم یہ ہے کہ اس سے دوسرا شخص امام ہو جاتا ہے اور پہلا شخص امامت سے خارج ہو کر دوسرے امام کا مقتدی ہو جاتا ہے، تاہم دوسرے شخص کا امام اور پہلے امام کا مقتدی ہونا دو شرائط میں سے ایک شرط پائے جانے مشروط ہوتا ہے؛ یا تو دوسرے شخص کو، جو امام والی نماز ادا کرنے کی نیت رکھتا ہو، اسکی جگہ کھڑا کر دیا جائے، یا پھر پہلا امام مسجد سے باہر چلا جائے، حتیٰ کہ اگر کسی امام نے کسی کو اپنا جانشین بنایا ہو، مگر وہ امام ابھی مسجد میں ہی ہو، اور اس کا نامزد کردہ جانشین اس کی جگہ کھڑا نہ ہوا ہو، تو وہ بدستور اپنی امامت پر قائم رہے گا، چنانچہ اگر کوئی شخص آکر اس کی اقتدا کر لے، تو اس کی اقتدا درست ہوگی؛ اور اگر اسی حالت میں پہلے امام نے اپنی نماز کو توڑ دیا، تو تمام مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائے گی، کیونکہ ابھی تک وہی بدستور امام ہے، وہ فقط اسی وقت "امامت" سے ضرورت کے تحت علیحدہ ہوتا ہے، جب کسی اور شخص کو امامت منتقل ہو جائے، اس لیے کہ ایک ہی نماز کے دو امام نہیں ہو سکتے؛ یا پھر (دوسری شرط یہ ہے کہ) وہ مسجد سے باہر چلا جائے، کیونکہ اس صورت میں صحتِ اقتدا کی شرط یعنی امام اور مقتدی کے مابین اتحاد مقام برقرار نہیں رہتی اور اگر کوئی

دوسرا شخص بھی اس کی جگہ پر کھڑا نہ ہوا ہو اور سابق امام بھی مسجد سے باہر نہ گیا ہو، تو چونکہ پوری مسجد ایک ہی مقام کے حکم میں ہے، لہٰذا وہ حسب سابق امام برقرار رہے گا اور اس سے امامت منتقل نہ ہو گی یہاں ہمارا یہ کہنا کہ وہ "امام کی نماز کی نیت رکھتا ہو" اس لیے ہے کہ اگر امام نے کسی ایسے شخص کو اپنی جگہ کھڑا کر دیا، جو ابھی ابھی آیا ہو اور اس نے ابھی اس کی اقتدا کی نیت نہ کی ہو، تو اگر وہ آگے ہو کر کھڑا ہو جائے اور تکبیر کہہ دے، پھر اگر تو اس نے اسی امام کی اقتدا اور اسی کی نماز ادا کرنے کی نیت کی ہو، تو اس کی جانشینی درست ہو گی، مگر بشر کہتے ہیں کہ جانشینی درست نہ ہو گی، اس حکم کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان کے نزدیک ابتداءً بے وضو امام کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہوتا، مگر چونکہ حالتِ حدث میں اس کی نماز کے برقرار رہنے کا حکم قیاس کے برخلاف نص (حدیث) سے ثابت ہوا ہے، اور نماز کی ابتدا اس کی بقاء باقی رہنے کے حکم میں ہرگز نہیں۔ جیسا کہ اگر امام کو شروع میں ہی حدث لاحق ہو جائے، تو اس کا نماز کو شروع کرنا ہی جائز نہیں ہوتا البتہ حالتِ حدث میں نماز برقرار رہ سکتی ہے، لہٰذا حالتِ حدث میں کسی کا اس کی اقتدا میں آنا جائز نہ ہو گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جب اس نے پہلے امام کی اقتدا میں داخل ہونے کی نیت سے تکبیر کہی اور پہلا امام ابھی مسجد ہی میں ہو، تو چونکہ اس کی نماز کی حرمت ابھی برقرار ہے، لہٰذا کسی کا اس کی اقتدا میں آنا بھی درست ہو گا اور امام کو اپنے اس نئے مقتدی کو اپنا جانشین بنانے کا حق بھی حاصل ہو گا، یعنی اس کی اقتدا کر لینے کے بعد امام کے اسے اپنا جانشین مقرر کرنے سے یہی مذکورہ شخص امام کا جانشین قرار پائے گا اور وہ اس کے تمام مقتدیوں کے لیے اس کا جانشین مقرر ہو جائے گا، لہٰذا اس کی جانشینی درست ہو گی، گو وہ مسبوق ہی ہو، جیسے کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس دوسرے شخص نے اس نیت کے ساتھ تکبیر کہی کہ وہ انہیں مستقل طور پر نماز پڑھائے گا، تو وہ پہلے امام کا مقتدی قرار نہ پائے گا، جس سے ثابت ہوا کہ امام نے کسی ایسے شخص کو اپنا جانشین بنا دیا ہے۔ جو اس کا مقتدی نہیں ہے، جانشینی درست نہ ہو گی، کیونکہ جانشینی کا یہ حکم قیاس کے برخلاف نص (حدیث) سے ثابت ہوا ہے، لہٰذا اس حکم کو فقط وہیں تک محدود رکھا جائے گا، جہاں تک نص میں اس کا ذکر ہے اور نص میں فقط اپنے ہی مقتدی کو جانشین بنانے کا ذکر ہے، لہٰذا اس کے علاوہ دیگر صورتوں میں اصل قیاس پر ہی عمل ہو گا جب کہ زیرِ نظر صورت میں دوسرے امام کی نماز تو اپنی جگہ صحیح ہو گی، کیونکہ اس نے منفردانہ انداز میں نماز شروع کی ہے، اور منفرد شخص کی نماز جائز ہوتی ہے، لیکن مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ جب دوسرے شخص کی جانشینی درست نہ ہو گی تو پہلا امام ہی ان کا امام رہے گا، اور وہ مسجد سے باہر جا چکا ہے، لہٰذا ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ انہوں نے اس شخص کے پیچھے نماز ادا کی ہے جو ان کا امام نہ تھا اور اپنے امام کے پیچھے نماز نہ پڑھی اور یہ دونوں باتیں نماز کے لیے مفسد ہیں، مزید براں اس لیے بھی، کہ وہ پہلے امام کے مقتدی تھے، لہٰذا ان کے لیے دوسرے امام کے پیچھے کھڑے ہو کر اپنی نماز کو مکمل کرنا جائز نہیں تھا، اس لیے کہ ایک ہی نماز کے دو امام نہیں ہو سکتے، بخلاف پہلے امام کے جانشین کے، کیونکہ اس کی جانشینی درست ہے، تو گویا بعینہٖ وہی امام موجود رہا ہے، جس کی بنا پر معنوی طور پر ان کا امام ایک ہی شخص ہے، گو ظاہراً اس میں

تبدیلی ہوئی ہے، جبکہ یہاں یہ دوسرا شخص پہلے امام کا جانشین نہیں ہے، کیونکہ اس نے تو امام کی بالکل اقتدا نہیں کی، تو گویا یہاں ظاہری اور معنوی طور پر دو ائمہ کے پیچھے ایک ہی نماز ادا کرنے کی صورت درپیش ہے، جو جائز نہیں ہے پھر پہلے امام کی نماز کے متعلق کتاب (الصلوٰۃ) میں کچھ مذکور نہیں ہے اسی بنا پر اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیونکہ جسے اس نے اپنا جانشین ٹھیرایا ہے، وہ خود بھی اس کا مقتدی ہوگیا ہے، اور جو شخص اپنی نماز سے باہر کے کسی شخص کی اقتدا کرلے تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی، لیکن بعض مشائخ کہتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ وہ اپنا جانشین بنائے بغیر مسجد سے باہر چلا گیا ہے، لیکن پہلی رائے ہی زیادہ درست ہے۔

العیون میں ہے، کہ اگر کسی امام کا وضو خطا ہوجائے اور وہ آخری صف میں سے کسی شخص کو امامت کے لیے آگے کر دے، اور بعد ازاں وہ مسجد سے باہر نکل جائے، تو اگر اس شخص نے اسی گھڑی اپنے امام ہونے کی نیت کرلی، تو ان کی نماز جائز ہوگی اور پہلا امام محض ایک مقتدی ہوجائے گا، لیکن اگر اس نے پہلے امام کی جگہ پہنچ کر یہ نیت کی تو اگر پہلا امام اس شخص کے مقام امامت تک پہنچنے سے قبل مسجد سے باہر چلا جائے، تو ان کی نماز باطل ہوجائے گی، لیکن اگر پہلے امام کے مسجد میں سے نکلنے سے قبل دوسرا امام امامت کی جگہ میں پہنچ جائے تو ان کی نماز درست ہوگی۔ واللہ الموفق۔

۲۔ کلام کرنا اسی طرح نماز کے مفسدات میں سے دوسرا مفسد دانستہ یا بھول کر کلام (بات چیت) کرنا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بھول کر تھوڑی بات چیت سے نماز فاسد نہیں ہوتی، البتہ اگر زیادہ بات چیت کی جائے، تو اس کے متعلق دو اقوال مروی ہیں ان کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ:

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شام کی دو نمازوں یعنی نماز ظہر اور نماز عصر میں سے کوئی ایک نماز پڑھائی اور آپؐ نے دوسری رکعت پر سلام پھیر دی، بعد ازاں آپؐ بڑی تیزی کے ساتھ باہر نکل گئے۔ پھر ایک شخص جس کا نام ذوالیدینؓ تھا، کھڑا ہوا اور کہا کہ یا رسول اللہ! کیا نماز کم ہوگئی ہے، یا آپؐ بھول گئے ہیں؛ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان میں سے کوئی بات بھی پیش نہیں آئی، اس پر انہوں نے کہا، کہ مجھے اس ذات کی قسم جس نے آپؐ کو حق دیکر بھیجا ہے۔ ان میں سے کوئی ایک بات ضرور پیش آئی ہے، اس پر آپ دوسرے افراد کی طرف متوجہ ہوئے جن میں ابوبکرؓ و عمرؓ بھی تھے۔ اور فرمایا: کیا ذوالیدین کا کہنا صحیح ہے، تو ان دونوں حضرات نے کہا کہ واقعی ذوالیدین کا کہنا بالکل صحیح ہے اور آپؐ نے دو رکعات ہی ادا کی ہیں، اس پر آپؐ اٹھے اور باقی نماز پڑھ کر سلام پھیرا، اور بعد ازاں سجدۂ سہو کیا۔"

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھول کر گفتگو فرمائی تھی، کیونکہ آپؐ یہ سمجھ رہے تھے کہ آپ پوری نماز ادا کرچکے ہیں اور ذوالیدین نے بھی بھول کر بات چیت کی، کیونکہ ان کا یہ گمان تھا کہ نماز

کم ہوگئی ہے، مگر بایں ہمہ آپ نے نماز کو از سرِ نو نہیں پڑھا اور نہ ہی ذوالیدین اور ابوبکرؓ و عمرؓ کو نماز کے اعادہ کا حکم دیا — مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

دفع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ۔ — میری امت، پر سے بھول چوک اور مجبوری کے تحت کیئے ہوئے کام کا گناہ اٹھا لیا گیا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بھول کر کلام کرنا، بھول کر سلام پھیر دینے کے مشابہ ہے، جس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، حالانکہ سلام آدمیوں سے خطاب ہونے کے باعث کلام میں شامل ہے اسی لیے وہ دانستہ سلام پھیرنے کی بنا پر۔ نماز سے خارج ہو جاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔
ہمارا استدلال اوپر نقل کردہ نماز کو بنا کرنے کی حدیث نبوی سے ہے، کہ آپؐ نے فرمایا:

"جب تک وہ کلام نہ کرے وہ اپنی سابقہ نماز کو بنا کر سکتا ہے"۔

کہ آپ نے نماز کے بنا کرنے کو کلام کرنے تک محدود کیا ہے؛ لہٰذا جب کوئی کلام کی جائے گی، تو لامحالہ اس سے نماز کو بنا کرنے کا حکم ختم ہو جائے گا؛ اسی طرح حضرت عبداللہ بنؓ مسعود فرماتے ہیں کہ

"کہ جب ہم حبشہ کے لیے روانہ ہوئے، تو اس وقت تک لوگ نماز میں ایک دوسرے کو سلام کر لیتے تھے، پھر جب میں حبشہ سے واپس آیا، تو میں نے آپؐ کو نماز میں پایا، تو میں نے آپؐ کو سلام کیا، لیکن آپؐ نے میری سلام کا جواب نہیں دیا۔ تو اس پر مجھے اندیشوں نے گھیر لیا۔ جب آپؐ نے سلام پھیرا، تو آپؐ نے فرمایا کہ اے ابن امّ عبد! اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں حکم عطا فرما دیتے ہیں — اب اس نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم نماز میں بات چیت نہ کیا کریں"۔

اور معاویہ بن الحکم السُّلمی سے روایت ہے کہ:

میں نے ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز ادا کی، تو مقتدیوں میں سے ایک شخص کو چھینک آئی، تو میں نے کہا "یرحمک اللہ" اس پر لوگوں نے مجھے گھور کر دیکھا تو میں نے کہا اس کی ماں اسے روئے کیا بات ہے کہ تم لوگ سرخ آنکھوں سے مجھے گھور رہے ہو، اس پر کچھ لوگوں نے میرے کندھوں پر ہاتھ رکھے، جس سے میں نے اندازہ لگایا کہ وہ لوگ چاہتے ہیں، کہ میں خاموش ہو جاؤں، پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہو گئے، تو آپؐ نے مجھے پاس بلایا، لہٰذا میں نے آپؐ سے اچھا کوئی استاد نہیں دیکھا کہ نہ تو آپؐ نے مجھے جھڑکا اور نہ ہی ڈانٹا، البتہ یہ فرمایا کہ ہماری اس نماز میں کسی قسم کی دنیوی بات چیت نہیں کی جا سکتی — نماز تو فقط تسبیح و تہلیل اور قراءتِ قرآن کا نام ہے"۔

اور جو بات نماز کے دوران میں کرنا درست نہ ہو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جیسے کھانا پینا وغیرہ، اس بنا پر زیادہ کلام (تمہارے نزدیک بھی) مفسدِ نماز ہے اور اگر اس میں "سہواً" قابلِ قبول عذر ہوتا تو، — کم یا زیادہ کلام میں فرق نہ ہوتا، جیسے روزے کے دوران میں کھانے پینے

کا یہی حکم ہے اور "حدیث ذوالیدین" اس ابتدائی زمانۂ اسلام پر محمول ہے جب نماز میں بات چیت کرنا جائز تھا مگر جس کا ثبوت یہ ہے کہ ذوالیدین اور ابوبکر و عمرؓ نے نماز میں دانستہ گفتگو کی، مگر آنحضورؐ نے انہیں نماز دہرانے کا حکم نہیں دیا، حالانکہ دانستہ بات چیت کرنے سے بالاجماع نماز فاسد ہوجاتی ہے اور حدیث نبوی میں جس اٹھانے (رفع) کا ذکر ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ بھول چوک پر گناہ اور عذاب اٹھالیا گیا ہے اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے۔ پھر اسے بھول کر سلام پھیرنے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ فی الجملہ دانستہ سلام کہنے سے بھی نماز برقرار رہتی ہے، یعنی نماز میں السلام علینا و علیٰ عباد اللہ الصالحین کہنا جائز ہے جبکہ نسیان تو عمد سے کم تر درجہ ہے لہٰذا بھول کر سلام پھیر دینے سے تو بدرجۂ اولیٰ نماز برقرار رہے گی پھر قیاس کی رُو سے دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ لفظ سلام فی نفسہٖ نماز سے معارض نہیں ہے، کیونکہ اس کے معنی "دُعا دینے کے ہیں الا یہ کہ جب نماز سے خارج ہوتے وقت لفظ سلام کہا جائے، تو شرعی طور پر اسے نماز سے باہر نکلنے کا سبب تسلیم کیا گیا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ نمازی کو اکثر اوقات نماز کی رکعات بھول جاتی ہیں، تو اگر ہم بھول کر سلام پھیر دینے کو بھی نماز سے خروج کا سبب قرار دیں تو اس سے لوگوں کو بڑے حرج کا سامنا کرنا پڑے گا، جبکہ انسان بھول کر بات چیت شاذ ہی کرتا ہے، تو اگر ہم اسے نماز کے لیے مفسد قرار دیں، تو اس میں کوئی حرج پیش نہیں آئے گا، لہٰذا اس پر قیاس کرنا باطل ٹھہرا - واللہ اعلم -

③ **پھونک مارنا:** یعنی ایسی پھونک جو قابل سماعت ہو، بھی امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نماز کو فاسد کردیتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ "پھونک" کی دو اقسام ہیں قابل سماعت اور ناقابل سماعت. ناقابل سماعت پھونک سے بالاجماع نماز نہیں ٹوٹتی، کیونکہ وہ عرفی معنوں میں کلام (بات چیت) نہیں ہے، اس لیے کہ کلام الفاظ کے مرتب اور قابل سماعت مجموعے کا نام ہے اور نہ ہی وہ عمل کثیر ہے تاہم ایسا کرنا مکروہ ضرور ہے .جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کہ بلاضرورت نماز سے باہر کے کسی عمل کو خواہ وہ قلیل ہی ہو نماز میں داخل کرنا مکروہ ہوتا ہے۔ رہی وہ پھونک جو دوسروں کو سنائی دے تو وہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نماز کو فاسد کردیتی ہے، خواہ وہ اس سے - اُف اُف کرنا چاہتا ہو، یا نہیں ــــ امام ابویوسفؒ کا ابتداءً یہ خیال تھا کہ اگر پھونک مارنے سے اس کی مراد تافیف، یعنی اف یا تف کرنا ہو، جو کسی شئی کی ناپسندیدگی اور نفرت کے اظہار کے لیے کیا جاتا ہے، تو اس سے اس کی نماز فاسد ہوجائے گی اور اگر اس کا اس سے مقصد تافیف نہ ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی - بعد ازاں انہوں نے اپنے اس مؤقف سے رجوع کرلیا، اور کہا کہ خواہ اس کا مقصد اف اف کرنا ہو، یا نہ ہو، بہر حال اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، ان کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس سے اس کا مقصد اف کرنا ہو، تو یہ لفظ عوامی بات چیت میں شامل ہوجاتا ہے، کیونکہ اس سے اظہار مافی الضمیر ہوجاتا ہے، لہٰذا اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ اور اگر پھونک مارنے سے اس کا مقصد اف

اف کرنا نہ ہو تو تب وہ عوامی بات چیت میں سے نہ ہونے کے باعث نماز کے فساد کا موجب نہ ہو گی، جیسے کھانسنا وغیرہ۔ جب کہ ان کے آخری قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ اپنی وضع میں عوامی بات چیت کا حصہ نہیں ہے، لہٰذا قصد و ارادے کے باوجود وہ عوامی بات چیت اور گفتگو نہ ہو گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں اف کے دو حرفوں میں سے ایک حرف ان زائد حروف میں سے ہے جو "الیوم تنساہ"[1] (ال، ی، و، م، ت، ن س ا ہ) میں جمع ہیں، اور حرف زائد کالعدم ہوتا ہے جس کے بعد پیچھے محض ایک حرف رہ جاتا ہے، اور ایک حرف عوامی بات چیت میں سے نہیں ہو سکتا، البتہ اگر تین حروف اصلی یا زائدہ ہوں یا دو حرف اصلی ہوں تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ عرف عام میں "کلام" ان مرتب حروف کا نام ہے، جو قابل سماعت ہوں۔ اور کم سے کم جن حروف سے ان کے مابین تنظیم قائم ہوتی ہے وہ دو حروف ہیں اور اف اف میں دو حروف موجود ہیں اور کسی منظم و مرتب کلام کے کلام ہونے کے لیے جو قابل سماعت ہو یہ ضروری نہیں سمجھا جاتا کہ وہ قابل فہم بھی ہو، کیونکہ عربی کلام دو اقسام پر مشتمل ہوتی ہے؛ مہمل اور مستعمل، اسی لیے اگر کسی نے مہمل الفاظ کے ساتھ گفتگو کی، تب بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ حالانکہ تافیف (اف اف کرنا) تو قابل فہم کلام بھی ہے، کیونکہ عرف عام میں یہ کسی شی کو حقیر جانتے ہوئے اظہار نفرت کے لیے استعمال ہوتا ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے والدین کے لیے ادب و احترام کے پیش نظر اس لفظ کو استعمال کرنا حرام ٹھہرا دیا ہے:

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا[2] تو ان کو اف (بھی) نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا۔

اور واقعتہً امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی یہ آیت مبارکہ بہت قوی دلیل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اف کرنے کو بھی قول قرار دیا ہے، جو اس کے کلام ہونے کی دلیل ہے علاوہ ازیں "پھونک" کے بات چیت میں شامل ہونے پر حسب ذیل روایت سے استشہاد کیا جا سکتا ہے کہ:

"آپ کا گذر ایک غلام پر سے ہوا جس کا نام رباح تھا اور جو نماز کے دوران میں سجدے کی جگہ مٹی پر پھونکیں مار رہا تھا، تو آپؐ نے اسے فرمایا کہ پھونک نہ مار کیونکہ پھونک مارنا کلام ہے۔"

---

[1] یہ ایسے حروف کا مجموعہ ہے جو حروف زائدہ پر مشتمل ہے اور، جو اکثر حروف زائدہ کے طور پر بات چیت میں شامل ہوتے ہیں۔

[2] بنی اسرائیل — ۲۳۔

ایک اور روایت میں ہے کہ "مجھے علم نہیں کہ جو شخص نماز میں پھونک مارے، اس نے گویا نماز میں کلام کی"۔

یہ حدیث اس باب میں نص صریح ہے۔ — رہا کسی عذر کی بنا پر کھانسنا، تو اس سے بلا کسی اختلاف کے نماز فاسد نہیں ہوتی لیکن بلا عذر کھانسنا مشائخ کے درمیان مختلف فیہ ہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ اس میں بھی حروف ہجاء میں سے دو حروف پائے جاتے ہیں۔ جب کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے گلا صاف کرنے کے لیے کھانسا، تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ ایک رکن یعنی قراءت کو بہتر طریقے پر ادا کرنے کی کوشش ہے — امام الہدیٰ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ السمرقندیؒ سے روایت ہے کہ وہ شیخ ابوبکر الجوزجانی، سے، جو ابوسلیمان الجوزجانیؒ کے خصوصی شاگرد تھے، یہ نقل فرماتے ہیں کہ ان کا قول ہے "اگر اس نے اخ کہا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ قابل سماعت پھونک مارنے کی طرح اس کا باقاعدہ ہجا ہے اور وہ قابل سماعت بھی ہے جس سے یہ ثابت ہوا، کہ امام ابویوسفؒ نے اس (اف اف کرنے) کا جو مفہوم بیان ہے۔ وہ غلط ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اسے قول قرار دیا ہے؛ نیز اس لیے بھی، جیسا کہ ہم جیسا کہ ہم نے اوپر واضح کیا۔ کہ مرتب حروف۔ جو قابل سماعت ہوں، نماز کو فاسد کرنے کے لیے کافی ہوتے ہیں، گو ان کا اپنا کوئی مفہوم ہو۔ یا نہ ہو، جیسے مثلاً "مہمل حروف سے گفتگو کرنا، جس میں بہت سے حروف ہوں — رہا ان کا یہ کہنا کہ اس میں سے ایک حرف حروف زائدہ میں سے ہے تو ہمیں بھی یہ تسلیم ہے کہ وہ حروف زائدہ میں سے ہے، لیکن یہ کلمہ بذات خود زائد نہیں ہے اور اگر کسی لفظ میں حروف زائدہ کی جنس سے حروف ہوں، تو خود اس لفظ کو زائد لفظ قرار دینا درست نہیں؛ اسی طرح ان کا یہ کہنا کہ قصد و ارادے سے کلام کے مفہوم میں تبدیلی نہیں ہوتی صحیح نہیں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قرآن مجید کی اس آیت۔

لَا يَبْعَثُ اللّٰهُ مَنْ يَّمُوْتُ[1] جو مر جاتا ہے۔ خدا اسے قیامت کے دن نہ اٹھائے گا۔

کو تلاوت کے نقطۂ نظر سے پڑھے۔ تو اسے اس پر اجر و ثواب حاصل ہوگا۔ لیکن اگر کوئی اس کلمے کے ذریعے بعثت خدا وندی کا انکار کرنا چاہتا ہو تو وہ حسب ارادہ کافر ہو جائے گا جس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جو لفظ وضعاً عوامی بول چال میں شامل نہ ہو وہ قصد و ارادے سے اس میں شامل ہو سکتا ہے۔

اور اگر وہ نماز کے دوران میں نوحہ کرنے یا رونے لگا۔ اور اس کے رونے کی آواز بلند

---

[1] النحل۔ ۳۸۔ یاد رہے کہ یہ آیت کا محض ایک ٹکڑا ہے، جب کہ اسی آیت میں اس کی تردید بھی موجود ہے۔

ہوگئی، تو اگر تو اس کا رونا جنت اور دوزخ کے ذکر سے ہو، تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس کا رونا کسی درد یا مصیبت کے باعث ہو، تو اس سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ جنت و دوزخ کے ذکر پر آہستہ یا اونچی آواز سے رونا اللہ تعالیٰ کے عذاب اور اس کی گرفت کے ڈر سے یا اس سے بچنے کی امید کی بنا پر ہوتا ہے : لہٰذا یہ تو غالباً نصتاً اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ اپنے خلیل حضرت ابراہیم کی مدح ان کی تأوہ (رِقّت قلبی) سے فرماتے ہیں :

إِنَّ إِبْرٰهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ [1] — کچھ شک نہیں کہ ابراہیم بڑے نرم اور متحمل مزاج تھے۔

ایک اور مقام پر فرمایا :

إِنَّ إِبْرٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ [2] — بے شک ابراہیم بڑے تحمل والے نرم دل اور رجوع کرنے والے تھے۔

کیونکہ وہ نماز میں بکثرت رویا کرتے تھے۔ اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سینے سے نماز کے دوران میں ایسی آواز نکلتی تھی، جیسے ہنڈیا سے اس کی پکنے کے وقت نکلتی ہے۔ بہرحال اگر رونے کی یہی وجہ ہو، تو تب تو رونے کی آواز " عام کلام " نہ ہوگی، اور اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جنت اور دوزخ کے ذکر پر آہ و بکاء کرنا، گویا صراحتاً جنت کا سوال اور جہنم سے پناہ مانگنا ہے جس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لہٰذا اس سے بھی نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر یہ رونا کسی درد یا مصیبت کے باعث ہو تو یہ تب یہ عام بات چیت میں شامل ہوگا اور عام بات چیت نماز کو فاسد کر دیتی ہے ۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص لفظ " آہ " کہے گو ایسا درد یا مصیبت کے باعث ہی ہو، تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر اس نے " اوہ " کہا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ اول الذکر عام بات چیت میں سے نہیں ہے، بلکہ وہ کھانسنے یا لمبا سانس لینے کے مشابہ ہے جب کہ دوسرا لفظ عام بول چال میں شامل سمجھا جاتا ہے۔ اس کا جواب وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اگر نماز میں کسی شخص کو چھینک آئی اور دوسرے شخص نے اس پر " یرحمک اللہ " کہا، تو اس سے بھی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ چھینک مارنے والے شخص کا جواب دینا عام بول چال میں سے ہے، جیسا کہ ہم حضرت معاویہؓ بن الحکم السلمی کی روایت نقل کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ براہ راست چھینکنے والے شخص سے یہ خطاب اطال

---

[1] التوبہ - ۱۱۴۔

[2] ھود - ۷۵

اللہ بقاءک (اللہ تیری عمر دراز کرے) کے مشابہ ہے جس کے سبب کہ از روئے نص یہ کلام نماز کو فاسد کر دیتا ہے؛ اسی طرح اگر اسے کوئی اچھی خبر ملے، تو وہ اس پر الحمد للہ (اللہ تعالیٰ کا شکر ہے) یا کوئی عجیب و غریب بات سنے، تو سبحان اللہ کہے، تو اگر اس کا مقصد خبر دینے والے کا جواب دینا نہ ہو۔ تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس کا مقصد خبر دینے والے شخص کو جواب دینا ہو تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے ہاں فاسد نہ ہوگی، اگرچہ اس کا مقصد خبر دینے والے شخص کو جواب دینا ہی ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز یا تو کسی لفظ سے فاسد ہوتی ہے۔ یا نیت سے یہاں پہلی صورت کا بھی احتمال نہیں، کیونکہ یہ تو کلمات ذکر ہیں، اسی طرح دوسری صورت بھی ممکن نہیں۔ اس لیے کہ محض نیت مفسد نماز نہیں ہوتی؛ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ گو یہ الفاظ عام کلام میں شامل نہیں، مگر جب یہ الفاظ جواب کی جگہ استعمال ہوں اور اس سے جواب سمجھا جائے، تو یہ الفاظ عام گفتگو میں شامل ہو جائیں گے۔ اس طرح کی کئی مثالیں مل جاتی ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص کسی آدمی سے جس کا نام یحییٰ ہو اور جس کے سامنے کتاب ہو، یہ کہے:

يٰيَحْيٰى خُذِ الْكِتٰبَ بِقُوَّةٍ [1] — اے یحییٰ کتاب پوری طاقت کے ساتھ پکڑ و۔

اور اس کا ارادہ اس سے قرآن مجید کی تلاوت نہ ہو، بلکہ اسے مخاطب کرنا ہو۔ تو وہ کلام کرنے والا شمار ہوگا، نہ کہ قراءت کرنے والا۔ اسی طرح اگر کسی نمازی سے یہ پوچھا جائے کہ تو کہاں کہاں سے گذرا اور وہ جواباً کہے:

وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَّقَصْرٍ مَّشِيْدٍ [2] — اور بہت سے کنوئیں بیکار اور بہت سے محل ویران۔

اور اس سے اس کا مقصد اسے مخاطب کرنا ہو تو یہ اس کا جواب ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر کسی شخص کو کوئی غمناک خبر ملے اور وہ جواباً انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھ دے، تو اگر اس سے اس کا ارادہ جواب دینے کا نہ ہو، تو نہا دونہ نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ استرجاع (انا للہ ۔ ۔ ۔) کہتے وقت وہ یہ کہنا چاہتا ہے، کہ میں بہت غم زدہ ہوں، میری مدد کرو" الاصل میں اس مسئلے میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف مذکور نہیں۔ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ان کو یہاں بھی اختلاف ہے۔ تاہم جن مشائخ نے سابقہ صورت کے مطابق

---

[1] مریم - ۱۲ "
[2] الحج - ۴۵

اسے متفقہ مسئلہ قرار دیا ہے۔ وہ اس میں اور تحمید و تسبیح میں یہ فرق کرتے ہیں۔ کہ استرجاع (اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ) کہنا اظہار مصیبت ہے، جس کی نماز میں اجازت نہیں۔ لیکن تحمید (الحمد للہ) کہنا تو اظہار شکر ہے جس کی نماز میں اجازت ہے۔ اور اگر نمازی نے کوئی ایسی آیت تلاوت کی جس میں جنت کا ذکر ہو اور وہ وہاں ٹھہر گیا اور اس نے وہاں حصول جنت کی دعا مانگی، یا کوئی ایسی آیت پڑھی جس میں جہنم کا ذکر ہو اور وہ وہاں ٹھہر جائے اور جہنم سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگے، تو اگر وہ نفل نماز ہو، تو یہ عمل مستحسن ہوگا، بشرطیکہ وہ اکیلا ہو، کیونکہ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ:

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ اللیل (نماز شب) میں سورۃ البقرہ اور سورۂ آل عمران تلاوت کی آپؐ جب بھی کوئی جنت والی آیت پڑھتے، تو رک جاتے اور اللہ تعالیٰ سے اس کے حصول کی دعا مانگتے اور جب بھی کوئی دوزخ والی آیت تلاوت فرماتے تو آپؐ رک کر اس کے حصول کی دعا مانگتے۔ اور اگر کوئی مثال ہوتی تو اس مثال پر غور و فکر فرماتے۔"

لیکن امام کے لیے فرض نماز میں ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی فرض نمازوں میں ایسا نہیں کیا۔ اسی طرح آنحضورؐ کے بعد ہمارے دور تک کے ائمہ بھی ایسا نہیں کرتے رہے ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کا یہ عمل مقتدیوں پر گراں گذرے گا، جو باعث کراہت ہے، لیکن اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اس سے نماز کی زینت یعنی خشوع و خضوع میں اضافہ ہوتا ہے۔

اسی طرح مقتدی کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ متوجہ ہو کر سنے اور خاموش رہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ [1]	اور جب قرآن مجید پڑھا جائے تو تم اس کو توجہ سے سنا کرو اور خاموش رہا کرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

اور اگر کسی شخص نے کسی نمازی سے اندر آنے کی اجازت طلب کی۔ اور اس نے جواباً سبحان اللہ کہہ دیا جس سے اس کا مقصد اس کو یہ بتانا ہو کہ وہ نماز میں ہے۔ تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ:

"میں ہر روز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں دو مرتبہ ملاقات کے لیے جس وقت چاہتا حاضر ہوتا تھا تو جب میں حضورؐ کے دروازے پر پہنچتا۔ تو اگر تو آپؐ نماز میں نہ ہوتے، تو دروازہ کھول دیتے اور میں اندر چلا جاتا اور اگر آپؐ نماز ادا فرما رہے ہوتے تو آپؐ اونچی آواز سے قرأت شروع کر دیتے، تو میں واپس

---

[1] الاعراف - ۲۰۴۔

لوٹ جاتا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ نمازی کو اپنی نماز کی حفاظت کے لیے ایسا کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ اگر وہ ایسا نہ کرے گا، تو ہو سکتا ہے کہ اجازت چاہنے والا شخص اجازت کے لیے اصرار کرے جس کی بنا پر اسے قرآن مجید کی تلاوت میں غلطی لگ جائے۔ پھر چونکہ اس کا مقصد اپنی نماز کی حفاظت کرنا ہے، لہٰذا اس کی نماز فاسد نہ ہوگی یا اسی طرح اگر امام کو کوئی بھول چوک ہو جائے تو مقتدی سبحان اللہ کہے تو مضائقہ نہیں۔ کیونکہ اس کا اصل مقصد نماز کی اصلاح ہے۔ بنا بریں بوجہ ضرورت اس کلام کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اسے نماز کی اصلاح کے لیے اس کی ضرورت ہے۔ اور اگر امام تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو تو مقتدی کو پیچھے سے تسبیح نہیں کہنی چاہیئے، کیونکہ اگر وہ قیام کے قریب پہنچ چکا ہو تو اسے دوبارہ بیٹھنا جائز نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہاں تسبیح کہنا مفید نہیں ہوگا۔

اور اگر نمازی کو کسی نے پیچھے سے "لقمہ[1]" دیا۔ تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو لقمہ دینے والا شخص اسی کا مقتدی ہوگا، یا کسی دوسرے امام کا، اگر وہ دوسرے امام کا مقتدی ہو، تو اس صورت میں لقمہ لینے والے کی نماز فاسد ہو جائے گی، خواہ لقمہ دینے والا شخص کسی اور نماز کے اندر ہو یا نماز سے باہر ہو، اسی طرح اگر لقمہ دینے والا شخص اگر نماز کے اندر ہو۔ تو اس کی بھی نماز ٹوٹ جائے گی کیونکہ ایسا کرنا تعلیم و تعلم ہے اس لیے کہ جب نمازی کسی غیر شخص سے لقمہ قبول کرتا ہے۔ تو وہ گویا زبان حال سے یہ کہتا ہے کہ اس آیت کے بعد کونسی آیت ہے۔ ذرا مجھے بتا دو، اور لقمہ دینے والا شخص لقمہ دے کر بہ ظاہر کر دیا ہے کہ اس کے بعد یہ آیت ہے، جو میری جانب سے تم قبول کر لو، تو اگر وہ کھلے الفاظ میں یہ کہتا تو نماز کا فاسد ہونا واضح تھا، لہٰذا اس صورت میں بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ علی ہذا اگر کوئی نمازی کو لقمہ دے دے تو اگرچہ ایک ہی دفعہ لقمہ دیا گیا ہو تو اس سے بھی نماز ٹوٹ جائے گی؛ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب نمازی لقمہ خود طلب کرے، لیکن اگر اس کے چاہے بغیر اسے لقمہ دے دیا گیا ہو، تو اگر ایک مرتبہ ایسا ہوا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ اگر لقمہ بار بار دیا جائے، تو اس صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ بہرحال یہ عمل نماز کے اعمال میں شامل نہیں اور چونکہ اس میں کسی خاص شخص سے خطاب نہیں ہوتا لہٰذا اس کی قلیل مقدار مکروہ ہوگی اور زیادہ مقدار فساد کا موجب ہوگی؛ اور اگر لقمہ دینے والا شخص اس کا مقتدی ہو تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے، لیکن استحسان کی رو سے ہم نے اسے جائز قرار دیا

---

[1] عربی زبان میں اس کے لیے "فتح علی الامام" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے، لیکن اردو زبان میں اس کے لیے "لقمہ دینے" کی اصطلاح مروج ہے، لہٰذا ترجمے میں ہم نے یہی اصطلاح استعمال کی ہے۔

ہے، اس لیے کہ مروی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ سورۃ المؤمنون کی تلاوت
کی۔ تو آپؐ نے ایک حرف چھوڑ دیا۔ جب آپؐ نماز سے فارغ ہوئے۔ تو آپؐ نے پوچھا۔
کیا تمہارے اندر ابی (بن کعب) نہیں ہے۔ اُبیؓ نے کہا کہ ہاں یا رسول اللہ میں موجود ہوں
تو آپؐ نے فرمایا کہ تم نے مجھے لقمہ کیوں نہ دیا تو انہوں نے کہا کہ میں نے یہ گمان کیا تھا کہ شاید وہ
آیت منسوخ ہو گئی ہے، تو اس پر آپؐ نے فرمایا اگر وہ منسوخ ہو جاتی تو میں تمہیں آگاہ کر دیتا
نیز حضرت علیؓ سے روایت ہے۔ کہ:
"جب تم میں سے تمہارا امام لقمہ مانگے، تو اسے لقمہ دے دیا کرو"
اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے متعلق روایت ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ نماز مغرب
میں سورۂ الفاتحہ پڑھی مگر انہیں اور کوئی سورۃ یاد نہ آئی، تو حضرت نافعؓ نے پیچھے سے اذا
زلزلت الارض کا لقمہ دیا اس پر انہوں نے یہی سورۃ پڑھ دی" علاوہ ازیں اس لیے بھی
کہ اگر امام قراءت میں اگلی آیت بھول جائے، یا رکوع کے لیے منتقل ہونے میں چوک جائے
تو مقتدی کے لیے اپنی نماز کو فاسد ہونے سے بچانے کے لیے اس کی اشد ضرورت ہے،
لیکن اگر امام دوسری آیت کی طرف منتقل ہو جائے اور پھر اسے لقمہ ملے، تو اگر امام لقمہ قبول
کرلے ایک تو ایک قول کی روسے اس کی اور مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی: اور اگر وہ لقمہ
نہ لے، تو لقمہ دینے اسلے شخص کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہاں نماز کو بچانے کے لیے ایسی
کوئی ضرورت نہیں۔ پھر مقتدی کو لقمہ دینے میں جلدی نہیں کرنا چاہیئے اور نہ ہی امام کو ان
سے لقمہ مانگنا چاہیئے، بلکہ اسے رکوع کر دینا چاہیئے۔ یا اس آیت کو چھوڑ کر اگلی آیت یا اگلی (یا
کوئی اور) سورۃ شروع کر دینی چاہیئے۔ اور اگر اس نے ایسا نہ کیا اور مقتدی کو یہ اندیشہ ہوا کہ
امام کی زبان پر ایسے الفاظ جاری ہو جائیں گے، جن سے نماز فاسد ہو جائے گی، تو اسے اس وقت
لقمہ دینا چاہیئے؛ اس لیے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ "جب تمہارا امام تم سے لقمہ مانگے،
تو تم لقمہ دے دیا کرو" اس وقت وہ امام مستحق ملامت ہوتا ہے۔ کیونکہ اس نے مقتدی کو
لقمہ دینے پر مجبور کیا۔ ہمارے بعض مشائخؒ فرماتے ہیں کہ مقتدی کو چاہیئے کہ وہ اپنے
امام کو لقمہ دیتے وقت تلاوت قرآن کی نیت کرلے، لیکن یہ قول درست نہیں ہے؛
اس لیے کہ امام کے پیچھے مقتدی کو قراءت کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔
اور امام کو لقمہ دینا بھی منع نہیں ہے۔ لہٰذا اس جائز شئی کو کسی غیر جائز شئی کی نیت سے
ادا کرنا درست نہ ہوگا؛ البتہ یہ قول اس وقت صحیح ہو سکتا ہے۔ جب غیر امام کو لقمہ دیا
جائے، تو اس وقت اسے چاہیئے کہ وہ تلاوت قرآن کی نیت کرلے: نہ کہ اسے تعلیم دینے
کی اور اس نیت کے ساتھ لقمہ دینا اس کے لیے نقصان دہ نہ ہوگا۔

اور اگر نمازی نے قرآن مجید سے دیکھ کر تلاوت کی، تو اس کی نماز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رفاسد مگر امام ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی، مگر کراہت کے ساتھ، جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں بلاکراہت جائز ہوگی، ان حضرات کی دلیل ایک روایت ہے کہ:

"ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے ایک آزاد کردہ غلام، جن کا نام ذکوان تھا، رمضان المبارک میں لوگوں کو نماز پڑھاتے، تو قرآن مجید سے دیکھ کر تلاوت کرتے تھے"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن مجید پر نظر ڈالنا بھی عبادت ہے اور قرات کرنا بھی ایک عبادت ہے اور ایک عبادت سے دوسری عبادت کو ملا دینا، نماز کے فساد کا باعث نہیں ہوسکتا الایہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ بات مکروہ ہے، کیونکہ اس میں اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) سے مشابہت پائی جاتی ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہمیں ہر شی میں ان کی مشابہت اختیار کرنے سے منع نہیں کیا گیا، کیونکہ جس طرح وہ کھاتے ہیں ہم بھی کھاتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ اپنے موقف کا دو طریقوں سے اثبات کرتے ہیں، اولاً اس طرح کہ اس صورت میں مصحف قرآنی کو اٹھانے اوراق پلٹنے اور الفاظ کو دیکھنے وغیرہ کے اعمال "اعمال کثیرہ" ہیں، حالانکہ نماز کو ان اعمال کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں، لہٰذا اس سے نماز فاسد ہو جائے گی، اس طریقۂ استدلال کے مطابق، اگر قرآن مجید سامنے رکھا ہوا ہو، ورق پہلے سے پلٹا ہوا ہو، یا محراب پر قرآن مجید کی کوئی سورۃ لکھی ہوئی ہو تو اس کی تلاوت سے نماز فاسد نہ ہونی چاہیے، کیونکہ اس صورت میں مفسد عمل، یعنی عمل کثیر نہیں پایا گیا، جبکہ دوسرا طریقۂ استدلال یہ ہے کہ دیکھ کر پڑھنے والا، گویا مصحفِ قرآن سے سیکھتا اور تعلیم حاصل کرتا ہے، اسی لیے جو شخص قرآن مجید سے دیکھ کر پڑھتا اور یاد کرتا ہے اسے متعلم (طالب علم) کہتے ہیں، اور یہ ایسے ہی ہوگا گویا اس نے کسی معلم (استاذ) سے سیکھا ہو جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس استدلال کے مطابق قرآن مجید کو ہاتھ میں اٹھا کر پڑھنے اور اوراق پلٹنے اور اسے سامنے رکھ کر اس سے تلاوت کرنے اور اوراق نہ پلٹنے میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ رہی حدیث ذکوان تو اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ بظاہر ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ اور صحابہ کرامؓ میں سے جو اہل فتویٰ صحابی تھے، انہیں اس کا علم نہ تھا۔ جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نماز میں یہ عمل بالاتفاق مکروہ ہے؛ اور اگر انہیں اس کا علم ہو جاتا، تو وہ پورے رمضان المبارک میں بلاضرورت اس مکروہ عمل کو جاری رکھنے کی کبھی اجازت نہ دیتے اور عین ممکن ہے کہ حدیث میں راوی کے اصل الفاظ یہ ہوں کہ، دکان یؤم الناس (وہ رمضان المبارک میں لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے) اور وکان یقرأ من المصحف (اور نماز سے باہر قرآن مجید کے مصحف سے تلاوت کرتے تھے) یوں اصل میں یہ دو روایات الگ الگ حالتوں سے متعلق تھیں اور راوی اصل میں یہ بتانا چاہتے تھے کہ وہ نماز میں پورا قرآن نہیں، بلکہ اس کی کچھ سورتیں تلاوت فرماتے تھے: تاکہ وہ یہ جتلائیں کہ قیامِ رمضان میں تمام قرآن ختم کرنا فرض نہیں ہے

اور اگر اس نے نماز میں دعا مانگی، تو اگر اس نے کوئی قرآنی دعا مانگی ہو تو اس کی نماز فاسد نہ

ہو گی کیونکہ یہ عام گفتگو نہیں ہے اسی طرح اگر اس نے کوئی ایسی دُعا مانگی، جو قرآنی الفاظ کے مشابہ ہو یعنی کوئی ایسی دُعا جو انسانوں سے مانگنا مشکل ہو، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے کوئی ایسی دُعا مانگی جس کا انسانوں سے بھی سوال کیا جا سکتا ہو تو ہمارے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے مثلاً وہ یہ کہے "کہ اے اللہ مجھے ایک درہم دے" یا "میری فلاں عورت کے ساتھ شادی کر دے" یا مجھے فلاں قسم کا لباس پہنا وغیرہ، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کوئی ایسی دُعا مانگی، جو نماز سے باہر مانگنا جائز ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہو گی، ان کی دلیل قرآنی آیت:

وَاسْئَلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ [1]	اور اللہ تعالیٰ سے اس اس کا فضل مانگو۔

اور فرمانِ نبوی:

سلوا الله حوائجكم حتى الشسع لنعالكم والملح لقدوركم۔	اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجات کا سوال کیا کرو، حتیٰ کہ اپنے جوتوں کے تسمہ اور ہنڈیا کے لیے نمک بھی اسی سے مانگو۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ نماز فجر میں قنوت پڑھتے، تو اپنے مخالفین کے لیے بددعا فرماتے تھے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہر وہ بات جس سے کسی انسان کو مخاطب کیا جا سکتا ہو، وہ اپنی وضع میں انسانی کلام ہو گی، خالص عبادت نہ ہو گی اور اس قسم کے سوال بندوں کے یا ہم بھی جاری رہتے ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ لوگ ایک دوسرے سے سوال کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ مجھے درہم دے، یا میری فلاں عورت سے شادی کر دے، لہٰذا یہ عام گفتگو ہو گی اور عام گفتگو نماز کو فاسد کر دیتی ہے، اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چھینکنے والے کے جواب میں "یرحمک اللہ" کہنے کو نماز کے فساد کا ذریعہ قرار دیا، کیونکہ اس کلام کے ذریعے انسان کو مخاطب کیا جاتا، اور اس کا حق ادا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے گو اسے صیغۂ عبادت میں ہی جواب دیا ہے، جبکہ یہاں تو یہ صیغۂ (FORM) اپنی وضع میں مکمل طور پر عام بات چیت میں شامل ہے، گو اس کے ساتھ اس نے اللہ تعالیٰ کو مخاطب کیا ہے، لہٰذا یہ صیغہ اپنی وضع کے لحاظ سے مفسد نماز ہو گا۔ رہی حضرت علیؓ والی حدیث تو اس سے اس اجتہاد کی گنجائش ثابت نہیں ہوتی، اسی لئے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ نے انہیں خط لکھا اور فرمایا تھا کہ:

"جب تمہیں میرا یہ خط پہنچے، تو اپنی نماز کا اعادہ کر لینا۔"

الاصل میں اس موقع پر یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ کیا اگر کوئی شخص نماز میں کوئی ایسا شعر پڑھ دے جو مفسد نماز ہو تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی تو حالانکہ بعض اشعار ذکرِ الٰہی پر بھی مشتمل ہوتے ہیں، مثلاً

---

[1] النساء ۳۲۔

الا کل شیٔ ما خلا اللہ باطل [1] — اللہ تعالیٰ کے سوا ہر شئی باطل ہو جانے والی ہے

اسیطرح کسی باہر کے شخص کو نہ چاہیئے کہ وہ کسی نمازی کو سلام کرے، اور نہ ہی نمازی کو چاہیئے کہ وہ کسی اشارے وغیرہ سے اس کا جواب دے: سلام اس لیے نہ کی جائے۔ کیونکہ اس سے نمازی کا دھیان نماز سے ہٹ جائے گا، بناء بریں اسے سلام کہنا خیمہ نماز سے مانع ہوگا جو ایک قابل مذمت فعل ہے۔ اور نمازی کو زبان یا اشارے سے جواب کی ممانعت اس لیے ہے۔ کیونکہ سلام کا جواب دینا من جملہ عام بات چیت میں شامل ہے، جیسا کہ ہم حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت نقل کر آئے ہیں، جس میں یہ صراحت ہے کہ اسے اشارے سے بھی سلام کا جواب نہ دینا چاہیئے، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ "میں نے سلام کیا، تو کسی نے میرے سلام کا جواب نہ دیا"، لہٰذا یہ روایت جواب دینے کی جملہ اقسام کی ممانعت پر مشتمل ہے، علاوہ ازیں اشارہ کرنے سے ہاتھوں کی سنت یعنی ہاتھوں کو روکنے یا باندھنے کا ترک لازم آتا ہے۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ فِي الصَّلَاةِ۔ — نماز میں اپنے ہاتھ روک کے یا باندھ کے رکھا کرو۔

تاہم اگر اس نے زبان (الفاظ) کے ساتھ جواب دیا، تو نماز ٹوٹ جائے گی کیونکہ یہ عام بات چیت میں سے ہے۔ اور اگر اس نے محض ہاتھ کے اشارے سے جواب دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ ترک سنت سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن بہر حال ایسا کرنا مکروہ ہے

④ **دانستہ سلام پھیر دینا:** جس سے مراد نماز سے خارج ہونے کے لیے سلام پھیر دینا ہے کیونکہ اس سلام سے نمازی باہر نکلنے کا قصد کرتا ہے، لہٰذا سلام کہنا عام گفتگو میں سے ہوگا، اس لیے کہ اس سلام سے وہ لوگوں کو مخاطب کرتا ہے اور عام بات چیت نماز کے لیے مفسد ہوتی ہے

⑤ **قہقہہ مار کر ہنس دینا:** خواہ قہقہہ دانستہ ہو یا غیر دانستہ، اس لیے کہ نماز میں قہقہہ مارنا واضح ترین کلام ہے۔ اسی بنا پر اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، حالانکہ عام بات چیت کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، پھر جب ہر قسم کی گفتگو، خواہ دانستہ ہو یا غیر دانستہ، نماز فاسد کرنے کا سبب ہے، لہٰذا قہقہہ سے، تو بدرجہ اولیٰ نماز فاسد ہو جائے گی؛

⑥ **مسجد سے بلا عذر باہر نکل جانا:** یہ بھی مفسدِ نماز ہے، کیونکہ حالت اختیار میں اس کا قبلہ رو رہنا نماز کے جواز کی اہم شرط ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب یہ تمام باتیں، یعنی دانستہ حدث، گفتگو کرنا، سلام پھیر دینا، قہقہہ مار کر ہنس دینا اور مسجد سے باہر نکل جانا آخری قعدے میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل پائی جائیں، لیکن اگر وہ تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد ان میں سے کسی شئی کا ارتکاب

---

[1] یہ مشہور جاہلی شاعر لبید کا شعر ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی پسند تھا (البخاری وغیرہ)

کرے تو ہمارے ائمہ کرامؒ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر اس وقت اس نے کوئی گفتگو کرلی
یا وہ مسجد میں نکل گیا۔ تو خواہ وہ منفرد ہو، یا ایسا امام جس کے پیچھے لاحق ہوں یا مسبوق
پھر خواہ لاحق مقتدیوں نے امام کے ساتھ نماز پالی ہو اور اس کے ساتھ مل کر نماز ادا کی ہو،
یا نہیں، بہرصورت اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ منفرد ہو اور اسی وقت قہقہہ
مار کر ہنس دے یا دانستہ وضو توڑ دے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے لیکن اگر امام ہو اور اس
کے پیچھے لاحق اور مسبوق دونوں طرح کے مقتدی ہوں، تو ہمارے ائمہ کرام کے ہاں بالاتفاق
امام کی نماز مکمل ہو جائے گی، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس آخری صورت میں مسبوق
نمازیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، مگر امام ابویوسفؒ و محمدؒ ان کی نماز کو بھی مکمل قرار دیتے ہیں
ان کی دلیل یہ ہے کہ جب قہقہہ اور دانستہ حدث نے امام کی نماز کو فاسد نہیں کیا، تو مقتدی
کی نماز تو بدرجۂ اولی فاسد نہ ہوگی، خواہ وہ لاحق ہو یا مسبوق کیونکہ یہاں مقتدی کی نماز اگر فاسد
ہوتی ہے، تو مقتدی کے کسی مفسد عمل کی بنا پر نہیں ہوتی، بلکہ امام کے کسی مفسد عمل کی بنا پر فاسد
قرار پاتی ہے، تو جب اس مفسد عمل پائے جانے کے باوجود امام کی اپنی نماز فاسد نہیں ہوئی
تو مقتدی کی نماز تو بدرجۂ اولی فاسد نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے امام نے اس وقت
کوئی گفتگو کرلی ہو یا وہ مسجد سے باہر نکل گیا ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ دانستہ وضو
توڑنے یا قہقہہ مار کر ہنسنے اور گفتگو کرنے یا مسجد سے باہر نکلنے میں فرق پایا جاتا ہے — جو یہ ہے
کہ دانستہ وضو توڑ دینے سے امام اور مسبوق کی نماز کا وہ جز فاسد ہو جاتا ہے جس میں وہ واقعہ
پیش آیا ہے لیکن چونکہ امام پر اس کے بعد کسی اور فرض کی ادائیگی باقی نہیں رہی، لہٰذا اس کے
لیے تو نماز کا یہ فساد فقط اسی جز تک محدود رہے گا، جس میں وہ واقعہ پیش آیا تھا، لیکن مسبوق
پر چونکہ ابھی کئی فرائض (ارکان) کی ادائیگی باقی ہے، لہٰذا اس کے لیے یہ واقعہ نماز کو جاری رکھنے
میں رکاوٹ ثابت ہوگا۔ رہی گفتگو تو وہ بے شک نماز کی قاطع اور اس کی ضد
ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، لہٰذا وہ نماز کے لیے مانع ہے، لیکن اس سے نماز فاسد نہ ہوگی
اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ قہقہہ اور دانستہ حدث دونوں نماز کی نہیں بلکہ طہارت کی ضد ہیں
اور طہارت نماز کی اہلیت کی شرط ہے۔ بنا بریں حدث نماز کی شرط کی وساطت سے اہلیت
نماز کی ضد ہے اور کوئی شئی اپنی غیر متضاد شئی کے پائے جانے سے معدوم نہیں ہوتی،
لہٰذا نماز حدث کی بنا پر معدوم نہیں ہوگی، کیونکہ ان کے مابین کوئی تضاد نہیں پایا جاتا، البتہ
اس سے اس کی اہلیتِ نماز ختم ہو جاتی ہے۔ بنا بریں اس سے نماز کا کچھ حصہ موجود رہے
گا، کیونکہ نماز کی کوئی متضاد شئی نہیں پائی گئی البتہ اس کی نماز کا وہ جز فاسد ہو جائے گا، کیونکہ
وہ جز ایک ایسے شخص کی جانب سے ادا ہوا ہے جو اس کو ادا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اور
اگر کوئی غیر اہل شخص کوئی کام کر گذرے۔ تو وہ کام صحیح نہیں ہوتا۔ تو جب امام کی نماز کا یہ جز
فاسد ہوا تو اس سے مقتدی کی نماز بھی فاسد ہو گئی، کیونکہ اس کی نماز امام کی نماز پر مبنی ہوتی ہے

اور اس کی صحت اور فساد کا امام کی نماز سے ہی تعلق ہوتا ہے۔ پھر جب امام کی نماز کا وہ جزء فاسد ٹھہرا، تو اس کے اس فاسد فعل کے ساتھ جو تحریمہ متصل تھی، وہ بھی فاسد قرار پائی، کیونکہ یہ تحریمہ نماز کے جملہ افعال کے لیے منعقد ہوئی تھی تو جس طرح اس سے نماز کے افعال صحیح اور فاسد ہونے کی دو اقسام میں تقسیم ہو جاتے ہیں تو تحریمہ بھی اسی طرح دو حصوں میں تقسیم ہو جائے گی، اور جب اس کی "تحریمہ" باطل ہو گئی، تو اس سے مقتدی کی تحریمہ بھی فاسد ہو جائے گی، الّا یہ کہ امام اور اس کے مدرک مقتدیوں کی نماز اس فاسد جزء کے بغیر بھی مکمل ہو جاتی ہے مگر جب مسبوق کی نماز کا بھی یہ جزء اس سے فاسد ہوا، تو اس سے متصل اس کی تحریمہ بھی فاسد ہو جائے گی حالانکہ اس کے بعد کی نماز تکبیر تحریمہ کے ساتھ ہی ادا ہو سکتی ہے۔ اور یہاں اس کا اعادہ نہیں پایا گیا، لہٰذا مسبوق کے حق میں بقیہ ارکان کی تکمیل کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، اس طرح اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ بخلاف بات چیت کے، کیونکہ بات چیت ادائیگی نماز کی اہلیت کی ضد نہیں ہے، بلکہ وہ تو فی نفسہٖ نماز کی ضد ہے۔ اور ایک متضاد شی کے پائے جانے سے دوسری متضاد شی کا وجود ممنوع تو ہوتا ہے، مگر معدوم نہیں ہوتا، کیونکہ نماز کے افعال تجدد اور تکرار کی بنیاد پر ادا کیے جاتے ہیں تو جب کوئی عمل معدوم ہو جائے تو اس کے بعد اسی کی جنس سے کوئی اور فعل وقوع میں آ جاتا ہے

پھر جب اس کے بعد کوئی ایسا عمل پایا جائے جو نماز سے متضاد ہو، تو اس سے نماز کے اس جزء کا حصول ممکن نہ ہوگا، جو اس کے ساتھ متصل ہو، بلکہ وہ عمل ہمارے اصول کے مطابق بدستور کالعدم ہی رہے گا یوں نماز کے افعال منتہی ہو جائیں گے۔ اور تحریمۂ نماز کا ازسرنو انعقاد نہ ہو سکے گا، کیونکہ اس کا جاری رہنا تو افعال کے جاری رہنے کی بنا پر ہوتا ہے، جب کہ یہاں پر تمام افعال ختم ہو گئے ہیں، لہٰذا یہاں تحریمہ بھی منتہی ہو جائے گی، فاسد نہ ہوگی، تاہم اگر امام کی تحریمہ اپنے اختتام کو پہنچ جائے، تو اس سے مسبوق کی تحریمہ انتہاء کو نہیں پہنچتی، جیسے اگر وہ سلام پھیر دے تو اس سے امام کی نماز ختم ہو جاتی ہے، مگر مسبوق مقتدیوں کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ بخلاف زیر بحث مسئلہ کے۔ مگر جہاں تک لاحق مقتدیوں کا تعلق ہے وہاں تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ اپنی نماز مکمل کر کے امام کے ساتھ مل گئے ہوں اور اس کے ساتھ مل کر انہوں نے نماز ادا کی ہو تو اس صورت میں ان کی نماز بھی مکمل ہو جائے گی اور اگر وہ ابھی امام کے ساتھ نہ ملے نہ ہوں، تو ان کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ابو سلیمان کی روایت کے مطابق ان کی نماز فاسد اور ابو حفص کی روایت کے بموجب ان کی نماز درست ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب نماز کے فاسد کرنے میں نمازی کا کوئی اپنا عمل اثر انداز ہوا ہو، لیکن اگر اس میں اس کے کسی ذاتی فعل کا دخل نہ ہو، جیسے مثلاً تیمم کرنے والے شخص کو تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد یا سجدۂ سہو کی صورت میں سلام پھیرنے اور سجدۂ

سہو کی طرف لوٹنے کے بعد پانی حاصل ہوجائے تو اس کی نماز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فاسد جائے گی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، لیکن امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز مکمل ہوجائے گی ـــ یہ مسئلہ بھی اثنا عشریہ مسائل میں سے ہے جنہیں ہم کتاب الطہارت کے باب تیمم میں بمع دلائل بیان کر آئے ہیں۔

اگر کسی امی نے کچھ نماز پڑھ لی اور بعد ازاں اس نے کوئی سورۃ سیکھ لی اور باقی نماز میں اس نے وہی سورۃ پڑھی، تو اس گونگے شخص کی طرح، جس کا گونگا پن نماز کے دوران میں زائل ہوجائے، اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر وہ نماز کے شروع میں "قاری" (قرارت کنندہ) ہو اور اس نے نماز کے ابتدائی حصے میں قراءت کے ساتھ نماز ادا کی ہو، مگر بعد ازاں وہ قرارت بھول جائے اور امی ہوجائے۔ تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں نماز فاسد نہ ہوگی، جب کہ صاحبین کے ہاں اوّل الذکر صورت میں نماز فاسد، مگر دوسری صورت میں استحسان کی رو سے فاسد نہ ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرارت کرنا فقط ابتدائی دو رکعات میں فرض ہے، اسی لئے اگر قاری دو ابتدائی رکعات میں قراءت کرنا بھول جائے اور آخری رکعات میں قرارت کرلے تو اس کی نماز درست ہوگی تو جب وہ ابتدائی رکعات میں قاری تھا اور اس نے ابتدائی دونوں رکعات میں قرارت کرلی اور بعد ازاں وہ قرارت بھول گیا، تو وہ ابتدائی دو رکعات میں قرارت کرنے کا فرض ادا کرچکا ہے لہٰذا اس کے بعد اس سے اس کا عاجز ہونا اس کے لیے نقصان دہ نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے قدرت کے باوجود آخری دو رکعات میں وہ قرارت ترک کردے۔ اسی طرح جب اس نے آخری دو رکعات میں سورۃ سیکھ لی تو ابتدائی دو رکعات میں اس کا قرارت سے قاصر ہونا اس کے لیے نقصان دہ نہ ہوگا۔ جیسے اگر وہ وہاں دانستہ قرارت ترک کر دیتا، تو تب اس کے لیے کوئی نقصان نہ تھا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اول الذکر صورت میں اگر اسے اعادے کا حکم دیا جائے تو اس سے نماز کی ادائیگی کامل طریقے پر ہوگی لہٰذا پہلی صورت میں اسے اعادے کا حکم دیا جائے گا۔ لیکن اگر دوسری صورت میں اسے نماز دہرانے کا حکم دیں تو اس صورت میں مکمل نماز کی ادائیگی بغیر قراءت کے ہوگی، لہٰذا اس صورت میں اسی نماز کو جاری رکھنا ہی بہتر ہوگا، تاکہ وہ کچھ نماز کو تو قرارت کے ساتھ ادا کرنے والا قرار پائے۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ قرارت نماز کا رکن ہے جو اسی وقت ساقط ہوتا ہے کہ جب مکمل نماز میں اس سے نمازی کا قاصر ہونا ثابت ہوجائے تو جب اس کا قاصر ہونا کچھ نماز میں ظاہر ہوا ہے۔ تو اس سے مذکورہ شرط فوت ہوجائے گی، جس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس کی ادا شدہ نماز حقیقی نماز ہوگی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امی کی تحریمہ قرارت کے لیے منعقد نہیں ہوتی، بلکہ اس کی تحریمہ نماز کے

افعال کے لیے کہی جاتی ہے کسی اور شی کے لیے نہیں، تو جب وہ قراءت پر قادر ہو جائے تو قراءت اس کے ارکان نمازیں سے ہو جائے گی ؛ لہٰذا دیگر ارکان کی طرح بغیر تحریمہ اس کی بقیہ نماز کی ادائیگی درست نہ ہوگی اور ارکان نماز کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی ۔ لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی ؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کمزور بنیاد پر طاقتور عمل کو بنا کرنا ممکن نہیں ہوتا اور قراءت سمیت نماز ادا کرنا بغیر قراءت کے نماز ادا کرنے کی نسبت زیادہ قوی ہوتا ہے ، لہٰذا اسے کمزور بنیاد پر بنا کرنا درست نہیں ہوگا ، جیسے اگر کسی برہنہ شخص کو نماز کے دوران میں کپڑے مل جائیں اور تیمم کرنے والے کو نماز میں پانی حاصل ہو جائے تو اس کا یہی حکم ہے ۔ تو جب وہ ابتداءً قراءت کنندہ تھا ۔ اور اس کی تحریمہ قراءت سمیت تمام نماز ادا کرنے کے لیے منعقد ہوئی تھی ، لیکن وہ اب اپنے التزام کردہ عمل کی ادائیگی پر قدرت کھو بیٹھا ہے ۔ لہٰذا اسے ازسرنو نماز ادا کرنا ضروری ہوگا ۔ اور اگر کسی امی نے ایک رکعت ادا کرنے کے بعد کسی قاری کی اقتداء کی ، پھر جب امام فارغ ہو جائے اور امی اپنی نماز مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز قیاس کی رو سے فاسد ہوگی ۔ ایک قول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک ہے ، مگر استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی نماز درست ہو ، یہی صاحبینؒ کا مسلک ہے ۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے قاری کی اقتداء کر کے یہ التزام کیا تھا کہ وہ پوری نماز قراءت کے ساتھ ادا کرے گا ، لیکن جب وہ اپنی نماز مکمل کرنے کیلیے کھڑا ہوا تو وہ قراءت کرنے سے قاصر ہو گیا اس لیے کہ وہ اپنی فوت شدہ نماز کی ادائیگی میں منفرد ہوتا ہے ، لہٰذا ان رکعات میں امام کی قراءت اس کی قراءت نہ ہوگی جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی ، جب کہ استحسان یہ ہے کہ اس نے قراءت کا التزام اقتدا کے ساتھ ضمنی طور پر کیا ہے اور وہ محض امام کی بقیہ نماز کی حد تک اس کا مقتدی ہے اس سے سابقہ نماز کے لیے نہیں ، علاوہ ازیں اس لیے بھی ۔ کہ اگر وہ امی نماز کو جاری رکھے ، تو اس کی کچھ نماز قراءت کے ساتھ ادا ہوگی اور اگر وہ ازسرنو نماز ادا کرتا ہے تو اس کی نماز بغیر قراءت کے ادا ہوگی اور بلاشبہ اول صورت زیادہ بہتر ہے ۔

(۷) **ستر کھل جانا ۔** ــــــ اگر نماز کے دوران میں زیادہ ستر کھل جائے تو اس سے بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے ، کیونکہ ستر چھپانا نماز کی شرائط میں سے ہے ، لہٰذا اس کا کھل جانا نماز کے لیے مفسد ہوگا الا یہ کہ اگر ستر تھوڑا کھلے تو ہمارے نزدیک اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ، جب کہ امام شافعیؒ کو قلیل نجاست کی طرح یہاں بھی اس رائے سے اختلاف ہے ــــ معافی کی وجہ یہ ہے کہ اتنی مقدار سے بچنا ممکن نہیں ہے ، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں ۔ اسی طرح اگر آزاد عورت کے سر سے دوران نماز میں اوڑھنی گر جائے اور وہ کوئی رکن ادا کرنے سے قبل بلا توقف عمل قلیل کے ساتھ اسے اٹھا کر اپنے سر کو ڈھانپ لے تو تب بھی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی ، اس لیے کہ عورت کے ساتھ اکثر یہ ماجرا پیش آتا رہتا ہے ۔ لہٰذا اس کے لیے اس سے بچنا ممکن نہ ہوگا ؛ لیکن اگر اس نے ایک رکن ادا کرنے کی مقدار میں توقف کیا ، یا اس نے سر کو ڈھانپا تو لیکن عمل کثیر کے

ساتھ ڈھانپا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیونکہ اسے اس کی ضرورت نہ تھی۔ اسی طرح اگر باندی نماز میں ننگے سر ہو اور اسے اسی حالت میں آزادی مل جائے اور وہ دوپٹہ لے کر سر چھپالے تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا، جو آزاد عورت کا بیان ہوچکا ہے۔ اسی طرح مدبرہ[1] اور مکاتبہ[2] اور ام ولد[3] کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان سب عورتوں کا سر "ستر" میں شامل نہیں ہوتا، جیساکہ کتاب الاستحسان میں بیان ہوگا، تو جب وہ آزاد ہوجائیں اور فوراً اپنے سروں پر اوڑھنیاں لے لیں، تو ان کی نماز درست ہوگی، کیونکہ ستر چھپانے کا حکم ان سے ابھی ابھی متعلق ہوا ہے، پھر اگرچہ ان کی آزادی سے یہ واضح ہوا، کہ انہیں ابتدا سے ہی "ستر" ڈھانپنا چاہیئے تھا، مگر چونکہ ان کا سر تو فقط آزاد ہونے کی صورت میں ہی "ستر" قرار پاتا ہے ——— اور ان کی آزادی کا حکم اسی وقت ظاہر ہوا ہے لہٰذا سر کے ستر ہونے کا حکم بھی اسی گھڑی سے متعلق ہوگا۔ بخلاف ایسے برہنہ بدن شخص کے جسے کپڑا مل جائے۔ کہ اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیوں کہ اس کا ستر ابھی نہیں کھلا بلکہ وہ تو ابتدائے نماز سے ہی کھلا تھا۔ الا یہ کہ عذر کے باعث اس کا "ستر" ساقط الاعتبار تھا، تو جب اس کا عذر جاتا رہا؛ تو ثابت ہوگیا کہ اس پر ابتدائے نماز سے ہی اس فرض کی ادائیگی لازم تھی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایک ہی تہ بند میں نماز ادا کر رہا ہو، اور نماز کے دوران میں اس کا ازار بند کھل جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کا مسلک ہے۔ اور استحسان کا تقاضا بھی یہی ہے، جب کہ قیاس یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے، کیونکہ نص کی رو سے ستر چھپانا فرض ہے اور اگر ستر کھل جائے خواہ تھوڑا ہی ہو، تو اس سے ستر چھپانے کی شرط فوت ہوجاتی ہے، البتہ ہم نے استحسان کی رو سے دفع حرج کیلئے اتنی مقدار میں کشف ستر کو قابل درگذر خیال کیا ہے جس سے بچنا ممکن نہ ہو۔ علیٰ ہذا القیاس اگر نماز کا وقت ہوجائے اور کوئی شخص برہنہ تن ہو۔ تو اس کی نماز بوجہ امر مجبوری درست ہوگی اور اگر اس کے پاس کپڑا تو ہو، مگر ناپاک ہو تو اس کے حکم کی تفصیل ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کپڑے کا ایک چوتھائی حصہ پاک ہو تو اس کے لیئے برہنہ ہوکر نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا اور بالاتفاق اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسی کپڑے میں لپٹ کر نماز ادا کرے اور اگر پورے کا پورا نجس ہو تو اس کے متعلق امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے مابین نماز ادا کرنے کے طریقے میں جو اختلاف ہے۔ ہم اوراق سابقہ میں اس کا ذکر بھی

---

[1] مدبرہ اس باندی کو کہتے ہیں جس سے اس کے آقا نے اپنی وفات کے بعد آزاد کرنے کا وعدہ کیا ہوا ہو۔

[2] مکاتبہ: جو باندی مقررہ رقم کے عوض اپنے مالک سے آزادی حاصل کرے۔

[3] ام الولد۔ وہ باندی۔ جو اپنے آقا سے اولاد کی ماں بن جائے۔ اسے آقا کی وفات کے بعد از خود آزادی حاصل ہوجاتی ہے۔

کرائے ہیں۔

⑧ **عورت کا مرد کے برابر میں آجانا:** اگر کوئی عورت کسی بھی نماز میں جو اس کے اور مرد کے درمیان مشترک ہو، مرد کے برابر میں آجائے" تو اس سے استحسان کی رو سے، ہمارے نزدیک، مرد کی نماز فاسد ہوجاتی ہے، جب کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ محاذات سے مرد کی نماز باطل نہ ہو اور امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے، چنانچہ اگر عورت مرد کے پیچھے کھڑی ہو کر اسی کی نماز کی نیت کرلے۔ اور امام نے بھی اس کی امامت کی نیت کی ہوئی ہو۔ اور پھر وہی عورت مرد کے برابر میں آکر ایستادہ ہوجائے، تو ہمارے نزدیک مرد کی نماز فاسد، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کا فاسد ہونا یا تو اس عورت کی خست کی بنا پر ہوگا، یا اس لیے کہ اس سے مرد کا دل اس کی جانب مائل ہوجاتا ہے اور اس کے دل میں شہوت پیدا ہوجاتی ہے۔ پہلی وجہ تو اس لیے ممکن نہیں، کیونکہ عورت کتے اور خنزیر سے زیادہ تو خسیس نہیں ہوسکتی، تو جب کتے اور خنزیر کی محاذات مفسد نماز نہیں ہے، تو عورت کی کیوں ہوگی۔ علاوہ ازیں یہ مفہوم تو ایسی نماز میں بھی عورت کے برابر میں آجانے کی صورت میں پایا جاتا ہے جو نماز مرد اور عورت کے درمیان مشترک نہ ہو، حالانکہ وہاں بالاجماع محاذات نماز کے لیے مفسد نہیں ہے۔ اور دوسری وجہ بھی ممکن نہیں، وہ اس لیے کہ اس مفہوم میں تو عورت بھی مرد کے ساتھ برابر کی شریک ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کی بھی نماز فاسد ہونی چاہیے حالانکہ بالاجماع اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت میں عورت کی محاذات مفسد نہیں ہوتی، تو اسی طرح باقی جملہ نمازوں میں بھی وہ مفسد نہ ہوگی، استحسان کی دلیل ایک روایت ہے، کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اخر دھنّ من حیث اخرھن اللّٰہ۔	جس طرح اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو مردوں کے پیچھے رکھا ہے، تم بھی انہیں پیچھے رکھو۔

جب کہ اس سے قبل آپ یہ فرما چکے تھے کہ:

"مردوں کی بہترین صف ان کی پہلی صف ہے اور سب سے بری صف ان کی آخری صف ہے اور عورتوں کی بہترین صف ان کی آخری صف ہے اور سب سے بری صف ان کی پہلی صف ہے"۔

اس حدیث سے ہمارا استدلال دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ جب آپ نے عورتوں کو پیچھے رکھنے کا حکم دیا ہے تو یہ پیچھے رکھنا نماز کے فرائض میں سے ایک فرض ہوگا۔ بنا بریں اس کا تارک نماز کے فرض کا تارک ہوگا، لہٰذا اس کی نماز فاسد ہوجائے گی؛ ثانیاً یہ کہ اسے پیچھے رکھنے کا حکم درحقیقت مرد کو آگے کھڑے ہونے کا حکم ہے، تو جب مرد نے عورت کو پیچھے نہیں کیا اور

وہ خود آگے نہیں ہوا، تو گویا وہ ایسی جگہ آکر کھڑا ہو گیا ہے جو درحقیقت اس کی جگہ نہیں ہے لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے اگر وہ امام سے آگے ہو کر کھڑا ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ حدیث چونکہ مرد و عورت کے مابین مشترکہ نماز کے متعلق وارد ہوئی ہے، لہٰذا باقی صورتیں اصل قیاس پر ہی برقرار رہیں گی۔ اور عورت کی نماز اس لیے فاسد نہیں ہوتی کیونکہ عورتوں کو پیچھے کرنے کا حکم مرد کیلیے ہے چونکہ عورت کے پیچھے ہٹے بغیر اس کو پیچھے رکھنا ممکن ہے، کہ مرد ذرا آگے ہو کر کھڑا ہو جائے اور پیچھے ہٹ کر کھڑا ہونا عورت پر فرض نہیں ہے لہٰذا اس کے ترک سے اس کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ یہ حکم دونوں صورتوں میں یکساں ہے خواہ وہ عورت نوجوان لڑکی ہو۔ یا نماز کی سمجھ بوجھ رکھنے والی قریب البلوغ لڑکی کہ استحسان کی رو سے دونوں کی محاذات سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، گو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بالغ لڑکی کے سوا، محاذات مفسد نماز نہ ہو۔ کیونکہ غیر بالغ لڑکی کی نماز محض عادت یا اخلاق بنانے کے لیے ہوتی ہے، مگر استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اسے بھی نماز میں پیچھے کھڑے ہونے کا حکم ہے، جیسا کہ حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے، لہٰذا اصل نماز میں دونوں کے مابین "شراکت" ہو گئی اور جب محاذات پائی جائے تو اصل نماز میں شراکت نماز کے فاسد ہونے کے لیے کافی ہے۔

پھر جب یہ معلوم ہو گیا کہ محاذاۃ نماز کو فاسد کر دیتی ہے تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب صف میں کوئی عورت آکر کھڑی ہو جائے تو اس کے دائیں بائیں اور اس کے پیچھے کھڑے ہوئے ایک شخص کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ ایک عورت ان تینوں افراد کے محاذی (برابر) ہوتی ہے اور ان کے علاوہ کسی اور شخص کی نماز فاسد نہ ہو گی، کیونکہ یہ لوگ اس عورت اور دوسروں کے درمیان ستون کی طرح یا کپڑوں کی گٹھڑی کی طرح حائل ہو گئے ہیں۔ بنا بریں ان کے اور عورت کے مابین "برابری (محاذات)" ثابت نہ ہو گی اور اگر وہ دو یا تین عورتیں ہوں تو امام محمدؒ سے مروی ایک روایت کے مطابق دو عورتیں چار آدمیوں کی، یعنی ایک ایک کی دائیں بائیں سے اور دو کی ان کے پیچھے سے اور تین عورتیں برابر میں کھڑے ہوئے ایک ایک آدمی کی اور ان کے عین پیچھے آخری صف تک کھڑے ہوئے ہر صف کے تین تین افراد کی نماز فاسد کرنے کا موجب ہوں گی۔ امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایات ہیں؛ ایک روایت کے مطابق دو عورتیں چار افراد کی یعنی دائیں بائیں سے ایک ایک آدمی کی اور ان کے پیچھے کھڑے ہوئے دو افراد کی اور تین عورتیں پانچ آدمیوں کی یعنی ان کے دائیں بائیں سے ایک ایک مرد کی اور ان کے پیچھے کھڑے ہوئے تین افراد کی نماز فاسد ہونے کا باعث ہوں گی۔ اور دوسری روایت کی رو سے دو عورتیں دائیں بائیں سے ایک ایک آدمی کی اور ان کے پیچھے کھڑے ہوئے آخری صف تک ہر صف کے دو دو آدمیوں کی اور تین عورتیں دائیں بائیں سے ایک ایک مرد کی اور ان کے پیچھے آخر تک ہر صف کے تین تین افراد کی نماز فاسد کر دیتی ہیں، اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ اگر ان کی ایک مکمل صف ہو، تو ان کے پیچھے تمام صفوں کے مردوں کی نماز باطل ہو جائے گی، گو ان کے پیچھے بیس صفیں ہی ہوں امام ابو یوسف کی پہلی روایت کی دلیل یہ ہے۔ کہ مردوں کی نماز اس لیے فاسد نہیں ہوتی کہ عورتیں درمیان

میں حائل ہو گئی ہیں، کیونکہ حدیث کی رو سے امام اور مقتدیوں کے مابین حائل ہونا عورتوں کی مکمل صف کی صورت میں ہی وقوع میں آتا ہے جو یہاں نہیں پایا گیا، بلکہ یہاں نماز کا فساد تو عورت کے مرد کے برابر کھڑے ہوجانے کی بنا پر وقوع میں آیا ہے اور محاذات (برابری) فقط اتنی ہی تعداد کے مردوں کے ساتھ پائی جاتی ہے — ان کی دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ دو افراد بھی تین افراد کے حکم میں ہوتے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر دو مقتدی ہوں تو امام کو ان کے آگے ہوکر کھڑے ہونے کا اور انہیں تین افراد کی طرح امام کے پیچھے صف بنا کر کھڑے ہونے کا حکم ہے پھر جب تین عورتوں کا یہی حکم ہے تو دو عورتوں کا بھی یہی حکم ہوگا امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتیں فقط چار افراد کے برابر میں ہوکر کھڑی ہوتی ہیں، لہٰذا ان کی محاذات سے ان چار کے سوا کسی اور شخص کی نماز فاسد نہ ہوگی اور عورتوں کی مکمل صف ہونے کی صورت میں بھی قیاس کا تقاضا یہی تھا کہ ان کے پیچھے فقط ایک صف کی نماز فاسد ہو، کیونکہ اس صف کے بعد جو صفیں ہیں ان میں اور ان عورتوں میں کوئی محاذات (برابری) نہیں پائی گئی، لیکن ہم نے استحسان کی رو سے آخر تک کی تمام صفوں کی نماز کو فاسد قرار دیا ہے۔ اس استحسان کی بنیاد حضرت عمر فاروقؓ سے مروی موقوف و مرفوع ایک روایت پر ہے جس میں وہ نقل فرماتے ہیں کہ آں حضورؐ نے فرمایا:

"جس شخص کے اور اس کے امام کے درمیان کوئی دریا ہو یا راستہ ہو، یا عورتوں کی کی صف ہو، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی"۔

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریا اور راستے کی طرح عورتوں کی صف کو بھی امام اور مقتدیوں کے مابین حائل قرار دیا ہے، لہٰذا ان کے عقب میں متصل جو صف واقع ہوگی، ان کی نماز اس لیے فاسد ہوگی، کہ انہوں نے عورتوں کو پیچھے نہ کیا، نیز ان کے اور امام کے درمیان عورتوں کی یہ صف حائل ہوجائیگی لیکن ان کے بعد کی جو صفیں ہونگی ان کی نماز کے فاسد ہونے کے ضمن میں فقط عورتوں کی صف کا حائل ہونا پایا گیا ہے اور ان میں سے ہر عورت اپنی اپنی جگہ نماز کے فساد کی کامل وجہ ہے۔ پھر دو عورتیں درحقیقت "جمع" کے حکم میں نہیں ہیں جبکہ حدیث میں مذکور لفظ نساء اسم جمع ہے لہٰذا وہ حکم میں عورتوں (النساء) کی مکمل صف کے قائم مقام نہ ہوں گی بنا بریں یہاں پیچھے کی صفوں کے لیے عورتوں کے حائل ہونے کی وجہ نہیں پائی گئی اور چونکہ یہاں نماز محض محاذات کی بنا پر ہی فاسد ہوتی ہے اور محاذات فقط اتنی ہی تعداد میں مردوں کے ساتھ پائی گئی ہے۔ البتہ تین عورتیں حقیقی جمع ہیں، لہٰذا وہ ان لوگوں کے لیے جن کے اور امام کے درمیان وہ حائل ہوگئی ہیں۔ صف ہی کا حکم رکھتی ہیں۔ لہٰذا آخری صف تک ہر صف کے تین تین مردوں کی نماز فاسد ہوجائے گی، البتہ ان کے دائیں بائیں سے صرف ایک ایک مرد کی نماز محاذات کی بنا پر فاسد قرار پائے گی، کیونکہ یہاں صرف محاذات پائی گئی ہے، نہ کہ ان کا حائل ہونا (حیلولۃ)، اور ان کی محاذات فقط انہیں افراد تک محدود ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اور اگر وہ عورت امام کے برابر میں آکر اس کی اقتدا کرلے جبکہ امام بھی اس کی امامت

کی نیت کرچکا ہو، تو امام اور اس کے تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام کی نماز اس لیے کہ اس کے اور مذکورہ عورت کے درمیان مشترکہ نماز میں محاذات پائی گئی ہے اور مقتدیوں کی اس لیے کہ امام کی نماز باطل ہو چکی ہے۔ شیخ محمد بن مقاتل الرازیؒ کا قول ہے کہ اس صورت میں اس عورت کی اقتدا ہی درست نہ ہوگی، کیونکہ اس کی نماز کی ابتدا ہی میں محاذات پائی گئی ہے۔ کیونکہ اگر یہ حالت بعد میں طاری ہوتی، تو تب بھی یہ مفسد نماز ہوتی لہٰذا جب وہ ابتدا سے ہی اقتدا کے ساتھ متصل ہے تو وہ اس کی صحت اقتدا کے لیے مانع ہوگی، لیکن ان کا یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ محاذات ایسی نماز میں مؤثر ہوتی ہے۔ جو دونوں کے مابین مشترک ہو، اور یہ شرکت اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک وہ نیت کرکے امام کی نماز میں شریک نہ ہو جائے، لہٰذا آغاز سے ہی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اور یہ حالت اسے آغاز نماز سے مانع نہ ہوگی۔ اور اگر وہ امام کے برابر میں آکر کھڑی تو ہو جائے، مگر امام والی نماز کی نیت نہ کرے، تو امام کی نماز عدم شرکت کی بنا پر فاسد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہو کر کھڑی ہو جائے) اور امام کی اقتدا کرے۔ تو تب بھی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ یہاں اس کی اقتداء ہی درست نہ ہوگی۔ لہٰذا دونوں کی نمازوں میں شراکت نہ ہو سکے گی اسی طرح اگر وہ امام کے پہلو میں آکر کھڑی ہو جائے اور کسی اور فرض کی نیت کرے، مثلاً اگر امام نماز ظہر پڑھ رہا ہو تو وہ عصر کی نیت کرکے امام کے برابر میں آکر کھڑی ہو جائے۔ تو تب بھی امام کی نماز فاسد نہ ہوگی، یہ حکم (امام محمدؒ کی کتاب کے، باب الحدث کی روایت کے مطابق ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کا نماز شروع کرنا ہی درست نہ ہوگا، لہٰذا دونوں کے مابین نماز میں شراکت نہ ہوگی، لیکن "باب الاذان" کی رو سے امام کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ بنیادی طور پر وہ نماز شروع کرچکی ہے، لہٰذا دونوں کے درمیان مشترک نماز میں محاذاۃ پائی گئی ہے جس کی بنا پر امام کی اور امام کی نماز ٹوٹ جانے کے باعث خود اس عورت کی نماز بھی ٹوٹ جائے گی اور عورت پر نفل نماز کی قضا ضروری ہوگی، کیونکہ اصولاً نماز شروع کرنے کے بعد اس کی نماز فاسد ہوئی ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اگر امام نماز ظہر میں ہو اور وہ نفل نماز کی نیت باندھ کر اس کی اقتدا کرے اور پھر امام کے پہلو میں جا کر کھڑی ہو جائے۔ تو امام اور مذکورہ عورت دونوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اس پر نفل نماز کی قضا ضروری ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ یہ مسئلہ ازیں قبل بھی بیان ہو چکا ہے۔ اس ضمن میں ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اصل حکم وہی ہے، جو "باب الاذان" میں مذکور ہے، جب کہ وہ "باب الحدث" والے حکم کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب امام نماز عصر میں عورت کی امامت کی نیت نہ کرے جس کی بنا پر وہ محض اپنی نیت سے اسی طرح اس کی اقتدا میں شامل نہ سمجھی جائے گی۔ جس طرح کہ اگر وہ بالکل اس کی امامت کی نیت نہ کرتا، تو تب بھی حکم ہوتا بنا بریں وہ اصلاً نفل نماز شروع کرنے والی قرار نہ پائے گی۔ اور اگر ایک مرد اور ایک عورت مسبوق ہوں اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنے کے لیے برابر برابر کھڑے ہو جائیں، تو مرد کی نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر وہ مدرک ہوں اور

پھر وہ سو گئے ہوں یا ان کا وضو خطا ہو گیا ہو اور پھر وہ اپنی نماز مکمل کرنے کے لیے برابر برابر کھڑے ہو جائیں تو اس صورت میں البتہ مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ مسبوق اپنی فوت شدہ نماز میں منفرد نمازی کے حکم میں ہوتا ہے اسی بنا پر مسبوق پر اپنی نماز میں علحدہ قرارت کرنا ضروری ہے اور اگر وہ بھول جائے تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا اندریں صورت وہ دونوں ایک ہی نماز میں شریک نہ ہوں گے اور محاذاۃ اس کی نماز کے لیے مفسد نہ ہوگی، لیکن چونکہ مدرک مقتدی اپنی بعد کی نماز میں بھی امام کے پیچھے ہی شمار ہوتے ہیں، جس کا ثبوت یہ ہے کہ ان پر قرارت کرنا واجب نہیں۔ اور سہو ہو جانے کی صورت میں ان پر سجدۂ سہو لازم نہیں ہوتا گویا وہ حقیقۃً امام ہی کے پیچھے ہیں۔ لہٰذا دونوں کے مابین مشترکہ نماز میں محاذات (برابری) پائی گئی ہے جس سے مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

نمازی کے سامنے سے عورت، گدھے اور کتے کے گذرنے سے اکثر علما کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابو ذر الغفاریؓ کی ایک روایت ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

یقطع الصلوٰۃ مرور المرءۃ والحمار والکلب۔	نمازی کے آگے سے عورت، گدھے اور کتے کے گذرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔

اور بعض روایات میں عام کتے کے بجائے "کالے کتے" کا ذکر ہے۔ اس پر حضرت ابو ذر غفاریؓ سے پوچھا گیا کہ کالے کتے کی دوسروں سے کیا خصوصیت ہے تو انہوں نے فرمایا:

"جو بات تمہیں کھٹکی ہے، مجھے بھی کھٹکی تھی تو میں نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات پوچھی، تو آپؐ نے فرمایا کہ کالا کتا شیطان ہوتا ہے۔"

ہمارا استدلال حضرت ابو سعید الخدریؓ کی ایک روایت سے ہے جس وہ آپؐ سے سے نقل فرماتے ہیں، کہ آپؐ نے فرمایا:

لایقطع الصلاۃ مرور شئی وادرؤا ما استطعتم۔	کسی شئی کے آگے سے گذرنے پر نماز نہیں ٹوٹتی۔ البتہ جہاں ہو سکے تم انہیں آگے سے گذرنے سے روکو۔

رہی وہ حدیث جس کا اہل ظواہر نے ذکر کیا ہے تو ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے اس کی تردید کی ہے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عروہؓ سے پوچھا

"اے عروہؓ اہل عراق کیا کہتے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ وہ کہتے ہیں کہ عورت گدھے

اور کتے کے سامنے سے گذرنے پر نماز ٹوٹ جاتی ہے، اس پر انہوں نے فرمایا کہ اے اہل عراق نفاق اور اختلاف (شقاق)، والو تم نے ہمیں کتوں اور گدھوں کے ساتھ ملا کر بہت برا کیا ہے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب صلوٰۃ الیل (نماز تہجد) پڑھتے تھے تو میں آپ کے سامنے اس طرح لیٹ کر سوئی ہوتی تھی جس طرح جنازہ سامنے رکھا ہوتا ہے۔

اور عورت کتے اور گدھے کے گذرنے سے نماز نہ ٹوٹنے کے بارے میں بعض خاص احادیث بھی ملتی ہے مثلاً

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام سلمہؓ کے گھر نماز ادا فرما رہے تھے تو ان کے صاحبزادے عمرانؓ نے ان کے سامنے سے گذرنا چاہا، تو آپ نے انہیں اشارہ کیا کہ وہ اپنی جگہ رک جائے وہ رک گیا، پھر ان کی بیٹی زینب نے آپ کے سامنے سے گذرنا چاہا تو آپ نے اشارہ کیا، کہ وہ رک جائے، مگر وہ نہ رکی، جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ "یہ عورتیں بڑی سخت (غالب) ہیں"

اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ:

"میں نے اپنے بھائی فضل کے ہمراہ ایک جنگل میں پہنچ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی، تو ہم نے دیکھا کہ آپ نماز ادا فرما رہے ہیں تو ہم بھی آپ کے ساتھ نماز میں شریک ہو گئے۔ اور ہمارا گدھا حضور کے سامنے چرتا رہا"

اور بعض روایات میں ہے کہ کتے اور گدھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سے گذرتے رہتے تھے۔

اور اگر اس نے اپنے سامنے سے گذرنے والے کو تسبیح یا اشارے یا اس کا دامن پکڑ کر روکا، بشرطیکہ نمازی اپنی جگہ سے چلا نہ ہو اور نہ ہی اس نے روکنے میں کوئی سختی کی ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

"جہاں تک ہو سکے، تم اسے (آگے سے گذرنے والے) کو روکو"

نیز فرمایا:

"جب تمہیں نماز میں کوئی معاملہ پیش آجائے، تو تمہیں تسبیح کہنی چاہیئے، کیونکہ تسبیح مردوں کے لیے اور تصفیق (تالی بجانا) عورتوں کے لیے ہے"

اور "کتاب الصلوٰۃ" میں ہے کہ "جب کوئی شخص کسی نمازی کے آگے سے گذرے اور وہ سبحان اللہ کہہ دے یا ہاتھ سے اسے اشارہ کر دے تو اس کی نماز نہ ٹوٹے گی لیکن مجھے یہ بات پسند ہے کہ وہ ایسا نہ کرے" بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے بیک وقت تسبیح اور ہاتھ سے اشارہ نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ ان میں سے ایک

نشی کافی ہے، مگر بعض مشائخ کا خیال ہے۔ کہ ان میں سے کوئی بھی نرشی کرے۔ اس توجیہ کے مطابق مذکورہ حدیث کی تاویل یہ ہوگی کہ یہ حدیث اس زمانے سے متعلق ہے جب نماز میں حرکت کرنا جائز تھا۔

⑨ **نماز میں موت، دیوانگی یا بیہوشی کے عوارض کا پیش آجانا:** موت کے پیش آجانے پر تو نماز کا فاسد ہوجانا ازخود ظاہر ہے کیونکہ اس کی بنا پر بندہ نماز کو جاری رکھنے سے قاصر ہوجاتا ہے۔ رہی دیوانگی اور بیہوشی تو وہ اس لیے کہ ان سے طہارت باطل ہوجاتی ہے جس سے نماز کو جاری رکھنے میں رکاوٹ پیدا ہوجاتی ہے، جیساکہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ ان کا نماز میں پیش آنا شاذونادر ہی ہوتا ہے، لہٰذا وہ نص و اجماع کے اصل حکم، یعنی حدث کے مترادف نہ ہوں گے اوران کا پیش آنا بہرصورت مفسد نماز ہے، خواہ نمازی منفرد ہو، مقتدی ہو، یا امام ہو، حتیٰ کہ ہمارے نزدیک امام ہونے کی صورت میں ان حوادث کے پیش آجانے پر مقتدی اپنی نماز کا اعادہ کریں گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مقتدی کھڑے ہوجائیں گے اور سب اکیلے اکیلے اپنی نماز مکمل کریں گے، جیسے ان کے ہاں امام کو حدث پیش آجانے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

⑩ **عمل کثیر:** کسی ایسے عمل کثیر کو جو نماز میں شامل نہ ہو، بلا ضرورت انجام دینا بھی مفسد نماز ہے لیکن عمل قلیل نماز کے لیے مفسد نہیں ہے۔ عمل قلیل اور عمل کثیر کے مابین حد فاصل کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا فرماتے ہیں، کہ کثیر عمل وہ ہے کہ جس کے انجام دینے میں دونوں ہاتھوں کی ضرورت ہو اور قلیل عمل وہ ہے جس میں دونوں ہاتھوں کی ضرورت نہ ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے اثنائے نماز میں اپنی قمیص کے بٹن بند کیے۔ تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، لیکن اگر اس کا تہبند کھل جائے اور وہ اسے باندھ لے، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ بعض مشائخؒ کے نزدیک ہر وہ عمل کہ جسے دیکھنے والا دور سے دیکھے تو یہ سمجھے کہ شاید وہ نماز میں نہیں ہے، عمل کثیر ہوگا اور وہ عمل کہ جس کے کرنے پر اس کے نماز کے اندر ہونے کا گمان ہو، عمل قلیل ہوتا ہے، یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے۔ کہ اگر نمازی "حالت خوف" کے بغیر نماز کے دوران میں کسی سے لڑائی کرے، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیونکہ یہ عمل کثیر ہے جو نماز میں شامل نہیں ہے، جیساکہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کمان لے کر تیر چلا دے، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ کیونکہ تیر کمان لینا اور اس پر تیر چڑھانا عمل کثیر ہے۔ اسی بنا پر اس مقصد کے لیے اسے دونوں ہاتھ استعمال کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح دور سے دیکھنے والا شخص اس کے نماز سے باہر ہونا کا بھی گمان کرسکتا ہے۔ بعض اہل ادب نے امام محمدؒ پر اس لفظ یعنی "رمی بہا" (اس کے ساتھ اس نے تیر چلایا)، کے استعمال پر نکتہ چینی کی ہے اور کہا ہے۔ "رمی بالقوس" کے معنی تو ہیں کمان کو اپنے ہاتھ سے نیچے رکھ دینا جبکہ اصل محاورہ "الرمی عنہا" ہے۔ "رمی بہا" نہیں ہے۔ ۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام محمدؒ کا اصل مقصد عام لوگوں کو تعلیم دینا ہے

اور چونکہ یہ لفظ عوام کی زبان پر کافی حد تک مروج ہے لہٰذا انہوں نے اسے اسکے لیے مفہوم میں استعمال کیا ہے تاکہ انہیں سمجھنے میں آسانی ہو۔ اسی طرح اگر اس نے سر کو تیل لگایا یا سر پر کنگھی کی، یا کسی عورت نے سر پر بچہ اٹھالیا یا اسے دودھ پلایا۔ تو مذکورہ دونوں تعریفوں کے مطابق عمل کثیر ہونے کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ بچے کو محض اٹھانے اور دودھ نہ پلانے سے نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ مروی ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر میں امامہ بنت ابی العاص کو کندھے پر اٹھا کر نماز ادا فرماتے تھے، تو جب آپ سجدہ کرتے، تو اسے اتار دیتے اور جب قیام فرماتے تو اٹھالیتے" اور ایسا کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ناپسندیدہ (مکروہ) بھی نہیں ٹھہرایا گیا، کیونکہ آپ کو امامہ کو اٹھانے اور پاس رکھنے کی ضرورت تھی، اس لیے کہ اس بچی کی دیکھ بھال کرنے والا اور کوئی نہ تھا۔ یا پھر آپ اپنے عمل کے ذریعے شریعت میں اس کی اجازت واضح کرنا چاہتے تھے، کہ یہ عمل نماز کے لیے مفسد نہیں ہے، لہٰذا اس طرح کا عمل، اگر کوئی ہمارے اس زمانے میں بھی بوقت ضرورت کرے۔ تو مکروہ نہ ہوگا البتہ بلا ضرورت ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

اور اگر اثنائے نماز میں اس کے منہ میں کوئی شی ہو، جیسے مثلاً درہم، دینار یا موتی وغیرہ جسے اس نے منہ سے پکڑ رکھا، یا منہ میں روک رکھا ہو بشرطیکہ اس سے اسے قرارت کرنے میں دقت نہ ہوتی ہو گو خلل پڑتا ہو، تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ اس سے نماز کا کوئی رکن فوت نہیں ہوتا، لیکن چونکہ اس سے نماز کے رکن میں خلل واقع ہوتا ہے، لہٰذا ایسا کرنا باعث کراہت ہوگا تاہم اگر وہ مخل نہ ہو، تو نماز مکروہ نہ ہوگی اور اگر مذکورہ شی سے اسے قرارت کرنے میں رکاوٹ ہوتی ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی، کیونکہ اس طرح اس کا کوئی رکن فوت ہو جائے گا اور اگر اس کے منہ میں کوئی سکرہ[1] (دانہ) ہو، تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس طرح یہ عمل کھانے کا عمل، ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس کی ہتھیلی میں کوئی شی (متاع) ہو، جسے اس نے ہتھیلی میں روک رکھا ہو، تو تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی، لیکن اگر وہ شی اسے رکوع کے دوران گھٹنے پکڑنے سے مانع ہو، تو اس کی نماز، ادائیگی سنت میں رکاوٹ پیدا ہونے کے باعث مکروہ ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر اس نے اثنائے نماز میں کسی پرندے کو پتھر مارا، تو عمل قلیل ہونے کے باعث نماز جائز مگر مکروہ ہوگی، کیونکہ ایسا کرنا بہرحال نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے۔ اور اگر اس نے نماز میں کچھ کھالیا۔ یا پی لیا، تو عمل کثیر پائے جانے کے باعث اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ خواہ اس نے دانستہ کچھ کھایا ہو یا بھول کر ایسا کیا ہو۔ اس لحاظ سے روزے اور نماز میں فرق ہوا: کیونکہ روزے میں بھول کر

---

[1] سکرہ ایک خاص قسم کا دانہ ہوتا ہے، جو گیہوں کے کھیت میں پایا جاتا ہے اور جو گیہوں کے مشابہ مگر اس سے چھوٹا ہوتا ہے۔

کچھ کھاپی لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، مگر نماز میں ایسا کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے ۔ دونوں میں فرق یہ ہے۔ کہ گو روزے کی حالت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ خواہ بھول کر کھائے یا دانستہ۔ بہر صورت اس کا روزہ فاسد ہو جائے، اس لیے کہ کھانے کا عمل روزے (یعنی کھانے پینے سے اجتناب کرنے) کی ضد ہے۔ لیکن وہاں بھول کر کھانے والے کے لیے معافی کا حکم ایک حدیث (نص) سے معلوم ہوا ہے؛ علاوہ ازیں نماز اور روزے کا مفہوم بھی یکساں نہیں ہے، کیونکہ روزے دار ''حالت صوم'' میں اکثر اس قسم کی صورت حال سے دوچار ہوتا ہے تو اگر اس سے اسکے روزے کو فاسد قرار دینے لگیں، تو لوگوں کو بڑی تنگی (حرج) پیش آئے گی۔ بخلاف نماز کے، اسلیے کہ نماز میں ایسا واقعہ شاذ ہی پیش آتا ہے تو یوں نماز کا یہ عمل روزے کے عمل کے ہم معنی نہیں ہے، لہٰذا یہاں اصل قیاس پر ہی عمل ہوگا۔ اور وہ قیاس یہ ہے کہ نماز میں کھانا ایک ایسا عمل کثیر ہے جو نماز کے اعمال میں شامل نہیں ہے۔ اسی لیے اگر دور سے کوئی شخص اسے دیکھے تو اسے وہ نماز سے باہر گمان کرے ۔ اور اگر اس نے نماز میں کسی لیس دار شی (گوند وغیرہ) کو چبایا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، امام محمدؒ نے یہی بات لکھی ہے، کیونکہ دور سے دیکھنے والا اسے نماز سے باہر گمان کرے گا۔ ان مسائل سے یہ بھی واضح ہوا، کہ عمل کثیر کی مذکورہ دو تعریفوں میں سے دوسری تعریف ہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ ان مسائل میں تو بلا ضرورت ایک ہاتھ کے استعمال کو بھی نماز کے فساد کا موجب قرار دیا گیا۔ چہ جائیکہ دونوں ہاتھ استعمال کیے جائیں۔ اور اگر اس کے دانتوں کے درمیان کوئی شی اٹکی ہوئی ہو اور وہ اسے نگل لے تو اگر وہ شی چنے کے دانے سے چھوٹی ہو تو مضائقہ نہیں، اس لیے کہ کم ہونے کے باعث کھانے کی اتنی مقدار تھوک کی ضمنی حیثیت رکھتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عام طور پر اس کے دانتوں کے درمیان عادۃً اٹک جانے کے باعث اس سے اجتناب کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر ہم اسے نماز کے لیے مفسد قرار دیں تو اس سے لوگ بڑی تنگی (حرج) میں مبتلا ہو جائیں گے؛ اسی لیے اتنی مقدار نگل لینے سے روزہ بھی فاسد نہیں ہوتا اور اگر وہ چنے کے دانے کے برابر یا اس سے بڑی ہو، تو اس سے نماز ٹوٹ جائے گی اور اگر اس نے منہ بھر لے سے کم قے کی اور پھر اسے واپس نگل لیا۔ اور وہ قے اس کے پیٹ میں جا پہنچی بشرطیکہ یہ سب عمل خود بخود ہوا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ یہ اس کے تھوک کے حکم میں ہے، اسی لیے اس سے اس کا وضو بھی فاسد نہیں ہوتا۔ اسی طرح رات کو نماز تہجد پڑھنے والا بھی، خصوصاً رمضان المبارک کی راتوں میں، جب افطار کے وقت سے اس کا پیٹ بھرا ہوا ہوتا ہے، اکثر اس صورت حال سے دوچار ہوتا ہے۔ تو اگر ہم اسے نماز ٹوٹنے کا سبب قرار دیں تو اس سے لوگوں کو تنگی (حرج) پیش آئے گی۔ البتہ نماز کے دوران میں سانپ اور بچھو مارنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

اقتلوا الاسودین و لو کنتم فی الصلوٰۃ دو سیاہ چیزوں (سانپ، بچھو) کو قتل کر دیا کرو خواہ تم نماز میں ہی کیوں نہ ہو۔

اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں ایک بچھو نے کاٹ لیا، تو آپ نے اس پر اپنا جوتا رکھ دیا اور پھر آنکھ سے اشارہ کیا، تا آنکہ اسے ہلاک کر دیا گیا۔ پھر جب آپ نماز سے فارغ ہوئے، تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ بچھو پر لعنت فرمائے، وہ نبی اور غیر نبی دوسری روایت کے مطابق نمازی اور غیر نمازی میں کوئی فرق نہیں کرتا۔" اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ یہ عمل نماز میں مکروہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی عمل مکروہ نہیں ہو سکتا، خصوصًا نماز کے دوران میں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نمازی کو اس کی اذیت سے بچنے کے لیے اس کی ضرورت ہوتی ہے، لہٰذا یہ بھی ضرورت کا موقع ہوا۔ یہ حکم اس وقت ہے، جب اس کے لیے ایک ہی ضرب سے سانپ (یا بچھو) مارنا ممکن ہو، جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بذاتِ خود بچھو کے معاملے میں ایسے ہی کیا۔ لیکن اگر اسے سخت بھاگ دوڑ اور کئی ضربات کی ضرورت پڑے، تو تب اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے کوئی شخص نماز میں لڑنا شروع کر دے کہ یہ عمل کثیر ہے، جو نماز کے اعمال میں شامل نہیں ہے۔ شیخ الاسلام السرخسیؒ فرماتے ہیں کہ زیادہ واضح قول یہ ہے کہ اس سے اس کی نماز نہ ٹوٹے گی، کیونکہ نمازی کو اس عمل کی خصوصی اجازت حاصل ہے، لہٰذا یہ عمل نماز میں وضو خطا ہو جانے کے باعث چل کر کنوئیں سے پانی لینے اور اس سے وضو کرنے کے مشابہ ہو گا۔ یہ مذکورہ احکام اس وقت کے ہیں جب وہ کسی ایسے عمل کثیر کو جو نماز میں شامل نہ ہو، بلا ضرورت انجام دے، لیکن اگر کوئی عمل بوقت ضرورت کیا جائے، تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جیسے مثلاً حالتِ خوف میں لڑنا یہی حکم رکھتا ہے، واللہ اعلم۔

(باب دہم)

فی بیانِ صلوٰۃِ الخوف
نمازِ خوف کا بیان

نمازِ خوف پر ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی :

۱۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کی اجازت ؛

۲۔ اس کی رکعات کی تعداد ؛

۳ نمازِ خوف کا طریقہ ؛

۴ نمازِ خوف کی شرائطِ جواز ؛

تفصیل حسبِ ذیل ہے :

۱۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کی اجازت (مشروعیت)

امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نمازِ خوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی ادا کرنا جائز ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے۔ حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ آنحضورؐ کے بعد "نمازِ خوف" ادا کرنا جائز نہیں ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کا بھی آخری قول ہے، ان دونوں کا استدلال اس قرآنی آیت سے ہے کہ :

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً [1]

اور (اے پیغمبر) جب تم ان (مجاہدین کے لشکر) میں ہو اور ان کو نماز پڑھانے لگو، تو چاہیئے کہ ان کی ایک جماعت تمہارے ساتھ مسلح ہو کر کھڑی رہے، جب وہ سجدہ کر چکیں تو پرے ہو جائیں، پھر دوسری جماعت جس نے نماز نہیں پڑھی، ان کی جگہ آئے اور ہوشیار اور مسلح ہو کر تمہارے ساتھ نماز ادا کرے کافر اس گھات میں ہیں کہ تم ذرا اپنے سامانوں اور ہتھیاروں سے غافل ہو جاؤ تو وہ تم پر

یکبارگی حملہ کردیں۔

کہ اس آیت میں "نماز خوف" کی اجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی کے ساتھ مشروط ہے تو جب آپؐ دنیا سے وصال فرما گئے، تو یہ شرط ختم ہوگئی؛ علاوہ ازیں نماز کے منافی اعمال کی بنا پر اس کی اجازت فقط آپؐ کی زندگی تک محدود تھی، کیونکہ اس میں بہت سے ایسے کثیر اعمال انجام دینا پڑتے ہیں جو نماز میں شامل نہیں ہیں اور وہ اعمال جانا اور آنا وغیرہ ہیں اور کوئی شئی اپنے منافی عمل کے ساتھ برقرار نہیں رہ سکتی، الّا یہ کہ شریعت نے حضورؐ کی زندگی میں اس کے منافی عمل کا اعتبار ساقط کردیا تھا کیونکہ لوگوں کو حصولِ ثواب کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز ادا کرنے کی ضرورت تھی: اور ہمارے زمانے میں یہ مقصد نہیں پایا جاتا، لہٰذا نماز کے منافی عمل کا اعتبار ضروری ہوگا، بنابریں ہر گروہ علیحدہ علیحدہ نماز ادا کرے۔ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال اس کے جواز پر اجماع صحابہؓ سے ہے، کیونکہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی نماز خوف ادا کی تھی، اسی طرح حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اصبہان (اصفہان) میں نماز خوف ادا کی تھی؛ اسی طرح حضرت سعید بن العاصؓ طبرستان میں صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے ساتھ مجوسیوں سے جنگ کرنے میں مصروف تھے، ان میں حضرت حسنؓ حضرت حذیفہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص جیسے صحابہ کرامؓ بھی موجود تھے، تو انہوں نے فرمایا:

"تم میں سے کون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز خوف میں حاضر تھا؛ تو حضرت حذیفہؓ نے کہا کہ میں موجود تھا، چنانچہ حضرت سعیدؓ نے ان کے بیان کے مطابق نماز خوف پڑھائی"۔

تو اس طرح اس کے جواز پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہوگیا تھا جس سے یہ واضح ہوا کہ مخالفین نے مذکورہ حدیث کے ضمن میں یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے؛ وہ درست نہیں، کیونکہ وہ قیاس اجماع کا معارضہ نہیں کرسکتا؛ علاوہ ازیں نماز خوف میں واجب عمل کو چھوڑنا یعنی نماز کی حالت میں حصول فضیلت کے لئے چلنا پھرنا جائز نہیں ہوتا؛ لہٰذا یہ قیاس غلط ہوا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ باجماعت نماز کی فضیلت کے حصول کا معاملہ اب بھی پیش آتا ہے، اس لیے کہ دونوں گروہ اپنے میں سے افضل شخص کے پیچھے اور بڑی جماعت میں نماز ادا کرنے کی فضیلت حاصل کرنے کے خواہشمند ہوتے ہیں؛ نیز شریعت کے جملہ احکام تمام اوقات کے لیے ہیں، الّا یہ کہ اس کی تخصیص کے لئے کوئی دلیل قائم ہو چکی ہو، اور فضیلت کے حصول کا قیاس مخصص نہیں ہوسکتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ رہی وہ آیت مبارکہ تو اس میں یہ مذکور نہیں ہے کہ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم موجود نہ ہوں تو یہ نماز ادا کرنا جائز نہیں ہے؛ لہٰذا یہ اس کے سکوت سے اس حکم کو معلق کرنا ہے، جو درست نہیں ہے۔

لہ النساء-۱۰۲۔

فصل : (دوم)

نمازِ خوف کی رکعات

اگر تمام لوگ مسافر ہوں یا نماز دو رکعت والی ہو، مثلاً نماز فجر ہو تو امام لوگوں کو فقط دو رکعات ہی پڑھائے ، اور اگر سب لوگ مقیم ہوں اور نماز بھی چار یا تین رکعات والی ہو تو امام انہیں چار یا تین رکعات ہی پڑھائے ۔ ہمارے نزدیک "خوف" کی بنا پر نماز کی رکعات میں کمی نہیں ہوتی، یہی اکثر صحابہ کرام کا مسلک تھا، البتہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ مقیم کی نماز چار رکعتیں، مسافر کی دو رکعتیں اور نمازِ خوف کی کل ایک رکعت ہے، چنانچہ بعض علما کا بھی یہی مسلک ہے، ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ :

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ ذات الرقاع میں دونوں میں سے ہر گروہ کو ایک ایک رکعت پڑھائی، لہٰذا آپ نے دو رکعتیں پڑھیں اور باقی ہر گروہ نے ایک ایک رکعت پڑھی ،

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود اور دیگر صحابہ کرامؓ سے مروی اُس روایت سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نمازِ خوف کی وہی تفصیل بیان کی گئی ہے، جس پر ہمارا تعامل ہے، اور حضورؐ کے بعد صحابہ کرامؓ نے بھی اسی طریقے پر عمل کیا، لہٰذا یہ ایک طرح سے صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اور مذکورہ حدیث ابن عباسؓ کی تاویل یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ امام ہر جماعت کو ایک ایک رکعت پڑھائے ، بشرطیکہ وہ مسافر ہوں، لہٰذا اس حدیث کی یہی توجیہ ہوگی ۔

فصل : (سوم)

نمازِ خوف پڑھنے کا طریقہ

نمازِ خوف کی ادائیگی کے طریقے میں فقہا کے مابین بہت واضح اختلاف پایا جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس باب میں احادیث میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے ۔ ہمارے فقہاء فرماتے ہیں کہ امام تمام لوگوں کی دو جماعتیں بنا دے، ایک جماعت دشمن کے بالمقابل صف آرا ہو جائے اور دوسری جماعت امام کے ساتھ نماز شروع کر دے، پھر اگر وہ مسافر ہوں یا وہ نماز نمازِ فجر ہو، تو امام انہیں ایک رکعت پڑھائے اور اگر وہ مقیم ہوں ۔ اور نماز چار رکعات والی ہو، تو وہ انہیں دو رکعات پڑھائے ، بعد ازاں وہ دشمن کے بالمقابل چلے جائیں، پھر دوسری جماعت آجائے تو اسے امام بقیہ نماز پڑھائے اور پھر وہ بھی دشمن کے سامنے چلے جائیں، پھر پہلی جماعت آجائے اور وہ بلا قراءت اپنی فوت شدہ نماز ادا کرے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ لوگوں کی دو جماعتیں بنا دی جائیں ایک جماعت دشمن کے بالمقابل صف آرا ہو جائے اور ایک جماعت کے ساتھ امام نماز شروع کر دے اور انہیں ایک رکعت پڑھائے، پھر امام

کچھ دیر یونہی کھڑا رہے، اس دوران میں وہ جماعت اپنی نماز مکمل کرے اور سلام پھیر کر دشمن کے بالمقابل چلی جائے، بعدازاں دوسری جماعت آجائے، تو امام انہیں دوسری رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے لیکن مقتدی سلام نہ پھیریں، بلکہ اُٹھ کر اپنی نماز مکمل کرلیں، یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے، الا یہ کہ وہ اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ جب تک دوسری جماعت اپنی نماز مکمل نہ کرے، امام سلام نہ پھیرے، بعدازاں وہ سلام پھیر دے اور مقتدی بھی اس کے ساتھ ہی سلام پھیر دیں۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب پہلی جماعت کو ایک رکعت پڑھا لیتے، تو آپؐ ٹھہر جاتے یہاں تک اس جماعت کے لوگ اپنی نماز مکمل کرلیتے، پھر دوسری جماعت آجاتی اور اپنی نماز پہلی رکعت سے شروع کرتی، اس دوران آپؐ انتظار فرماتے رہتے، پھر آپؐ دوسری جماعت کو نماز کی دوسری رکعت پڑھاتے۔"

مگر اس روایت پر کسی بھی فقیہ نے عمل نہیں کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شاذ روایت یہ ہے کہ:

"آپ نے دونوں جماعتوں کو دو دو رکعات پڑھائیں، یوں مقتدیوں کی دو دو رکعات ہوئیں، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کل چار رکعات ہوگئیں۔"

امام شافعیؒ کی دلیل حضرت سہل بن خیثمہ کی روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف اُسی طرح پڑھائی جس طرح ہمارا مسلک ہے۔"

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایات سے ہے کہ ان دونوں حضرات نے حضورؐ کی نماز خوف کی وہی کیفیت بیان کی ہے، جو ہمارا مسلک ہے اور حضرت حذیفہؓ سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے طبرستان میں صحابہ کرامؓ کے ساتھ نماز خوف اسی طرح ادا فرمائی۔ جیسے ہمارا مسلک ہے اور اس کی کسی بھی صحابیؓ نے مخالفت نہ کی تو گویا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہوگیا تھا اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت نقل کی ہے، اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ ان حضرات (ابن مسعودؓ و ابن عمرؓ) کی روایات باہم متعارض نہیں ہیں، جبکہ سہل بن خیثمہ کی روایت باہم متعارض ہے، اس لئے کہ بعض راوی ان سے ہمارے موقف کی تائید میں روایت نقل کرتے ہیں، لہٰذا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایت پر عمل کرنا ہی زیادہ مناسب ہے!

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے، وہ روایت خود اپنے منسوخ ہونے پر دلالت کرتی ہے، اس لئے کہ اس روایت میں ہے کہ دوسری جماعت امام کے فارغ ہونے سے قبل اپنی نماز قضا کرے اور پھر امام کے ساتھ ہی سلام پھیرے"۔ یہ طریقہ ابتدائے اسلام میں رائج تھا کہ مسبوق پہلے اپنی فوت شدہ نماز ادا کرتا تھا، پھر امام کی اتباع کرتا تھا، بعدازاں یہ طریقہ منسوخ ہوگیا اور علماء میں سے کسی نے بھی حضرت ابوہریرہؓ کی روایت پر عمل نہیں کیا۔ اور جو شاذ روایت نقل کی گئی ہے وہ قبول نہیں کی جاسکتی، کیونکہ اس صورت میں دوسری جماعت کے حق میں فرض نماز ادا کرنے والے کی نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے اقتدا لازم آتی ہے جو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس حدیث کی

یہ تاویل کی جائے کہ اس وقت آپ مقیم تھے، لہٰذا آپ نے ہر جماعت کو دو دو رکعات پڑھائیں اور انہوں نے دو دو رکعات بعد میں ادا کیں۔ اور یہی ہمارا مسلک ہے کیونکہ ہمارے نزدیک امام ہر جماعت کو نصف نماز پڑھاتا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب دشمن قبلے کی سمت میں نہ ہو اور اگر دشمن قبلے کی جانب ہو، تو ہمارے نزدیک تب بھی افضل یہی ہے کہ نمازیوں کی دو جماعتیں بنا دی جائیں اور امام ہر ایک جماعت کو نصف نماز پڑھائے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر وہ ان سب کو اکٹھے ہی نماز پڑھا دے، تو وہ بھی جائز ہوگا، جس کا طریقہ یہ ہے کہ لوگوں کی دو صفیں بنا دی جائیں اور امام ان سب کو نماز شروع کرائے وہ رکوع بھی سب ساتھ ہی کریں اور اکٹھے ہی قومہ کریں، لیکن جب سجدے کا وقت آئے تو پہلی صف تو امام کے ساتھ سجدہ کرے اور دوسری صف کھڑے رہ کر پاسبانی کرتی رہے پھر جب پہلی صف سجدہ سے سر اٹھا لے، تو دوسری صف سجدہ کرے اور پہلی صف بیٹھ کر پاسبانی کرتی رہے، پھر جب وہ سر اٹھا لیں، تو تب امام دوسرا سجدہ کرے اور پہلی صف اس کے ساتھ سجدہ میں شریک ہو جائے، اور دوسری صف بیٹھے ہوئے پاسبانی کرتی رہے، پھر جب وہ سجدہ سے سر اوپر اٹھا لیں تو دوسری صف کے لوگ سجدہ میں چلے جائیں اور پہلی صف بیٹھ کر پاسبانی کرتی رہے، بعد ازاں جب وہ سجدہ سے سر اٹھا لیں، تو پہلی صف پیچھے آجائے اور دوسری صف آگے ہو جائے۔ پھر امام انہیں حسب بالا طریقے پر نماز کی دوسری رکعت پڑھائے۔ پھر جب وہ قعدہ کر لیں، تو سب امام کے ساتھ ہی سلام پھیر دیں۔ امام شافعیؒ اور قاضی ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک دشمن سامنے ہونے کی صورت میں فقط اسی طریقے پر "نماز خوف" ادا کرنا جائز ہے، کسی اور طریقے پر نہیں۔ ان کی دلیل ایک روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام عسفان میں دشمن سامنے ہونے کی بنا پر اسی مذکورہ طریقے سے نماز خوف ادا فرمائی تھی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس طریقے میں آنا جانا اور قبلے سے منہ پھیرنا لازم نہیں آتا جبکہ اصولاً یہ سب باتیں نماز کے منافی ہیں، لہٰذا حتی الامکان ان سے بچنا ضروری ہوگا۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ ان دونوں طریقوں سے نماز ادا کرنا جائز ہے اور اگر دشمن قبلے کی جانب بھی ہو تو تب بھی افضل یہی ہے کہ پہلے طریقے کے مطابق ہی نماز پڑھی جائے، کیونکہ یہی طریقہ آیت کے ظاہری مفہوم کے مطابق ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:۔

وَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ اور آگے فرمایا: وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو دو جماعتوں میں تقسیم کرنے کا خود حکم دیا ہے؛
علاوہ ازیں اس طریقے سے پاسبانی بھی زیادہ بہتر طریقے پر کی جا سکتی ہے، اس لیے کہ دوسری جماعت کے لوگ جو پہلی رکعت میں ابھی آکر شامل نہیں ہوئے۔ زیادہ بہتر طریقے سے دشمن پر نظر رکھ سکتے ہیں؛ مزید براں اس لیے بھی کہ اس مسلک کے مطابق ہر صف کو سجدہ میں امام کی مخالفت کرنا لازم آتا ہے حالانکہ امام کی مخالفت سے منع کیا گیا ہے اور کسی حالت میں بھی اس کی اجازت نہیں دی گئی، بخلاف چلنے پھرنے اور قبلہ سے منہ پھیرنے کے، اس لیے کہ اگر نماز میں وضو خطا ہو جائے تو ہمارے نزدیک

اسے چلنے اور قبلہ سے منہ موڑنے کی اجازت ہے؛ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی سواری کے جانور پر چاہے، اس کا رُخ کسی بھی جانب ہو، نماز نفل ادا کرنا جائز ہے۔ پھر اس میں بھی شبہ نہیں کہ پہلی جماعت دوسری رکعت میں قراءت نہیں کرتی، کیونکہ وہ امام کے ساتھ شروع نماز سے شریک ہے۔ گو اس کو مکمل کرنے سے وہ قاصر ہو گئی ہے، تو ان کی حالت نماز کے دوران میں سو جانے اور بے وضو ہو جانے والے شخص کی سی ہو گی، جو جا کر وضو کر کے آتا ہے۔ پھر اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ دوسری جماعت اپنی فوت شدہ نماز میں قراءت کرے گی، کیونکہ وہ مسبوق ہیں، لہٰذا وہ اپنی نماز قراءت کے ساتھ ادا کرینگے یہ حکم چار رکعتوں یا دو رکعتوں والی نماز کا تھا، رہی تین رکعتوں والی نماز مغرب تو امام پہلی جماعت کو اس کی دو رکعتیں اور دوسری جماعت کو تیسری رکعت پڑھائے گا۔ حضرت سفیان ثوریؒ کا قول ہے کہ وہ پہلی جماعت کو ایک اور دوسری جماعت کو دو رکعات پڑھائے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں امام کو مکمل اختیار حاصل ہے وہ جس طرح چاہے نماز پڑھائے۔ سفیان ثوریؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فرض قراءت تو ابتدائی دو رکعات میں ہی کی جاتی ہے، لہٰذا مناسب ہے، کہ دونوں جماعتوں میں سے ہر ایک جماعت کو اس میں سے حصّہ ملے۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب ہماری بیان کردہ صورت پر عمل کیا جائے امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں نصف نماز کی رعایت رکھنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اگر امام چاہے تو پہلی جماعت کو دو رکعات پڑھا دے اور چاہے تو دوسری کو دو رکعتیں پڑھا دے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام پر نماز کو دو حصّوں میں تقسیم کرنا ضروری ہے، مگر یہاں وہ اس سے قاصر ہے اور دوسری جماعت کے لیئے نصف حصّے کو کم کر دینا بڑھانے کی نسبت زیادہ بہتر ہے، کیونکہ یہاں نصف حصّے کا چھوڑنا قصداً نہیں، پہلی جماعت کے ایفائے حق کے لیے حکماً ہے، اس لئے کہ امام پر دونوں کے مابین مساوی تقسیم کرنے کے لیئے واجب تو یہ تھا کہ وہ انہیں ڈیڑھ ڈیڑھ رکعت پڑھاتا، لہٰذا دوسری رکعت پر پہلی جماعت کے اس حق کی بنا پر وہ اسے اسی کے ہمراہ شروع کرے گا، لیکن چونکہ وہ رکعت تقسیم نہیں ہو سکتی، لہٰذا اس پر لازم ہو گا، کہ وہ اسے مکمل ہی پڑھا دے اور اگر اس نے پہلی جماعت کو ایک اور دوسری جماعت کو دو رکعتیں پڑھائیں، تو اس نے پہلی جماعت کے حق میں نماز کی تقسیم غلط کر دی۔ اور ایسا اس نے دانستہ کیا ہے، ان کے ایفائے حق کے لیئے حکماً نہیں، کیونکہ وہ ایسا کرنے میں دوسری جماعت کے حق کی ادائیگی میں مشغول نہیں ہوا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ کسی کے حق کو حکماً فوت کر دینا قصداً فوت کرنے سے کم تر ہے، لہٰذا تقسیم کا طریقہ وہی ہو گا، جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ واللہ اعلم۔ پھر پہلی جماعت لاحق ہونے کی بنا پر آخری رکعت کو بغیر قراءت کے مکمل کرے اور دوسری جماعت پہلی دو رکعات قراءت کے ساتھ ادا کرے، جن کے درمیان قعدہ کرنا بھی ضروری ہو گا، جیسے کہ مسبوق نمازِ مغرب کی دو رکعتیں فوت ہو جانے کی صورت میں ایسے ہی کرتا ہے۔

فصل دوم

شرائطِ جواز

نمازِ خوف کے جائز ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

① **نماز کے دوران میں لڑائی نہ کرنا:** کیونکہ نماز میں جنگ کرنے سے ہمارے نزدیک نماز فاسد ہوجاتی ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نمازِ خوف کے دوران میں جنگ کرنا جائز ہے اور اس سے نماز نہیں ٹوٹتی، یہی امام شافعیؒ کا پہلا قول ہے۔ ان کی دلیل قرآنی الفاظ "وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ" ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے جب ان کو اسلحہ اٹھانے کی اجازت دی ہے، تو لازماً انہیں جنگ کرنے کی بھی اجازت ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اسلحہ لینے کا مقصد جنگ کرنے کے سوا اور کوئی نہیں ہوتا؛ نیز جب نماز میں چلنے پھرنے کا حکم ساقط ہوگیا ہے، تو جنگ کرنے کا بھی ساقط ہوجائے گا۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جس میں مروی ہے کہ جنگ خندق کے موقع پر آپؐ کی چار نمازیں قضاء ہوگئیں، جنہیں آپؐ نے کچھ رات گزرنے کے بعد قضا کیا، اور آپؐ نے فرمایا:

شغلونا عن الصلوة الوسطیٰ	انہوں نے ہماری نماز وسطیٰ (نماز عصر) قضا
ملاء الله قبورهم و	کرادی ہے، خدا ان کی قبروں اور انکے شکموں کو
بطونهم ناراً۔	آگ سے بھر دے۔

اور اگر نماز کی حالت میں جنگ کرنا جائز ہوتا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نمازوں کو کبھی مؤخر نہ فرماتے۔ علاوہ ازیں ایسا کرنا نماز میں ایسے عملِ کثیر کو داخل کرنا ہے، جو نماز کا حصہ نہیں ہے؛ لہٰذا اسے نماز میں داخل کرنا اصولی طور پر مفسدِ نماز ہے اور ہم اپنے اس اصول کو وہیں چھوڑیں گے، جہاں صراحۃً کسی نص میں اس کا جواز مذکور ہو؛ اور نص چلنے کے بارے میں تو وارد ہوئی ہے۔ لڑنے کے متعلق نہیں؛ علاوہ ازیں از روئے نص (حدیث) چلنے کی حالت میں نماز باقی تو رہتی ہے، ادا نہیں کی جاتی۔ اور نماز کی ادائیگی اس کی حالتِ بقا (باقی رہنے) سے افضل ہے، تو اس سے بھلا کیونکر استدلال درست ہوسکتا ہے، بخلاف اسلحہ لینے کے: کیونکہ یہ عملِ قلیل ہے، علاوہ ازیں اسلیے بھی کہ نص (قرآنی حکم) میں اسلحہ کے ساتھ نماز ادا کرنے کی صراحت موجود ہے۔

② **پیدل واپس جانا:** دوسری شرط یہ ہے، کہ جب نمازی واپس دشمن کے سامنے یا اپنی جگہ جائیں، تو پیدل چلتے ہوئے جائیں، سوار ہوکر نہیں، کیونکہ سوار ہونا عملِ کثیر ہے، جس کی فی الوقت ضرورت نہیں، بخلاف پیدل چلنے کے؛ کیونکہ یہ عمل تو ناگزیر ہے، تاکہ وہ دشمن کے بالمقابل جا کر صف آرا ہوجائیں اسی طرح اسلحہ اٹھانا بھی دشمن پر رعب بٹھانے اور اور مدافعت کی استعداد پیدا کرنے کے لیے ناگزیر معاملہ ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر نمازی اپنے اسلحہ سے غافل ہوجائیں، تو دشمن ان پر یکبارگی ٹوٹ پڑیں گے، جیساکہ خود قرآن مجید میں صراحت کی گئی ہے، تو اصول یہ ہوا کہ نماز میں کوئی ایسا عملِ کثیر ادا کرنا جو نماز میں شامل نہ ہو، صرف ضرورت کے تحت جائز ہے لہٰذا اس کی اجازت فقط ضرورت کے مقام تک ہی محدود ہوگی۔ اور اگر دشمن کے حملے

کا خوف اتنا شدید ہو، کہ ان کے لئے سواری سے نیچے اترنا بھی ممکن نہ ہو، تو وہ سواری پر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کریں، جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا اَوْ رُكْبَانًا[1] اگر تم خوف کی حالت میں ہو تو پیادے یا سوار جس حالت میں ہو، نماز پڑھ لو۔

پھر اگر وہ قبلہ رُو ہونے پر قادر ہوں تو ان پر قبلہ رُو ہونا لازم ہوگا، ورنہ نہیں، بخلاف نوافل کے جب انہیں سواری پر ادا کیا جائے کہ ان میں قبلہ رو ہونا لازم نہیں ہوتا، گو وہ قبلہ رُو ہونے پر قادر ہی ہوں، کیونکہ فرض نماز زیادہ اہم ہوتی ہے، اسی بنا پر نفل نماز کو اشاروں کے ساتھ ادا کرنا جائز ہوتا ہے گو وہ نیچے اترنے پر قادر بھی ہو، لیکن فرض نماز میں جائز نہیں۔ اور ظاہر روایت کے مطابق سواری کی حالت میں وہ لوگ اکیلے اکیلے نماز ادا کریں گے باجماعت نہیں ۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے حالتِ خوف میں، سواری کی حالت میں، باجماعت نماز ادا کرنا استحسان کی رُو سے جائز قرار دیا ہے تاکہ وہ باجماعت نماز کا ثواب حاصل کر سکیں۔ کیونکہ جب ہم نے ان کے لیے باجماعت نماز کا ثواب حاصل کرنے کی خاطر اس سے بھی بڑے اعمال، یعنی جانا اور آنا جائز قرار دیئے ہیں تو یہ تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ ان کے اور امام کے درمیان ایک (خلا) راستہ پیدا ہو جائے گا جس کی بنا پر ان کی اقتدا جائز نہ ہوگی، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، الا یہ کہ مقتدی امام ہی کے ساتھ اسی کی سواری پر سوار ہو، تو تب دونوں کے درمیان کوئی مانع نہ ہونے کے باعث اقتدا درست ہوگی اور سواری کی حالت کو چلنے پھرنے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ وہاں ایسا امر مجبوری کیا جاتا ہے لہٰذا وہاں ضرورت کے تحت چلنے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے جبکہ یہاں کوئی ایسی مجبوری نہیں اور اگر وہ کسی جانور پر سوار ہو کر نماز پڑھے، جبکہ سواری چل رہی ہو تو اگر سوار مطلوب (مفرور) ہو تو اس صورت میں ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ چلنا فی الحقیقت سواری کا فعل ہے اور اسے سوار کی طرف معنوی جہت یعنی چلانے کی بنا پر منسوب کیا جاتا ہے، تو جب کوئی عذر ہو تو سوار کی طرف چلنے کی نسبت نہ کی جائے گی، بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ پیدل چلتے یا پانی پر تیرتے ہوئے نماز ادا کرے کہ یہاں اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ درحقیقت اس کا اپنا فعل ہے لہٰذا یہاں عمل کی حقیقی نسبت ساقط نہ ہوگی، الا یہ کہ اس کا یہ فعل نص (قرآن وسنت) میں واردشدہ صورت کے مفہوم میں ہو اور یہاں پیدل چلنا اس مفہوم میں نہیں ہے، جیسا کہ اوپر گذرا اور اگر سوار خود طالب (تعاقب کنندہ) ہو، تو اس صورت میں سواری پر نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہاں اس کے لیے کوئی خطرہ نہیں ہے اور اس کے لیے نیچے اتر کر نماز ادا کرنا ممکن ہے۔ اسی طرح اگر کوئی پیدل چلنے والا شخص رکوع و سجود پر قادر نہ ہو تو وہ بھی اشاروں کے ساتھ نماز ادا کرے، کیونکہ مریض کی طرح وہ بھی صاحب عذر ہے۔

---

[1] البقرہ ۔ ۲۳۹ ۔

④ دشمن کا نظر آنا: ایک اور شرط یہ ہے کہ انہیں وہاں سے دشمن نظر آتا ہو، حتیٰ کہ اگر دشمن نظر نہ آتا ہو اور پھر وہ نماز خوف ادا کریں تو اگر وہ "نماز خوف" پہلے طریقے، یعنی جانے اور آنے کی صورت میں ادا کریں، تو امام کی نماز جائز، مگر مقتدیوں کی جائز نہ ہوگی، اسی طرح اگر انہوں دور سے کوئی سیاہ چیز دیکھی جسے انہوں نے دشمن سمجھ لیا، بعد میں وہ اونٹ نکل آیا، تو تب بھی نماز خوف درست نہ ہوگی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں نماز جائز ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ نمازِ خوف حالت خطرہ میں پڑھنے کی اجازت ہے اور انہوں نے حالتِ خطرہ میں ہی اسے ادا کیا ہے، لہٰذا ان کی نماز جائز ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس کے جواز کی شرط دشمن کا خوف ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا[1] اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں فتنے (آزمائش) میں ڈال دیں گے۔

اور یہاں پر یہ شرط نہیں پائی گئی، لیکن امام کی نماز اس لیے درست قرار دی جائے گی، کیونکہ اس کی جانب سے اثنائے نماز میں جانے اور آنے کا عمل نہیں پایا گیا، بخلاف مقتدیوں کے اور چونکہ انہیں نماز میں آنے جانے کی اجازت فقط اسی صورت میں ہے کہ جب دشمن کا خطرہ سامنے ہو، اور یہاں یہ خطرہ ثابت نہیں ہو سکا لہٰذا ان کی نماز درست نہ ہوگی، پھر کسی ایسے درندے کا خطرہ جسے وہ دیکھ سکتے ہوں انسانی دشمن کے خطرے ہی کے حکم میں ہے، کیونکہ اس نماز کا جواز عذر کی بنا پر ہے اور یہاں بھی یہ عذر موجود ہے، واللہ اعلم۔

---

[1] النساء ۱۰۱۔

(باب یازدہم)

حکم ھذہ الصلوٰت اذا فسدت او فاتت عن وقتہا

فاسد یا قضا شدہ نمازوں کا بیان

اگر فرض نمازوں میں سے کوئی نماز فاسد ہوجائے یا اپنے وقت میں جماعت سے یا اپنے اصل مقام سے قضا ہوجائے، پھر اسی نماز کے اختتامی وقت میں وہ نماز یاد آجائے، تو اس کے حکم کی تفصیل حسبِ ذیل ہے: اگر وہ نماز فاسد ہوجائے، تو جب تک اس نماز کا وقت باقی ہے اس پر نماز کا اعادہ ضروری ہوگا، کیونکہ وہ نماز فاسد ہوجانے کی بنا پر کالعدم ہوگئی ہے، بنا بریں اس کے ذمہ اس نماز کی ادائیگی کا حکم برقرار رہے گا، لہٰذا اسے ادا کرنا اس کے لئے لازم ہوگا۔ اور اگر کوئی نماز اپنے وقت سے قضا ہوجائے، مثلاً یہ کہ وہ سوجائے یا اسے نماز پڑھنا یاد نہ رہے۔ اور بعد ازاں وقت نکلنے کے بعد اسے یاد آجائے، یا وہ کسی کام میں ایسا مصروف ہوجائے کہ نماز کا وقت جاتا رہے، تو اس پر اس نماز کی قضا واجب ہوگی۔ قضا پر ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ وقت نکل جانے کے بعد وجوب قضا کی اصلیت۔

ب۔ شرائطِ وجوب۔

ج۔ شرائط جواز قضا۔

د۔ قضا نمازوں کی ادائیگی کا طریقہ۔

ا۔ وقت نکل جانے کے بعد وجوبِ قضا کی اصلیت: وجوبِ قضا کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من نام عن صلوٰۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا او استیقظ فان ذالک وقتہا۔

جو شخص نماز کے وقت سویا رہے یا اسے وہ نماز پڑھنا بھول جائے، تو جب وہ اسے یاد آئے یا جب وہ جاگے تو اسے ادا کرلے کیونکہ اس کے لیے اس نماز کا وہی وقت ہے

بعض دوسری روایات میں ہے "کہ اس کا اس کے سوا کوئی اور وقت ہے ہی نہیں" نیز فرمانِ نبوی ہے:

ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا۔

جو نماز تمہیں مل جائے وہ پڑھ لو اور جو فوت ہوجائے اسے قضا کرلو۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ جب تمام شرائط وجوب جمع ہوں اور اس کے لئے اس نماز کو قضا کرنا ممکن بھی ہو تو، اصولاً موقت (پابندی وقت کے ساتھ ادا کی جانے والی) عبادات کو فوت ہو جانے کی صورت میں ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کے وجوب کے مقاصد اصلی وقت کی طرح اس کے گذرنے پر بھی بدستور موجود رہتے ہیں اور وہ مقاصد اللہ تعالیٰ کی اطاعت اس کی تعظیم، حق عبودیت اور شکر نعمت کی بجا آوری نیز دونوں اوقات کے درمیانی عرصے میں جو لغزشیں اور گناہ سرزد ہوتے ہیں ان کی معافی چاہنا وغیرہ ہیں۔ پھر اس نماز کو قضا کرنا ممکن بھی ہے، کیونکہ وقت گذرنے کے بعد جب اسی کی ہم جنس نماز ادا کی جا سکتی ہے، تو سابقہ نماز کو بھی اس کے خصوصی استحقاق کی بنا پر قضا کرنا ممکن ہو گا۔ واللہ اعلم۔

ب شرائط وجوب: قضا کے واجب ہونے کی حسب ذیل شرائط ہیں:

① **وجوب نماز کی اہلیت کا ہونا:** کیونکہ غیر اہل شخص پر نماز کی فرضیت "تکلیف مالا یطاق" ہے۔

② **نماز کا اصلی وقت سے قضا ہو جانا:** دوسری شرط نماز کا اپنے وقت سے قضا ہو جانا ہے کیونکہ فوت شدہ نماز کو قضا کیا جاتا ہے، اور غیر فوت شدہ نماز کی قضا محال ہے۔

③ **قضا کے وقت میں اس کی ہم جنس نماز کا جائز ہونا:** ایک اور شرط یہ ہے کہ قضا نماز ایسے وقت میں ادا کی جائے، جب اس کی کسی ہم جنس نماز کا ادا کرنا جائز ہو، کیونکہ قضا اس شئی کو جو اس کے لیے ثابت ہو، اس پر واجب قرار دینے سے عبارت ہے۔ اور اس پر اگلے وقت کی جو نماز واجب ہے، اس کی ادائیگی سے تو فقط اسی وقت کی نماز ادا ہو گی اور کوئی نہیں۔

④ **قضا پڑھنے میں کسی حرج (تنگی) کا نہ ہونا:** کیونکہ شریعت میں حرج کو دور کیا جاتا ہے اور جہاں تک اصل وقت میں نماز کے واجب ہونے کا تعلق ہے، تو قضا کیلیے یہ بات شرائط وجوب میں سے نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے، اس لیے کہ قضا ایک مصلحت (یعنی ثواب) کو کھو دینے کی تلافی کا نام ہے اور اس مصلحت کا فوت ہونا وجوب پر موقوف نہیں ہوتا، لہٰذا جیسا کہ اختلافیات میں اس کی تفصیل بیان کی جاتی ہے، نماز کا اصل وقت میں واجب ہونا۔ قضا کے لئے شرط نہیں ہے،

تو جب یہ بات واضح ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ بچے اور دیوانے شخص پر، اس لیے بچپن اور عہد جنوں کی قضا واجب نہ ہو گی۔ اور نہ ہی کسی کافر پر قضا لازم ہو گی، کیونکہ وہ وجوب نماز کی اہلیت نہیں رکھتے تھے اس لیے کہ کفار عبادات والے احکام کے مخاطب نہیں ہیں، لہٰذا ان تمام صورتوں، یعنی بالغ ہو جانے، یا جنوں سے افاقہ ہو جانے، یا کسی کافر کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں سابقہ نمازوں کی قضا ضروری نہ ہو گی، کیونکہ سابقہ زمانے کی نمازوں کی قضاء ان پر واجب قرار دینے میں بڑا حرج (تنگی) پیش آ سکتا ہے، اس لیے کہ بچپن کا زمانہ خاصا لمبا ہوتا ہے اسی طرح عموماً جب دیوانگی دماغ کو چڑھ جائے، تو کم ہی دور ہوتی ہے اور جو کافر اپنے باپ دادے

کا مقلد ہو، وہ شاذ ہی مسلمان ہوتا ہے، لہٰذا ان پر سابق زمانے کی نمازیں واجب قرار دینے میں بہت حرج واقع ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص بیہوش ہو جائے، تو اگر اس کی بیہوشی چوبیس گھنٹے (دن، رات) تک یا اس سے کم عرصے تک رہے، تو اس کی نمازوں کی قضا ضروری ہوگی، کیونکہ اس صورت میں حرج پیش آنے کا احتمال نہیں۔ لیکن اگر اس کی بیہوشی چوبیس گھنٹوں سے بڑھ جائے، تو اس صورت میں اس پر قضا واجب نہ ہوگی، کیونکہ اب نمازوں کے تکرار کی حد میں پہنچ جانے کی وجہ سے اس کے لیے حرج پیش آنے کا امکان پیدا ہو گیا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا مریض ہو، جو سر کے اشارے سے بھی نماز ادا کرنے سے قاصر ہو، تو اگر اس کی کئی نمازیں قضا ہو جائیں اور بعد ازاں وہ ٹھیک ہو جائے، تو اگر تو اس کی بیماری یا قضا شدہ نمازوں کی حد ایک دن اور رات سے کم ہو، تو اس پر نمازوں کی قضا واجب ہوگی، لیکن اگر اس کی بیماری ایک دن رات سے بڑھ جائے تو اس صورت میں اس پر قضا واجب نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیہوش ہونے والے شخص کے ضمن میں بیان کیا۔ بعض مشائخ مریض کے متعلق فرماتے ہیں کہ مرض خواہ کتنا بھی طویل کیوں نہ ہو، لیکن مریض کو فوت شدہ نمازوں کی قضا کرنے کا حکم ہے، اس لیے کہ مرض اسے حکم نماز سمجھنے سے قاصر نہیں کرتا، بخلاف بیہوشی کے، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ بیہوش شخص (پر اس لیے قضا نہیں ہوتی کہ وہ نماز کا خطاب سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتا، کیونکہ حائضہ اور نفاس والی عورت پر فوت ہونے والی نمازوں کی کوئی قضا نہیں حالانکہ وہ دونوں خطاب کو سمجھتی ہیں، بلکہ قضا ساقط ہونے کی اصل وجہ حرج (تنگی) کا پیش آنا ہے اور یہ حرج مرض کی صورت میں بھی یکساں طریقے سے پایا جاتا ہے۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ تھوڑی دیر کی دیوانگی بمنزلہ بیہوشی کے ہے، ان تمام مسائل سے یہ ثابت ہوا کہ وجوب ادا کا مقدم ہونا وجوب قضا کی شرط نہیں ہے؛ اسی اصول پر ایام تشریق میں فوت ہونے والی نمازوں کا حکم مستنبط کیا جاتا ہے کہ اگر انہیں ایام تشریق کے علاوہ دوسرے دنوں میں قضا کیا جائے، تو تکبیر تشریق کے بغیر قضا کیا جائے گا، کیونکہ قضا کے وقت اسی کی ہم جنس جو نماز پڑھی جاتی ہے، اس میں اسی کی طرح کی تکبیر نہیں پڑھی جاتی یعنی ایسی تکبیر جو بآواز بلند پڑھی جاتی ہو۔

ج۔ **شرائط جواز قضا:** جو جو باتیں صحت ادا کے لیے شرط ہیں، وہی تمام باتیں صحت قضا کے لیے بھی لازم ہیں، ماسوا "وقت کی شرط" کے، اس لیے کہ درحقیقت قضا نماز کا کوئی معین وقت نہیں ہوتا، بلکہ تین اوقات، یعنی طلوع، زوال اور غروب آفتاب کے سوا، کہ جن میں قضا نماز پڑھنا درست نہیں ہے، باقی تمام اوقات میں انہیں پڑھا جا سکتا ہے، کیونکہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، نماز کو قضا اسی طرح کرنا چاہیئے، جیسے ادا پڑھی جاتی ہے جبکہ مذکورہ تینوں اوقات میں نماز ناقص طور پر ادا ہوتی ہے، حالانکہ اس کے ذمہ کامل نماز ادا کرنا ضروری تھا، لہٰذا کامل کی جگہ ناقص نماز قبول نہیں ہو سکتی۔ یہ ہمارا مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان اوقات میں نماز قضا کرنا جائز ہے، جیسے کہ ان کے ہاں طلوع آفتاب کے وقت نماز فجر ادا کرنا درست ہے۔ اور جس طرح بالاتفاق اسی دن کی نماز عصر غروب آفتاب کے وقت ادا کی جا سکتی ہے۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ

نے فرمایا:

"جو شخص نماز کے وقت میں سویا رہا، یا اسے پڑھنا بھول گیا، تو جب اسے یاد آئے تو فوراً پڑھ لے، کیونکہ یہی اس کا وقت ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وقت نہیں"

کہ اس حدیث نبوی میں قضا نماز کے اوقات میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، جس کی مزید دلیل یہ ہے کہ اسی دن کی نمازِ عصر غروبِ آفتاب کے وقت ادا کرنا بالاتفاق جائز ہے، تو اسی طرح دوسری نمازوں کی قضا بھی درست ہوگی۔ ہمارا استدلال ان اوقات میں ہر قسم کی نماز سے ممانعت والی احادیث سے ہے کہ جن میں الفاظ اور مفہوم دونوں طرح سے نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے، جیسا کہ ہم نفل نماز کے ضمن میں اس کا ذکر کرینگے، انشاء اللہ تعالیٰ۔ امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے وہ روایت سارے اوقات کے لیے عام ہے، جبکہ ہماری روایت کردہ حدیث تین اوقات کے ساتھ مخصوص ہے، لہٰذا یہ روایت اوقات کے عموم والی حدیث میں "تخصیص" پیدا کر دے گی، علاوہ ازیں جب دو نصوص (دلیلوں) میں تعارض ہو جائے تو خاص طور پر عبادت کے مواقع میں احتیاطاً [illegible] والی نص کو جواز والی نص پر ترجیح دی جاتی ہے، بخلاف اسی دن کی نماز عصر کے کیونکہ نماز عصر کا استثناء [illegible] روایات سے ثابت ہے، لہٰذا اسے جائز سمجھا گیا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم اس نماز کو جائز قرار نہ دیں تو ہم اسے "قضا" قرار دینے والے ہونگے، حالانکہ نماز کو اپنے وقت سے قضا کر دینا گناہِ کبیرہ ہے، جو تمام پہلوؤں سے معصیت ہے، لیکن اگر ہم اس ادائیگی کو درست سمجھیں تو ایک پہلو یعنی اصل نماز ادا ہونے کے نقطۂ نظر سے، یہ ادائیگی اطاعت خداوندی کا مظہر ہوگی، اور دوسرے پہلو، "یعنی سورج کے پجاریوں" کے ساتھ مشابہت لازم آجانے کے باعث اس میں گناہ کا پہلو بھی ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اوّل الذکر صورت سے یہ صورت زیادہ بہتر ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز کا وجوب اس کے آخری وقت میں ہی کہ تنگ ہو جاتا ہے، تو چونکہ اسی دن کی نماز عصر اسی تنگ وقت میں اس پر واجب ہوئی تھی لہٰذا اسی وقت میں ادائیگی بھی درست ہوگی، اسی بناء پر اگر کوئی کافر شخص اسی وقت مسلمان ہو جائے، یا بچہ بالغ ہو جائے، تو اس پر بھی اس نماز کی ادائیگی لازم ہوگی، حالانکہ عام طور پر اس وقت میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے، مگر یہاں چونکہ اس پر نماز کا وجوب بھی ناقص ہوا تھا، لہٰذا اس نے ناقص وقت میں حسب ادا اس کو پڑھ لیا ہے تو اس کی ادائیگی درست ہوگی، بخلاف نمازِ فجر کے جب نماز کے دوران میں سورج طلوع ہو جائے کہ یہاں ادائیگی درست نہیں ہوتی کیونکہ اس پر نماز کی ادائیگی نماز فجر کے آخری تنگ وقت میں اس وقت ہوئی تھی جب نماز ادا کرنا ممنوع نہ تھا، ممانعت تو سورج نکلنے کے بعد شروع ہوتی ہے اور چونکہ اس پر یہ نماز کاملاً فرض ہوئی تھی مگر اس نے اسے ناقص شکل میں ادا کیا ہے لہٰذا ادائیگی درست نہ ہوگی تو دونوں میں یہی فرق ہے۔ واللہ اعلم۔

د۔ **قضا نمازوں کی ادائیگی کا طریقہ:** قضا نمازوں کی ادائیگی کے ضمن میں اصول یہ ہے کہ جس نماز کا وجوب اس کے اصل وقت میں ثابت ہو جائے اور پھر وہ نماز اصل وقت سے

قضا ہوجائے، تو اس کی ادائیگی کے لیئے "وقت وجوب" کا اعتبار کیا جاتا ہے، کیونکہ اس کی قضا اس کے وجوب سے متاخر ہے، اور چونکہ "قضا" فوت شدہ نماز کے مطابق ادائیگی سے عبارت ہے لہٰذا یہ ضروری ہوگا کہ "نماز کی قضا" فوت ہونے والی نماز کی "ہم صفت" ہو، تاکہ وہ اسی کی ہم مثل ہو جائے، ہاں اگر کوئی عذر یا مجبوری ہو تو الگ بات ہے، کیونکہ عذر کی بنا پر تو اصل ادا بھی ساقط ہوجاتی ہے، لہٰذا کسی عذر کے باعث "قضا نماز" کی "وصف" تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہوجائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ اگر کسی مانعِ وجوب عذر کی بنا پر کوئی نماز اصل وقت میں "وجوب" کی تعیین (تقدیر) کے بغیر ہی قضا ہوگئی ہو، بعد ازاں وہ عذر زائل ہوجائے، تو اس کی "قضا" میں قضا کے وقت (حال) کا اعتبار ہوتا ہے، وقت وجوب کا نہیں، کیونکہ اس کا وجوب تو اصل وقت میں ثابت ہی نہیں ہوا تھا، لہٰذا اس نماز کو موجودہ وقت کی حالت کے مطابق ہی قضا کیا جائے گا، کیونکہ قضا شدہ نماز اصل نماز نہیں ہوتی، بلکہ وہ ضرورت کے تحت اصلِ نماز کی صفت کے قائم مقام ہوتی ہے اور چونکہ وہ "قائم مقام" کے ساتھ مقصد پورا ہونے سے پہلے ہی اصل کی ادائیگی پر قادر ہوگیا ہے، لہٰذا یہاں اصل نماز کی "وصف" کا لحاظ رکھا جائے گا، نہ کہ قضا ہونے والی نماز کی وصف کا، جیسے اگر کسی کی نماز تیمم کے ساتھ قضا ہوئی ہو، تو اگر وہ پانی کے استعمال پر قادر ہوجائے، تو اس پر پانی کے ساتھ طہارت کرکے نماز ادا کرنا ہی ضروری ہوگا: اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی مسافر کی "حالتِ اقامت" میں نمازیں قضا ہوگئی ہوں، تو وہ حالت سفر میں چار رکعات ہی قضا کرے گا، کیونکہ اصل وقت میں اس پر یہ نمازیں اسی طرح قضا اور فوت ہوئی تھیں، لہٰذا وجوب کے وقت کا اعتبار ہوگا، نہ کہ وقتِ قضا کا، اسی طرح اگر کسی مسافر کی، دورانِ سفر میں نماز قضا ہوگئی ہو، تو وہ حالتِ اقامت میں دو رکعات ہی قضا کرے گا، کیونکہ اس کی نماز وجوب کے بعد قضا ہوئی ہے۔ رہا مریض، تو وہ اپنی حالتِ صحت کی نمازیں اسی طرح ادا کرے گا، جس طرح کہ وہ ادا کرنے پر قادر ہو، کیونکہ وہ فوت شدہ حالت کے مطابق انہیں ادا کرنے پر قادر نہیں ہے اور چونکہ ادائیگی سے قاصر ہونے کے باعث اس پر سے اصل نماز بھی ساقط ہوجاتی ہے لہٰذا اس کی وصف تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہوجائے گی۔ تاہم صحیح قول یہ ہے کہ اگر اس کی بیماری کی حالت میں کچھ نمازیں قضا ہوئی ہوں، تو وہ ان نمازوں کو اپنی موجودہ حالت کے مطابق قضا کرے گا نہ کہ نماز کے اصل وقت کے مطابق، حتیٰ کہ اگر اس نے ان نمازوں کو اصل وقت کی حالت کے مطابق قضا کیا، تو اس کی قضا درست نہ ہوگی؛ اسی طرح اگر اس کی کوئی نماز اشاروں کے ساتھ قضا ہوئی ہو، تو اگر وہ صحت یاب ہوجانے کے بعد اسے اشاروں کے ساتھ قضا کرے تو اس کی قضا درست نہ ہوگی، کیونکہ اشاروں کے ساتھ نماز ادا کرنا حقیقی معنوں میں نماز نہیں ہے۔ یہ نماز تو محض اس بنا پر جائز تھی کیونکہ وہ صحیح طریقے پر نماز ادا کرنے سے قاصر تھا، لہٰذا اس کی معذوری کی بنا پر اس کی یہ نماز، حقیقی نماز کے قائم مقام ہوگی

تھی، تو جب اس نے سر کے اشارے سے نماز ادا نہیں کی، تو وہ حقیقی نماز کے قائم مقام نہ ہو سکی، لہٰذا حقیقی نماز بدستور واجب الاداہے۔ بنا بریں وہ اس نماز کو اسی طرح ادا کرے گا جس طرح وہ نماز فی الحقیقت واجب ہوئی تھی، واللہ اعلم۔

۲ جماعت چھوٹ جانے کا حکم: اگر کسی شخص کی شروع کی باجماعت نماز چھوٹ جائے اور اسے جماعت کا آخری حصہ مِل جائے، جیسے مسبوق یعنی وہ شخص جو امام کے ساتھ شروع نماز سے شامل نہ ہوا ہو، یا لاحق یعنی وہ شخص جو شروع نماز سے امام کے ساتھ نماز میں شامل تو ہو، لیکن وہ اثنائے نماز میں سو جائے، یا اس کا وضو خطا ہو جائے اور اس دوران میں امام کچھ نماز پڑھا چکا ہو، بعد ازاں وہ نیند سے جاگے، یا وضو کر کے آئے، تو یہ دونوں افراد اپنی فوت شدہ نماز کس طرح ادا کریں گے؟

جواب کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

۱۔ مسبوق کا بیان: مسبوق مقتدی پر یہ لازم ہوگا کہ وہ امام کو جہاں پائے اس کی اتباع اور تقلید کرے، لیکن اس کے ساتھ مل کر سلام نہ پھیرے بلکہ جب امام سلام پھیرے تو وہ اُٹھ کر اپنی چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنا شروع کر دے، اس لیے کہ فرمانِ نبوی ہے:

ما ادرکتم فصلّوا و ما فاتکم فاقضوا — جو نماز تمہیں مل جائے وہ پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے وہ قضا کر لو۔

اور اگر اس نے پہلے اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنا شروع کر دی، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس نے ایسے وقت میں منفرداً نماز شروع کر دی ہے، جب اس پر از روئے نص امام کی اتباع واجب تھی اور جہاں امام کی اتباع واجب ہو وہاں منفرداً نماز ادا کرنا مفسدِ نماز ہے؛ علاوہ ازیں یہ طریقہ حضرت معاذؓ بن جبل کی حدیث کی بنا پر منسوخ ہو چکا ہے جیسا کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہارے لیئے عمدہ سنتیں قائم کی ہیں، پس تم ان سنتوں کی اتباع کرو"

کہ چونکہ حضورؐ کی سنت پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور حضورؐ کی سنت سے امام کی اتباع ثابت ہوتی ہے لہٰذا نماز میں شامل ہوتے ہی اس پر بلا تاخیر امام کی اتباع ضروری ہو جائے گی اور یہ حدیث سابقہ طریقے کی ناسخ ہوگی۔

۲۔ لاحق کا حکم: جبکہ لاحق سب سے پہلے اپنی "فوت شدہ" نماز کو ادا کرے، بعد ازاں امام کی اقتدا کرے، کیونکہ وہ حکماً گویا امام کے پیچھے ہی شمار ہوتا ہے، اس لیئے کہ اس نے خود پر پوری نماز کے لیے امام کی اتباع کرنے اور امام کے ہمراہ نماز ادا کرنے کا التزام کیا ہوتا ہے تو یوں وہ حکماً امام ہی کے پیچھے شمار ہوگا، اسی لیئے اس پر نہ تو قراءت ضروری ہے اور نہ ہی سجدۂ سہو، جیسے اگر وہ حقیقتاً امام کے پیچھے ہوتا، تو تب بھی یہی حکم ہوتا، بخلاف مسبوق کے، اس لیئے کہ وہ

اپنی بقیہ نماز میں منفرد ہوتا ہے، کیونکہ وہ فقط اتنی ہی نماز میں امام کی اتباع کا التزام کرتا ہے جو امام نے ابھی پڑھنا ہو، اسی بنا پر وہ قراءت بھی کرتا ہے اور سجدۂ سہو بھی، بخلاف لاحق کے۔ پھر اگر وہ اپنی نماز ادا کر لے کے بجائے امام کی اتباع کرے تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی، مگر امام زفرؒ کے ہاں اس کی نماز فاسد ہوگی، اس مسئلے کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ نماز کے افعال میں امام زفرؒ کے نزدیک ترتیب شرط ہے لیکن ہمارے تین ائمہ کے نزدیک ترتیب شرط نہیں ہے، یہ مسئلہ ازیں قبل بیان ہو چکا ہے۔

یہاں یہ مسئلہ بھی وضاحت طلب ہے کہ مسبوق کو امام کے ساتھ جو نماز ملتی ہے، آیا وہ اس کی ابتدائی نماز ہے، یا اختتامی؟ اسی طرح جو نماز وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ اس کی ابتدائی نماز ہے، یا اختتامی؟ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جو نماز اسے امام کے ساتھ ملتی ہے وہ حکماً اس کی اختتامی نماز ہے، گو حقیقت میں وہ اس کی ابتدائی نماز ہے، اور جو نماز وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ اگرچہ حقیقتاً اس کی اختتامی نماز ہے، مگر حکماً وہ اس کی ابتدائی نماز ہے۔ بشر بن غیاث المریسی اور ابو طاہر الدباس[1] دونوں فرماتے ہیں کہ امام کے ساتھ اس کی ادا کردہ نماز جس طرح حقیقت میں اس کی ابتدائی نماز ہے، اسی طرح حکم میں بھی وہ اس کی ابتدائی نماز ہی ہے۔ اسی طرح جو نماز وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ جس طرح حقیقت میں اس کی اختتامی نماز ہے اسی طرح حکم میں بھی اس کی اختتامی نماز ہے، یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے، اور اسی قول کو القاضی صدر الاسلام البزدویؒ نے بھی اختیار کیا ہے، یہ مسئلہ درحقیقت صحابہ کرامؓ کے مابین مختلف فیہ رہا ہے، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے قول سے امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کی تائید ہوتی ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے دوسرے مسلک کی حمایت ہوتی ہے۔ شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل البخاری[2] فرماتے ہیں کہ میں نے غیر روایت اصول میں امام محمدؒ سے یہ روایت دیکھی ہے کہ مسبوق امام کے ساتھ جو نماز ادا کرتا ہے وہ حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے اس کی ابتدائی اور جو وہ بعد میں ادا کرتا ہے۔ وہ دونوں اعتبار سے اس کی اختتامی نماز ہے۔ جس طرح مذکورہ بالا فقہاء کا مسلک ہے، ماسوا اس کے جو امام اس کی جانب سے ادا کرتا ہے، یعنی ماسوا قراءت کے کہ اس بارے میں امام کے ساتھ ادا کی ہوئی نماز اختتامی نماز شمار ہوتی ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ قنوت اور "ثنا" پڑھنے کے حق میں ظاہر ہوتا ہے، بشر بن غیاث المریسی وغیرہ کے

---

[1] ابو طاہر محمد بن سفیان الدباس (چوتھی صدی ہجری) عراق میں اپنے زمانے کے امام اور نامور فقیہ ومحدث تھے (حدائق، ص ۲۰۹)۔

[2] محمد بن ابی بکر البخاری (م ۵۵۵) ابراہیم صفار کے اصحاب میں سے ایک نامور فقیہ تھے، آپ کی پہلی نسبت البزدوی تھی، مگر کافی سال بخارا میں رہنے اور درس وتدریس کے باعث البخاری ہو گئی (حدائق، ص ۲۵۲)۔

مطابق وہ "ثنا" تکبیر تحریمہ کے فوراً بعد پڑھے نہ کہ اپنی بعد کی نماز میں، کیونکہ ان کے نزدیک حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے یہ اس کی ابتدائی نماز ہے۔ امام محمدؒ کے ہاں بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ "ثنا" وغیرہ ان باتوں میں شامل نہیں جس کی امام اس کی جانب سے ذمہ داری اٹھاتا ہے، لہٰذا ثنا کے حق میں مسبوق کی وہ رکعت جو اسے امام کے ساتھ پڑھنے کو ملتی ہے اس کی حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے پہلی رکعت ہوگی۔ بنابریں وہ ثنا اسی رکعت میں پڑھے گا، لیکن ان سب ائمہؒ کے نزدیک دعائے قنوت اسے آخری رکعت میں دوبارہ دہرانا ہوگی: کیونکہ وہی اس کی آخری رکعت ہے، اور امام کے ہمراہ جو اس نے دعائے قنوت پڑھی تھی، وہ اس کے تابع ہونے کی حیثیت سے پڑھی تھی، لیکن چونکہ وہ اس کی صحیح جگہ پر نہ تھی، لہٰذا اسے صحیح جگہ دعائے قنوت پڑھنا ضروری ہوگا۔ امام محمدؒ کے نزدیک بھی وہ اسے آخری رکعت میں دہرائے گا، جیسے مذکورہ بالا ائمہ کا مسلک ہے، کیونکہ امام مقتدیوں کی جانب سے قنوت پڑھنے کی ذمہ داری نہیں اٹھاتا۔ بایں ہمہ ان سے مروی ہے کہ وہ آخری رکعت میں اس کا اعادہ نہ کرے؛ کیونکہ قنوت کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں، دوسری روایت کے مطابق قنوت چونکہ "قراءت" کے مشابہ ہے، لہٰذا امام مقتدیوں کی جانب سے اس کی بھی ذمہ داری اٹھاتا ہے لہٰذا اس دوسری روایت کے مطابق یہ بات سمجھنا مشکل نہیں کہ وہ اپنی آخری رکعت میں دعائے قنوت کا اعادہ نہ کرے گا، کیونکہ اس سے قنوت کا تکرار لازم آئے گا، جو ایک ہی نماز میں مشروع (جائز) نہیں ہے، بخلاف تشہد کے، کیونکہ گو وہ امام کے ساتھ اس کو، قبل ازیں ادا کر چکا ہے، مگر پھر بھی وہ ایک رکعت قضا ہونے کی صورت میں، اس کا اعادہ کرے گا، اس لیے کہ اگرچہ اس سے تشہد کا تکرار لازم آتا ہے، لیکن تشہد کا ایک ہی نماز میں اعادہ کرنا جائز ہے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے مطابق وہ دعائے افتتاح (ثنا) اس رکعت میں نہیں پڑھے گا، جو اسے امام کے ساتھ ملی ہے، بلکہ وہ اسے بعد میں اپنی نماز کی پہلی رکعت میں پڑھے گا، کیونکہ حکمی طور پر اس کی ابتدائی نماز یہی ہے، امام کے ساتھ ادا کردہ نماز نہیں، لیکن وہ اپنی بعد کی نماز میں دعائے قنوت کا اعادہ نہ کرے، اس لیے کہ وہ دعائے قنوت امام کے ہمراہ صحیح جگہ پڑھ چکا ہے کیونکہ نماز کا یہی حصہ اس کی نماز کا اختتامی حصہ ہے: اور جو نماز وہ بعد میں پڑھے گا، وہ اس کی ابتدائی نماز ہوگی، جبکہ دعائے قنوت نماز کے اختتامی حصے میں پڑھی جاتی ہے، نہ کہ ابتدائی حصہ میں، لہٰذا ہمارے ائمہ کرام کے مابین "ثمرہ اختلاف" دعائے افتتاح (ثنا) میں ہی ظاہر ہوتا ہے نہ کہ دعائے قنوت میں۔ القدوریؒ نے بھی محمدؒ بن شجاع البلخیؒ کے حوالے سے یہی لکھا ہے کہ ہمارے ائمہ کے مابین ثمرہ اختلاف فقط "دعائے افتتاح" میں ہی ظاہر ہوتا ہے۔ مخالفین کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا:

"جو نماز تمہیں مل جائے وہ پڑھ لو، اور جو چھوٹ جائے وہ تکمیل (اس کا اتمام) کر لو۔"

کہ آنحضور ﷺ نے "فوت شدہ" نماز کے لیے مطلقاً اتمام کا لفظ استعمال کیا ہے اور کسی شی کا اتمام (تکمیل) اس کے آخری حصے کی ادائیگی سے ہی ہوتا ہے۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس نے جو نماز بعد میں پڑھی ہے، وہ اس کی اختتامی نماز ہے، جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نماز مغرب میں جس شخص کی دو رکعات چھوٹ جائیں۔ وہ ایک رکعت پڑھ کر تشہد میں بیٹھ جاتا ہے۔ اور اگر اس کی چھوٹی ہوئی نماز ابتدائی نماز ہوتی تو اس پر ایک رکعت کے بعد قعدہ واجب نہ ہوتا، اس لیے کہ قعدہ دو رکعتوں کے بعد واجب ہوتا ہے ایک رکعت کے بعد نہیں۔ اسی طرح جب وہ اپنی دوسری رکعت پڑھتا ہے۔ تو پھر بھی اس پر قعدہ کرنا فرض ہے، حالانکہ دو رکعتوں کے بعد قعدہ کرنا فرض نہیں (بلکہ واجب) ہوتا ہے اور اگر اس کی امام کے ساتھ ادا کردہ نماز اس کی آخری نماز ہوتی۔ تو امام کے ساتھ وہ جو قعدہ کر چکا ہے وہ اپنے صحیح مقام پر ادا ہو جانے کے باعث اس کا فرض قعدہ قرار پاتا، جیسے خود امام کے لیے اس کی یہی حیثیت ہے، لہٰذا اس پر بعد کی نماز میں دوبارہ قعدہ کرنا ضروری نہ ہونا چاہیے تمہارے نزدیک بھی امام کے ساتھ صحیح جگہ پر دعائے قنوت پڑھ لینے کے باعث اس کا اعادہ نہیں کیا جاتا۔ پھر ہمیں یہ الزام نہیں دیا جا سکتا۔ کہ اگر اس کی نماز مغرب کی دو رکعات چھوٹ جائیں۔ تو وہ ان دونوں رکعتوں کو سورۂ فاتحہ اور قراءت کے ساتھ ادا کرتا ہے حالانکہ اگر امام کے ساتھ اس کی ادا شدہ نماز حقیقی اور حکمی دونوں طرح اس کی ابتدائی نماز ہوتی۔ تو اس کو اپنی چھوٹی ہوئی نماز کی دوسری رکعت میں قراءت کرنا لازم نہ ہوتا اس لیے کہ ہم جواباً کہہ سکتے ہیں۔ کہ چونکہ امام تیسری رکعت میں قراءت نہیں کرتا، لہٰذا مسبوق کے لیے لازم ہوگا کہ وہ آخری رکعت میں پہلی رکعت کی چھوٹی ہوئی قراءت کا اعادہ کرے جیسے خود امام کے لیے یہی حکم ہے۔ کہ اگر اس نے ابتدائی رکعت میں قراءت نہ کی ہو۔ تو وہ تیسری رکعت میں اس کو قضا کر لیتا ہے۔ اور اگر اس نے (مغرب کی) تیسری رکعت میں قراءت کی ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ تیسری رکعت میں قراءت کرنا فرض نہیں ہے اور امام کی قراءت مقتدی کی جانب سے اسی وقت کافی ہوتی ہے: جب وہ قراءت مقتدی اور امام دونوں پر فرض ہو، جبکہ تیسری رکعت میں۔ امام کے حق میں قراءت فرض نہیں ہے۔ لہٰذا یہ قراءت مقتدی کی جانب سے کفایت نہیں کر سکتی۔ بنا بریں تیسری رکعت میں اس پر بدستور قراءت کرنا فرض رہے گا، اس لیے نہیں کہ وہ اس کی نماز کا ابتدائی حصہ ہے، بلکہ اس کی اصل وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے۔ کہ اس نے امام کے ساتھ جو نماز ادا کی ہے، وہ حقیقی طور پر اس کی ابتدائی اور جو وہ خود ادا کرتا ہے وہ اس کی اختتامی نماز ہے اور جب تک تبدیلی کے حق میں کوئی دلیل نہ مل جائے اس

وقت تک اس کے حقیقی وقوع پر ہی مدار رکھا جاتا ہے۔ اور جو نماز وہ امام کے ہمراہ ادا کرتا ہے وہ امام کی نماز کا اختتامی حصہ ہے، لہٰذا امام کے تابع ہونے کی بنا پر وہ اس کی نماز کا بھی اختتامی حصہ ہوگا، لیکن اس کا تابع ہونا فقط ان باتوں میں ظاہر ہوتا ہے، جن میں امام مقتدی کی جانب سے ذمہ داری اٹھاتا ہے، ان باتوں میں نہیں جن کی امام مقتدیوں کی جانب سے ذمہ داری نہیں اٹھاتا، لہٰذا ان میں اس کا تابع ہونا ظاہر نہ ہوگا اور چونکہ یہاں حقیقی وقوع کے خلاف کوئی قابل اعتبار دلیل نہیں ملتی، لہٰذا حقیقی وقوع کا ہی لحاظ رکھنا ہی ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی مذکورہ روایت "ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا" سے ہے۔ کہ لفظ "قضا" فوت شدہ نماز کو ادا کرنے سے عبارت ہے۔ اور چونکہ اس کی ابتدائی نماز فوت ہوئی ہے، لہٰذا مسبوق اپنے فوت شدہ (اپنی نماز کے ابتدائی) حصے کو ہی قضا کرے گا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب کوئی شخص امام کو نماز کے اختتامی حصے میں پائے، تو بلا محالہ طور پر مقتدی کی نماز کا آخری حصہ ہوگا، کیونکہ اگر اسے اسکی ابتدائی نماز قرار دیا جائے تو اس سے دونوں (امام و مقتدی) کے فرضوں کے مابین یکسانیت ختم ہو جائے گی، جو صحت اقتدا کے لیے مانع ہوگی۔ اس لیے کہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے اور چونکہ اس کی اور امام کی نماز میں یکسانیت ضروری ہے، لہٰذا جو شئی متبوع کے لیے ہوگی، وہی تابع کے لیے بھی ہوگی۔ ورنہ اس کی تبعیت ختم ہو جائے گی اور اس بات کی دلیل کہ ان میں سے ایک کی نماز کو اول اور دوسرے کی نماز کو آخری قرار دینے کی صورت میں دونوں کی نمازوں میں یکسانیت ختم ہو جاتی ہے، یہ ہے کہ نماز کے یہ دونوں حصے قراءت کے معاملے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں کیونکہ قراءت ابتدائی دو رکعات میں پڑھنا فرض مگر آخری دو رکعات میں قراءت فرض نہیں۔ اسی طرح ابتدائی دونوں رکعتوں میں سورۂ فاتحہ پڑھنا بھی فرض ہے، مگر آخری دونوں رکعتوں میں اس کا پڑھنا فرض نہیں۔ اس طرح چار رکعات والی نماز کا ابتدائی حصہ (شفعۂ اول) اصل اور دوسرا حصہ (شفع ثانی) اصل پر اضافہ ہے، کیونکہ نماز ابتداءً فقط دو رکعتیں فرض ہوئی تھی، لہٰذا سفر میں وہی دو رکعات بحال رہیں، مگر حالتِ اقامت میں اس پر اضافہ کر دیا گیا، جیسا کہ خود ایک حدیث میں یہی مضمون بیان ہوا ہے۔ بنا بریں چاہیئے تو یہ تھا کہ اس صورت میں اس کی اقتدا درست نہ ہوتی، بایں ہمہ اس کی اقتدا جو درست قرار دی گئی ہے وہ اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں کی نمازوں میں یکسانیت پائی جاتی ہے، لہٰذا جس طرح امام کے حق میں یہ نماز کا آخری حصہ ہے، اسی طرح مقتدی کے حق میں بھی یہ آخری حصہ ہی ہوگا۔ رہی مذکورہ حدیث، تو اس میں مخالفین کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ کسی شئی کا اتمام لازمی طور پر آخری حصے کی ادائیگی ہی سے نہیں ہوتا، بلکہ اتمام کی صورت وہی ہوگی، جو ہم اوپر لکھ آئے ہیں۔ اس کے علاوہ اس حدیث سے کوئی استدلال

نہیں کیا جا سکتا، اور پھر اتمام اول یا آخر کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اس لیے کہ اگر کوئی شخص خط (کتاب) کا اختتامی حصہ پہلے اور ابتدائی حصہ بعد میں لکھ دے تو اس سے بھی اس کا اتمام ہو جاتا ہے۔ اسی طرح خط (کتاب) کے پڑھنے کی بھی یہی صورت ہو سکتی ہے: کہ پہلے وہ خط کا آخری نصف حصہ پڑھ لے اور بعد ازاں اس کا ابتدائی حصہ پڑھ کر اس کی تکمیل کر لے۔ رہا ابتدائی چھوٹی ہوئی دو رکعات میں قعدہ کرنے کا مسئلہ، تو اس کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ پہلے دو رکعات پڑھے، پھر قعدہ کرے، مگر ہم نے قیاس کو استحسان یعنی ایک حدیث کی بنا پر چھوڑ دیا ہے، جو حضرت جندبؓ اور مسروقؒ سے مروی ہے کہ ایک بار وہ دونوں اس صورت حال سے دوچار ہو گئے، تو جندبؓ نے دو رکعتیں پڑھیں، پھر قعدہ کیا مگر مسروقؒ نے ایک رکعت ادا کی پھر قعدہ کیا اور پھر دوسری رکعت ادا کی پھر انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس بارے میں استفسار کیا۔ تو انہوں نے کہا کہ تم دونوں ہی نے ٹھیک کیا، لیکن اگر میں ہوتا۔ تو میں وہی کرتا جو مسروق نے کیا ہے"۔ یہ جو انہوں نے ان دونوں ہی کے عمل کو درست قرار دیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ بہتر اور زیادہ بہتر کا مسئلہ ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام اور سلیمان علیہ السلام کے قصے میں فرمایا ہے:

فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّعِلْمًا [1]

تو ہم نے فیصلہ کرنے کا طریقہ سلیمان کو سمجھا دیا۔ اور ہم نے دونوں کو علم (حکمت و نبوت) اور علم بخشا تھا۔

لہٰذا اس سے ان میں سے ہر مجتہد کی تصویب (تائید) نہیں ہوتی، بلکہ یہ نفس اجتہاد کی تصویب تو ہے لیکن ان کے اجتہاد سے ثابت شدہ مضمون کی نہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ:

"ہر مجتہد اپنی اپنی جگہ صحیح ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان میں سے حق پر ایک ہی ہوتا ہے"

لہٰذا ان میں سے پہلا قول ہی صحیح ہے۔ پھر اس کا عذر کہ وہ گو امام کے ساتھ حقیقی اور عملی طور پر ابتدائی نماز پڑھتا ہے لیکن ہم نے امام کی اتباع کی بنا پر اس کی اس نماز کو حکماً آخری نماز قرار دیا مگر جب امام کی تحریمہ ختم ہو گئی، تو اس کی اتباع بھی ختم ہو گئی لہٰذا اب حقیقی حالت ہی قابل اعتبار رہو گی جس کی بنا پر مسبوق کی یہ دوسری رکعت ہو گی اور نماز مغرب میں چونکہ دو رکعات کے بعد قعدہ گو فرض نہیں، مگر واجب ہے، لہٰذا اسے اس کے لیے بیٹھنا چاہیئے؛ اسی طرح جب وہ دو رکعات ادا کر لے گا، تو اس پر قعدہ فرض ہو جائے

---

[1] الانبیاء - ۷۹

گا ، اس لیے کہ حقیقت میں وہی قعدہ اس کی آخری رکعت کے بعد واقع ہوا ہے ، لہٰذا اس کی اس حقیقی حیثیت کا اعتبار ہوگا - رہا فریق مخالف کا یہ کہنا کہ " قعدہ ٹھیک موقع پر ادا ہوا ہے ، لہٰذا اس کے اعادے کی ضرورت نہیں" ، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ امام کی اتباع میں اس کا وہ قعدہ مقتدی کی نماز کے اختتامی حصے میں ادا ہوا ہے ، لیکن وہ مسبوق کے حق میں فرض نہ تھا ، کیونکہ اس کی فرضیت نماز کے اختتامی حصے میں اس کے واقع ہونے کی وجہ سے نہیں ، بلکہ اس لیے ہوتی ہے تاکہ اس قعدہ کے ذریعے اس کا نماز سے باہر نکلنا جائز ہو سکے ، حتیٰ کہ اگر نفل نماز ادا کرنے والا شخص دوسری رکعت میں بیٹھنے کے بجائے تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو تو اس کا قعدہ ہمارے نزدیک تبدیل ہو کر واجب ہو جاتا ہے اور فرض نہیں رہتا ، کیونکہ اس قعدے کی بنا پر اس کا نماز سے باہر نکلنا نہیں ہوا ، تو اسی طرح یہاں بھی ہمارے نزدیک یہ (پہلا) قعدہ مسبوق کے حق میں محض ایک (اضافی) عمل ہوگا ، اور جب وہ اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرلے گا ، تو چونکہ اب اس کے لیے نماز سے باہر نکلنے کا موقع آگیا ہے لہٰذا اس کے لیے اسی موقع پر قعدہ کرنا فرض ہوگا - تاہم جہاں تک " قرارت" کا تعلق ہے ، تو اس کا حکم یہ ہے کہ جب کوئی شخص امام کے ساتھ نماز مغرب کی ایک رکعت ادا کرے ، پھر وہ اپنی فوت شدہ نماز کو ادا کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے تو وہ دو رکعتیں ہی قضا کرے گا اور ہر رکعت میں سورۃ الفاتحہ اور سورۃ پڑھے گا - اور اگر ان دو میں سے کسی ایک رکعت میں قرارت کرنا چھوڑ دے تو اس کی نماز سب کے نزدیک فاسد ہو جائے گی ؛ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ وہ بعد میں اپنی ابتدائی دو رکعتیں ہی قضا کرتا ہے — اسی طرح امام محمدؒ کے نزدیک بھی قرارت کے معاملے میں اس کی یہ ابتدائی رکعات ہیں اور چونکہ ابتدائی رکعات میں قرارت فرض ہوتی ہے ، لہٰذا اس کے ترک سے نماز کا فاسد ہو جانا لازم آئے گا ، جب کہ مخالفین کے یہاں اس کی وجہ دوسری ہے ، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں - اسی طرح اگر وہ امام کے ساتھ دو رکعتیں پڑھ لے ، تو وہ اپنی چھوٹی ہوئی ایک رکعت کو قرارت کے ساتھ ادا کرے ؛ اور اگر چار رکعتوں والی نماز میں امام کے ہمراہ اسے فقط ایک رکعت ملی ، تو وہ جب کھڑا ہوگا ، تو وہ ایک رکعت قرارت سمیت پڑھ کر قعدہ کرے گا اور تشہد پڑھے گا ، پھر وہ کھڑا ہو کر ایک اور رکعت قرارت (سورۂ فاتحہ) کے ساتھ ادا کرے گا اور اگر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک رکعت میں قرارت کرنا چھوڑ دیا تو ، جیسے کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا ، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی ؛ رہی تیسری رکعت تو اس میں اسے اختیار ہوگا ، چاہے کچھ پڑھے چاہے نہ پڑھے ، تاہم اس میں بھی قرارت کرنا (سورۂ فاتحہ پڑھنا) افضل ہے ؛ جیسا کہ اپنے مقام پر بیان ہوا ؛ اور اگر اس نے امام کے ساتھ دو رکعتیں پائیں تو وہ اپنی دونوں رکعتوں میں سورۂ فاتحہ اور قرارت دونوں پڑھے - اور اگر اس نے ان

میں سے کسی ایک رکعت میں قرارت چھوڑ دی، تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ پھر یہ حکم دونوں صورتوں میں یکساں ہے، خواہ امام نے پہلی دو رکعتوں میں قرارت کی ہو، یا قرارت نہ کی ہو بلکہ آخری دو رکعات میں اسے قضا کیا ہو۔ اور مسبوق یہی آخری دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے، تو حکم دونوں کا ایک ہی ہے، جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا کہ امام کی آخری دو رکعتوں میں پڑھی ہوئی قرارت بھی پہلی دو رکعتوں کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے، لہٰذا آخری دو رکعتیں قرارت سے بدستور خالی رہ جائیں گی، گویا اس نے ان دونوں رکعتوں میں قرارت کی ہی نہ تھی۔ پھر اگر امام کو اپنی ابتدائی نماز میں کوئی شئ بھول جائے۔ مثلاً وہ نماز کے سجدوں میں سے کوئی سجدہ بھول گیا ہو، پھر آخری قعدہ میں مقدار تشہد میں بیٹھنے کے بعد اسے یاد آیا ہو، تو وہ اس کو اسی وقت قضا کرے، خواہ اس نے ایک سجدہ چھوڑا ہو یا متعدد اور خواہ اسے یہ علم ہو کہ اس نے کونسی رکعت کا سجدہ چھوڑا تھا اور خواہ اسے یہ بھی معلوم نہ ہو، تاہم ان سجدوں کو ادا کرنے کا طریقہ کیا ہوگا؛ یہ مسائل "مسائل سجدات" کے عنوان سے آئندہ بیان کیے جا رہے ہیں۔

فصل

مسائلِ سجدات (سجدے چھوٹ جانے کے احکام)

تمہید (بنیادی اصولوں کی وضاحت): سجدوں کے مسائل پر ہماری یہ بحث چند اصولوں پر مبنی ہوگی،

جن کا پیشگی سمجھنا ضروری ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

① آخری سجدہ اگر اپنے صحیح موقع سے چھوٹ جائے۔ اور بعد میں اسے قضا کیا جائے، تو وہ اپنے اصلی مقام سے ملحق ہو جاتا ہے، جیسا کہ قضا کے سلسلے میں بھی یہی اصول ہے۔

② اگر نماز جائز اور فاسد ہونے کے مابین متردد ہو تو اگرچہ جواز کی متعدد وجوہ ہوں اور فساد کی ایک ہی وجہ ہو تو تب بھی نماز کو فاسد قرار دینا ہی زیادہ بہتر ہے؛ کیونکہ نماز کا وجوب یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ محض مشکوک فعل ساتھ رفع نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں احتیاط بھی اسی مؤقف کو اختیار کرنے میں ہے۔ اس لیے کہ اس واجب کو دہرا لینا۔ جو اس پر واجب نہ ہو، خود پر عاید کسی واجب کو چھوڑنے سے افضل ہے،

③ جو سجدہ ٹھیک اپنے مقام پر ادا ہوا اس کے لیے نیت ضروری نہیں ہوتی، لیکن جو سجدہ بعد میں قضا کیا جائے اس کے لیے نیت کرنا لازم ہے، کیونکہ جب سجدہ اپنے اصل مقام پر ادا کیا جائے، تو اس کے لیے فقط نماز کی نیت ہی کافی ہوتی ہے، اس لیے کہ

یہ نیت نماز کے ہر اس عمل کو شامل ہوتی ہے، جو شرعاً نماز میں کسی بھی موقع پر ادائیگی کے لیے متعین ہوچکا ہو لیکن جو در عمل " نماز میں بے موقع " ادا کیا جائے تو نماز کی یہ نیت اس کو شامل نہیں ہوتی۔

(۴) اگر کسی فعل کے سنت یا بدعت ہونے میں تردد ہو، تو بدعت ہونے کی حیثیت سے اس کو چھوڑ دینا واجب ہوگا، کیونکہ واجب (ترک بدعت)، پر عمل کرنا سنت پر عمل کرنے سے بہتر ہے اور اگر کسی کام کے بدعت اور فرض ہونے میں تردد ہو جائے تو فرض ہونے کی حیثیت سے اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، کیونکہ بدعت کو چھوڑنا زیادہ سے زیادہ واجب ہے، مگر فرض پر عمل کرنا واجب سے زیادہ اہم ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ فرض چھوڑنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، لیکن بدعت اختیار کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لہٰذا فرض ہونے کی حیثیت سے اس کی ادائیگی زیادہ بہتر ہوگی۔

(۵) اگر کسی سجدے اور رکعت میں تردد ہو جائے، تو وہ سجدہ کر کے قعدہ کرلے پھر وہ ایک اور رکعت پڑھ کر قعدہ کر کے سلام پھیرے اور سجدۂ سہو کرے، یہاں سب سے پہلے سجدہ اس لیے ادا کیا جاتا ہے، کیونکہ اگر اس نے فقط ایک ہی سجدہ چھوڑا ہو تو سجدہ کر لینے سے اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، بعد ازاں وہ قعدہ کرے گا اور اگر اس نے ایک رکعت چھوڑی ہو، تو سجدہ کر لینے سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا؛ پہلے اسے رکعت اس لیے نہیں پڑھنی چاہیئے کیونکہ اگر اس نے فقط رکعت ہی چھوڑی ہو، تو تب تو رکعت ادا کر لینے سے اس کی نماز درست ہو جائے گی، لیکن اگر اس نے فقط ایک سجدہ ہی ترک کیا ہو تو ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ اس نے نماز کے عین وسط میں، اس کو مکمل کرنے سے قبل، ایک مکمل رکعت کا اضافہ کر دیا ہے، اور چونکہ اس کی یہ رکعت نفل قرار پائے گی، لہٰذا اس سے وہ فرائض کی تکمیل سے قبل نفل نماز کی جانب منتقل ہو جانے والا قرار پائے گا۔ جس سے اس کی فرض نماز فاسد ہو جائے گی۔ رہا سجدہ کرنے کے بعد اسے بیٹھنے (قعدہ کرنے) کا حکم تو وہ اسلیے ہے۔ کہ اگر اس نے محض ایک سجدہ ہی چھوڑا ہو، تو سجدہ کر لینے سے اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، لہٰذا اس پر قعدہ فرض ہوگا اور اگر وہ اس صورت میں، قعدہ اخیرہ سے قبل، ایک اضافی رکعت پڑھ لے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ وہ فرض مکمل کرنے سے قبل ہی نفل نماز کی جانب منتقل ہو گیا ہے لیکن اگر اس نے پوری رکعت چھوڑی ہو تو اس صورت میں سجدے اور قعدے کا درمیان میں ہونا۔ اس کے لیے نقصان دہ نہیں ہو سکتا، اور اس صورت میں حکم زیادہ سے زیادہ فرض اور بدعت کے مابین متردد ہے، لہٰذا ایسا کرنا (فرض بجا لانا) ہی زیادہ ہوگا۔

(۶) نماز مکمل ہونے سے قبل اگر اس میں ایک رکعت سے کم اضافہ کر دیا جائے، تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی مثلاً یہ کہ وہ ایک رکوع یا سجدے یا قیام یا قعدے کا اضافہ کر دے؛ البتہ امام محمدؒ سے مروی ایک روایت کے مطابق، ایک سجدے کا اضافہ بھی نماز کے لیے مفسد ہے۔ فرض نماز مکمل کرنے سے قبل ایک مکمل رکعت کا اضافہ تو وہ نماز کے لیے مفسد ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل (مقید) کر دیا جائے، جیسا کہ یہ مسئلہ اس سے قبل بیان ہو چکا ہے۔

(۷) ایک ہی نماز کے افعال میں ترتیب نماز کا رکن نہیں ہے۔ اور ترتیب چھوڑ دینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، خواہ ترتیب دانستہ چھوڑی ہو یا بھول کر۔ یہ ہمارے تین ائمہ کا مسلک ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

(۸) تین یا چار رکعتوں والی فرض نمازیں قعدۂ اولیٰ فرض نہیں ہے۔ البتہ قعدہ اخیرہ فرض ہے، جیسا کہ اوپر گذرا۔

(۹) سجدۂ سہو کے سلام سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ جو سجدۂ سہو کسی رکن کو اس کے اصل موقع و محل سے مؤخر کر دینے کی بنا پر واجب ہوتا ہے۔ اور اسے ہمارے نزدیک سلام کے بعد ادا کیا جاتا ہے۔ یہ مسئلہ بھی پیچھے بیان ہو چکا ہے۔

(۱۰) اگر نماز کے سجدوں اور رکعتوں میں اشتباہ پیدا ہو جائے، تو شبہ دور کرنے کے لیے "کم تعداد" کو مدنظر رکھا جاتا ہے، کیونکہ یہی طریقہ قریب الفہم ہے، لیکن اگر دونوں طرف خیال برابر ہوں، تو اس صورت میں اسے اختیار ہوتا ہے کہ وہ جس تعداد کو چاہے مدنظر رکھے، کیونکہ یہاں دونوں پہلو یکساں ہیں واللہ اعلم۔

جب یہ تمام اصول ذہن نشین ہو گئے، تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ: اگر نمازوں میں سے کسی نماز کا کوئی سجدہ چھوٹ جائے، تو یا تو یہ سجدہ نماز فجر کا ہوگا یا نماز ظہر، عصر یا عشاء کا اور یا پھر مغرب کا، نیز نمازی نے یا تو اس نماز پر کچھ اضافہ کیا ہوگا، یا اضافہ نہ کیا ہوگا:

(۱) نماز فجر: تو اگر اس نے نماز فجر کا کوئی سجدہ چھوڑ دیا ہو، مگر اس کی رکعتوں میں اضافہ نہ کیا ہو اور بعد ازاں اسے سلام سے قبل یا سلام کے بعد، مگر بات چیت کرنے سے قبل وہ سجدہ یاد آجائے، تو وہ اس سجدے کو ادا کرے، خواہ اسے متعین طور پر یہ معلوم ہو، کہ اس کا یہ سجدہ پہلی یا دوسری رکعت سے چھوٹا ہے، یا اسے یہ علم نہ ہو۔ کیونکہ یہ سجدہ اپنی جگہ سے فوت ہو گیا ہے مگر اپنی جگہ سے اس کے فوت ہو جانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی البتہ چونکہ وہ نماز کا ایک رکن ہے لہٰذا اسے قضا کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر وہ نماز سے خارج ہونے تک وہ سجدہ قضا نہیں کرے گا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے اگر ابتدائی دو رکعتوں میں قرارت کرنا چھوٹ جائے، تو چونکہ قرارت نماز کی رکن ہے، لہٰذا اسے آخری دو رکعتوں میں قضا کر لینا فرض ہے اور اگر وہ نماز سے فارغ ہونے تک اسے قضا نہ کرے،

تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لہٰذا قرارت اگر اپنی اصلی جگہ سے چھوٹ جائے تو اسے بعد میں قضا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ نماز کی تحریمہ برقرار رہنے کی بنا پر ابھی اس کا موقع و محل باقی ہے، تو اسی طرح یہاں (سجدے کا) بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر یہ سجدہ ادا کرتے وقت وہ سجدہ قضا کرنے کی نیت بھی کرے کیونکہ اگر تو واقعی وہ سجدہ پہلی رکعت کا چھوٹا ہوا ہو تو اس صورت میں اس کے قضا ہونے کی بنا پر، اس کی ادائیگی کے وقت نیت ضروری ہوگی، لیکن اگر وہ دوسری رکعت سے تعلق رکھتا ہو، تو اس صورت میں چونکہ وہ نماز کی اصل نیت کے تحت شامل ہے، لہٰذا اس کی ادائیگی کے لیے نئی نیت کی ضرورت نہ ہوگی، بنا بریں چونکہ اشتباہ پیدا ہو گیا ہے، لہٰذا احتیاطاً اس کی نیت کر لی جائے؛ ایک اور قول کے مطابق وہ اس نماز میں خود پر واجب سجدہ کی نیت کرے، اسی طرح ہر چھوٹتے ہوئے سجدے کو اسی طریقے سے قضا کیا جائے۔ سجدہ کے بعد وہ تشہد میں بھی بیٹھے۔ کیونکہ نماز کا اصلی سجدہ ادا کرنے کی بنا پر اس کا سابق تشہد ختم ہو گیا ہے، اس لیے کہ اس سجدہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ قعدہ بے موقع ادا ہوا ہے، لہٰذا اس کے لیے تشہد پڑھنا لازم ہوگا اور اگر اس نے اس قعدے کو چھوڑ دیا، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ آخری قعدہ فرض ہوتا ہے۔ پھر وہ تشہد پڑھے اور پھر سلام پھیر دے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس نے دو سجدے چھوڑ دیے، تو اگر اسے متعین طور پر یہ علم ہو کہ یہ دونوں سجدے دو رکعات کے ہیں یا فقط دوسری رکعت کے ہیں، تو ان دونوں صورتوں میں وہ پہلے دونوں سجدہ ادا کرے اور پھر تشہد پڑھے اور سلام پھیر دے۔ اس لیے کہ اگر تو اس نے وہ سجدے دونوں رکعات سے چھوڑے ہوں، تو چونکہ وہ اپنی ہر رکعت کو ایک ایک سجدہ کے ساتھ مکمل (مقید) کر چکا ہے، اور رکعت کی تکمیل ایک ایک سجدے پر ہی موقوف ہوتی ہے، لہٰذا وہ دو سجدے قضا کر کے اپنی نماز کو مکمل کرے گا اور اگر اس کے یہ دونوں سجدے دوسری رکعت سے چھوٹتے ہوں تو تب دونوں سجدے اپنے صحیح موقع و محل پر ادا ہونے کی بنا پر ان کی ادائیگی عین اپنے وقت پر ہو جائے گی، لیکن اگر اسے یقین ہو کہ اس نے یہ دونوں سجدے پہلی رکعت سے ہی چھوڑے ہیں، تو تب وہ ایک اور مکمل رکعت ادا کرے، اس لیے اگر کسی نے رکوع کیا ہو، مگر سجدہ نہ کیا ہو اور یونہی سر اٹھا لیا ہو اور پھر قرارت کر کے رکوع اور سجدے ادا کیے ہوں تو اس کی فقط ایک ہی رکعت شمار ہوگی، کیونکہ اس صورت میں فقط رکوع دو بار کیا گیا ہے۔ لہٰذا ان میں سے ایک رکوع لغو (بے فائدہ) ہو جائے گا، اس لیے کہ اس نے جو دوسری رکعت میں دو سجدے کیے ہیں وہ اس کے دو رکوعوں میں سے ایک رکوع کے ساتھ ملحق (متصل) ہو جائیں گے، لیکن یہ مسئلہ بحث طلب ہے کہ آیا وہ پہلے رکوع کے ساتھ ملحق (متصل) ہوں گے، یا دوسرے کے ساتھ؛ اگر تو پہلی رکعت کا رکوع قرارت

سے قبل کیا گیا ہو، تو یہ سجدے دوسرے رکوع کے ساتھ ملحق ہوں گے اور پہلا رکوع لغو ہوجائے گا، کیونکہ اس کا اصلی وقت قرارت کے بعد ہے اور اسے قبل از وقت ادا کیا گیا ہے مگر یہاں چونکہ قرارت نہیں پائی گئی، لہٰذا اس پہلے رکوع کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جب کہ دوسرا رکوع، چونکہ ٹھیک اپنے موقع پر ادا ہوا ہے لہٰذا اس کا اعتبار ہوگا، چنانچہ اگر کوئی شخص اس کے ساتھ دوسرے رکوع میں شریک ہوجائے تو وہ ایک مکمل رکعت پانے والا شمار ہوگا اور اگر اس نے پہلے رکوع کو پایا ہو تو وہ مکمل رکعت پانے والا شمار نہ ہوگا اور اگر پہلا اور دوسرا دونوں رکوع قرارت کے بعد ادا کیے گئے ہوں تو تب بھی (امام محمدؒ کی کتاب کے) "باب السہو" کی روایت کے مطابق یہی حکم ہوگا، البتہ "باب الحدث" کی روایت کی رو سے پہلا رکوع معتبر ہوگا اور اسے بعد میں سجدۂ سہو بھی کرنیکا حکم ہوگا اور اس کا پہلا سجدہ لغو ہوجائے گا پھر اگر کسی نے دوسری رکعت کا رکوع پایا ہو، پہلی رکعت کا نہ پایا ہو تو وہ اس رکعت کو پانے والا شمار نہ ہوگا اور اگر اسے علم نہ ہو، کہ وہ سجدے کونسی رکعت سے تعلق رکھتے ہیں، تو وہ دو سجدے کرکے ایک اضافی رکعت اور ادا کرے ۔ کیونکہ اگر تو اس نے پہلی اور دوسری رکعت کا ایک ایک سجدہ چھوڑا ہو، تو دونوں سجدے ادا کرتے ہی اس کی نماز مکمل ہوجائے گی، اس لیے کہ وہ اپنی ہر رکعت کو ایک ایک سجدہ کے ساتھ مکمل (مقید) کرچکا ہے، لہٰذا ان دو سجدوں میں سے ایک ایک رکعت کے ساتھ شامل ہوجائے گا جس سے اس کی نماز مکمل ہوجائے گی ۔ اس صورت میں یہ سجدے اپنی اصلی جگہ سے چھوٹ جانے کے باعث "قضا" شمار ہوں گے اور اگر یہ سجدے اس کی دوسری رکعت سے چھوٹے ہوں ۔ تو اندریں صورت اس پر فقط وہی سجدے واجب الادا تھے، لہٰذا جب وہ دونوں سجدے کرلے گا، تو یہ سجدے، اپنے مقام پر، یعنی دوسری رکعت کے بعد ادا ہوجانے کے باعث اس کی نماز مکمل اور درست طور پر ادا ہوجائے گی۔ ان دونوں صورتوں میں اس پر کوئی اور رکعت واجب الادا نہیں ہوتی لیکن اگر اس کے یہ سجدے پہلی رکعت سے چھوٹ گئے ہوں تو تب اسے ایک اور رکعت ادا کرنا ہوگی، پھر اس نے جو دوسری رکعت کے بعد دو سجدے کیے ہیں "باب الحدث" کی روایت کے مطابق وہ پہلے رکوع کے ساتھ ملحق ہوجائیں گے بشرطیکہ اس نے رکوع قرارت کرنے کے بعد کیا ہو اور دوسرا قیام اور رکوع "مکرر" شمار ہوں گے، لہٰذا ان کا اعتبار نہ ہونے کی بنا پر اس کی کل ایک ہی رکعت ادا ہوگی اور اس پر مزید ایک رکعت ادا کرنا لازم ہوگا، مگر "باب السہو" کی روایت کی رو سے چونکہ یہ سجدے دوسرے رکوع سے عملاً متصل ادا ہوئے ہیں، لہٰذا اسی کے ساتھ ملحق قرار پائیں گے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ لہٰذا پہلا رکوع اور اس سے قبل والا قیام دونوں لغو قرار پائیں گے ۔ پھر مذکورہ دونوں روایات کے مطابق اس صورت میں اس پر مزید ایک رکعت کی قضا لازم ہوگی اور چونکہ مذکورہ

دونوں صورتوں میں دو سجدوں کی اور اس آخری صورت میں دو سجدوں اور ایک رکعت کی قضا لازم قرار پاتی ہے، لہٰذا ان دونوں صورتوں کو جمع کیا جائے گا اور اس کی ابتدا لازماً سجدوں کی ادائیگی سے کی جائے گی. کیونکہ اگر اس نے فقط دو ہی سجدے ترک کیے ہوں تو ان کی ادائیگی اور ان کے بعد تشہد کی ادائیگی سے نماز مکمل ہو جائے گی اور فرض ادا ہو جانے کے بعد ایک مزید رکعت کا اضافہ نقصان دہ نہ ہوگا اور اگر اس نے ایک رکعت چھوڑی ہو تو دونوں سجدے اور ان کے بعد والا قعدہ اس کے لیے نقصان کا باعث نہ ہوں گے اور اگر اس نے پہلے رکعت پڑھی اور پھر سجدے کیے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اگر تو واقعی اس نے ایک رکعت چھوڑی ہو، تو رکعت ادا کر لینے سے اس کی نماز تمام ہو جائے گی. لیکن اگر اس نے دو سجدے چھوڑے ہوں، تو فرض مکمل کرنے سے قبل ایسا رکعت کا اضافہ لازم آئے گا، جو فرض نماز کو فاسد کر دیتا ہے، جیسا کہ اوپر گذرا اور اسے دونوں سجدوں اور رکعت کے مابین قعدہ بھی کرنا ہوگا جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا کہ بعض پہلوؤں سے یہ اس کی نماز کا اختتامی حصہ ثابت ہوتا ہے پھر اس موقع پر اسے چاہیئے کہ وہ ان دونوں سجدوں میں "قضا" کی نیت کرے، کیونکہ گو ان کی اصلیت میں تردد ہے، مگر احتیاط کا تقاضا یہی ہے۔

اور اگر اس نے تین سجدے چھوڑ دیے ہوں، پھر اگر تو ان کے بارے میں اس کی "تحری" (سوچ بچار، غور و فکر) فیصلہ کن ہو چکی ہو تو اسی پر عمل کیا جائے گا اور اگر اس کی "تحری" (سوچ بچار) کسی نتیجے تک نہ پہنچی ہو، تو تب وہ ایک سجدہ کر کے مزید ایک رکعت ادا کرے، کیونکہ کم نماز لازمی طور پر ادا ہو چکی ہے، لہٰذا اسی کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نے اندریں صورت دو رکعتوں میں فقط ایک سجدہ کیا ہوگا اور چونکہ ایک سجدہ کے ساتھ فقط ایک رکعت مکمل (مقید) ہوتی ہے، لہٰذا اس رکعت کی تکمیل کے لیے ابھی اس پر مزید ایک سجدہ لازم ہوگا اور اس صورت میں وہ قعدہ نہیں کرے گا، کیونکہ ایک رکعت ادا ہونے سے رکعت کے مکمل ہونے کا گمان بھی نہیں ہو سکتا کہ اس پر تشہد میں بیٹھنا ضروری خیال کیا جائے بلکہ اس پر مزید ایک رکعت پڑھنا. اور پھر تشہد میں بیٹھنا اور سلام پھیرنا لازم ہوگا اور سلام کے بعد سجدہ سہو بھی کیا جائے گا، پھر اسے چاہیئے کہ وہ سجدے میں "ترک شدہ" سجدے کو قضا کرنے کی نیت کرے، اس لیے کہ یہاں یہ امکان موجود ہے کہ شاید اس نے پہلے رکوع کے بعد ایک سجدہ کر لیا ہو، لہٰذا اگر اس نے سجدہ کرتے ہوئے قضا کی نیت نہ کی، تو اس سے اس کی دوسری رکعت مکمل (مقید) ہو جائے گی اور پھر اگر وہ اس کے بعد قیام کر کے مزید ایک رکعت ادا کرے گا، تو وہ فرض مکمل ہونے سے پہلے نفل ادا کرنے والا قرار پائے گا جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے اس کے ساتھ قضا کی نیت کر لی تو وہ سجدہ اپنی اصلی جگہ کے ساتھ ملحق ہو جائے گا اور اس کے بعد اس نے جو رکوع تک نماز پڑھی ہوگی وہ ناتمام رکعت ہونے کے باعث، ناقص

رہ جائے گی، اسی لیے اسے اس سجدہ کی ادائیگی کے وقت قضا کی نیت کرنی چاہیئے۔
پھر امام محمدؒ نے یہ نہیں لکھا، کہ اگر اس نے چاروں سجدے چھوڑ دیے ہوں تو اسے کیا کرنا چاہیئے۔ ایک قول کے مطابق وہ دو سجدے کرکے پھر ایک اور رکعت ادا کرے اور سجدوں اور رکعت کے درمیان قعدہ نہ کرے، کیونکہ اس نے فی الحقیقت قیام اور رکوع کا اعادہ کیا ہے، لہٰذا جب وہ دو سجدے کرے گا، تو مذکورہ دونوں روایتوں کے مطابق یہ سجدے ان دونوں رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت کے ساتھ ملحق ہو جائیں گے اور دوسرا رکوع اور قیام لغو ہو جائے گا اور اس کی فقط ایک رکعت مکمل ہوگی اور اس کے بعد اگر وہ ایک اور رکعت ادا کرے گا، تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، واللہ اعلم۔

نماز ظہر، عصر اور عشاء: اور اگر اس نے نماز ظہر یا عصر یا عشاء کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو، تو اس صورت میں بھی وہ سجدہ کرکے تشہّد میں بیٹھ جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے نماز فجر کے ضمن میں بیان کیا۔ اور اگر اس پر دو سجدے واجب الادا ہوں، تو تب اسے دو سجدے کرکے ایک مزید رکعت پڑھنا ہوگی اور اس پر سجدہ سہو بھی لازم ہوگا۔ کیونکہ اگر تو اس نے مذکورہ سجدے دو علیحدہ علیحدہ رکعتوں سے چھوڑے ہوں، خواہ رکعت کوئی سی بھی ہو۔ تو اس پر فقط دو ہی سجدے واجب الادا ہوں گے اور اگر اس نے وہ سجدے آخری رکعت سے چھوڑے ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے ابتدائی تین رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت سے انہیں چھوڑ دیا ہو تو اس صورت میں اس پر ایک مکمل رکعت کی ادائیگی لازم ہوگی کیونکہ حسب اختلاف روایات سجدہ کے بغیر محض قیام اور رکوع لغو ہو جاتے ہیں، تو جب ایک پہلو سے اس پر ایک رکعت اور دوسرے پہلو سے اس پر دو سجدوں کی ادائیگی لازم ٹھہری تو احتیاطاً دونوں کو جمع کر لیا جائے گا: پھر دونوں سجدے ادا کرنے کے بعد قعدہ میں بیٹھنے کی وجہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے یہ اس کی آخری رکعت کے سجدے ہوں اور چونکہ نماز کے اختتام پر قعدہ کرنا فرض ہے لہٰذا یہاں بھی اس پر قعدہ فرض ہوگا اور ان دونوں سجدوں کی ادائیگی کے وقت وہ خود پر لازم سجدوں کی نیت کرے، اس لیے کہ ہو سکتا ہے وہ ابتدائی تین رکعات میں سے کوئی سی دو رکعتوں سے چھوٹ گئے ہوں، یا ان میں سے ایک سجدہ کسی ابتدائی رکعت کا ہو اور ایک آخری رکعت کا، یہاں بھی احتیاطاً سب سے پہلے سجدے ادا کیے جائیں گے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا: اور اگر اس نے تین سجدے چھوڑے ہوں تو وہ پہلے تین سجدے کرے اور پھر مزید ایک رکعت ادا کرے اس لیے کہ عین ممکن ہے، کہ اس نے تینوں سجدے ابتدائی تین رکعات سے چھوڑے ہوں، لہٰذا ایک ایک سجدے کے ساتھ ہر رکعت کی تکمیل ضروری ہوگی اور یوں اس پر تین سجدوں کی قضا لازم ہوگی اور یہ بھی امکان ہے کہ ایک سجدہ تو ابتدائی رکعات میں سے کسی ایک سے چھوٹا ہو۔ اور باقی دو سجدے آخری رکعت سے ترک کیے ہوں، لہٰذا چوتھی رکعت دو سجدوں کے ساتھ مکمل ہو جائے گی اور ایک سجدہ اپنے مقام سے ملحق ہو جائے گا؛ پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس نے دو سجدے تو ابتدائی تین رکعات

میں سے کسی ایک رکعت سے چھوڑے ہوں اور ایک سجدہ آخری رکعت سے چھوڑ دیا ہو تو حسب اختلاف تینوں رکعات میں سے کسی ایک رکعت کا قیام اور رکوع لغو قرار پائے گا، لہٰذا اس پر ایک رکعت کا چھوڑا ہوا سجدہ اور ایک مکمل رکعت ادا کرنا لازم ہو گی، تو چونکہ اس پر ابتدائی دو صورتوں میں تین سجدے واجب قرار پاتے ہیں اور آخری صورت میں ایک سجدہ اور ایک رکعت واجب الادا ٹھہرتی ہے، لہٰذا ان تمام احتمالات کو جمع کیا جائے گا، تاہم حسب بالا رکعت ادا کرنے سے قبل سجدے ادا کیے جائیں اور ان کی ادائیگی کے وقت خود پر لازم سجدوں کی نیت کی جائے اور سجدوں اور رکعت کے مابین قعدہ بھی کیا جائے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ پھر اگر اس نے چار سجدے ترک کیے ہوں، تو وہ سب سے پہلے چار سجدے اور پھر دو رکعتیں ادا کرے گا۔ اس لیے کہ اگر تو اس نے یہ چار سجدے چار رکعات سے چھوڑے ہوں۔ تو اس پر چار ہی سجدے واجب ٹھہرتے ہیں۔ اور اگر اس نے دو سجدے ابتدائی تین رکعات سے اور دو سجدے آخری رکعت سے چھوڑے ہوں۔ تو اس صورت میں بھی اس پر چار ہی سجدے واجب الادا ہوں گے اور اگر اس نے یہ چار سجدے ابتدائی تین رکعات میں سے کوئی سی دو رکعتوں سے چھوڑے ہوں اور اس نے دو سجدے کسی ابتدائی رکعت میں اور دو آخری رکعت میں کیے ہوں، تو اس کے دو قیام اور دو رکوع لغو ہو جائیں گے اور اس پر دو رکعتوں کی قضا لازم ہو گی اور اگر اس نے ابتدائی تین رکعات میں سے دو رکعتوں کا ایک ایک سجدہ اور ایک رکعت کے دو سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو اس صورت میں اس پر دو سجدوں اور ایک رکعت کی قضا ضروری ہو گی، لہٰذا احتیاطاً ان تمام صورتوں کو جمع کیا جائے گا اور سب سے پہلے چار سجدے کرے اور بعد ازاں دو رکعتیں پڑھے۔ دونوں رکعتوں سے قبل سجدے قضا کرنے کا حکم اس لیے ہے، کہ ان کو پہلے ادا کرنے میں کسی قسم کا نقصان نہیں، لیکن دونوں رکعات کو مقدم کرنے میں، البتہ نقصان کا امکان موجود ہے کہ اس سے بعض صورتوں میں فرض نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور جب نماز کسی ایک پہلو سے فاسد قرار پاتی ہو۔ تو اسے احتیاطاً فاسد ہی قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ ازیں قبل بیان ہو چکا ہے۔ ان میں سے تین سجدوں میں وہ خود پر لازم سجدوں کی نیت کرے گا، کیونکہ چار میں سے دو سجدے تو یقینی طور پر قضا ہیں، اگرچہ چوتھا یقینی طور پر قضا نہیں ہے، اس لیے کہ چوتھا لازمی طور پر یا تو اضافی سجدہ ہو گا، یا پھر چوتھی رکعت کا حصّہ ہو گا، لہٰذا وہ اس میں یہ نیت نہ کرے۔ اور چونکہ تیسرا سجدہ "احتمالی" ہے: اس میں یہ بھی احتمال ہے، کہ وہ ابتدائی تین رکعتوں سے ہو اور یہ بھی کہ وہ آخری رکعت سے ہو، لہٰذا اس میں بھی وہ احتیاطاً نیت کرے اور پھر جب وہ چاروں سجدے کر لے، تو تشہد میں بیٹھے، اس لیے کہ یہاں بھی یہ احتمال موجود ہے کہ ہو سکتا ہے یہ اس کی نماز کا اختتامی حصّہ ہو، جہاں قعدہ کرنا فرض ہوتا ہے۔ بعد ازاں وہ اُٹھ کھڑا ہو اور مزید ایک رکعت پڑھ کر تشہد میں بیٹھے۔ اس لیے کہ عین ممکن ہے اس پر ایک رکعت اور دو سجدے واجب الادا ہوں، لہٰذا یہاں ایک رکعت

کے بعد نماز کے آخری حصّہ ہونے کا احتمال موجود ہے، لہٰذا اس پر یہاں بھی قعدہ کرنا ضروری ہوگا
پھر وہ قعدہ کر کے کھڑا ہو جائے اور مزید ایک رکعت پڑھے اور پھر قعدہ کے بعد سلام پھیرے
، سجدۂ سہو کرے اور قعدہ کر کے سلام پھیر دے - اور اگر اس نے پانچ سجدے چھوڑ دیئے ہوں،
تو وہ پانچ سجدے اور دو رکعات ادا کرے (یہاں پر اس کے ادا شدہ سجدوں پر قیاس کا مدار
ہوگا ، کیونکہ اب متروک سجدے ادا شدہ سجدوں کی نسبت زیادہ ہیں اس لئے کہ اگر اس نے تین رکعتوں
میں ایک ایک سجدہ کیا ہو، تو اس نے گویا تین رکعات کو ایک ایک سجدے کے ساتھ مکمل (مقیّد)
کر لیا ، لہٰذا اب اس پر تین سجدوں اور ایک رکعت کی ادائیگی لازم ہوگی اور اگر اس نے
ایک رکعت میں دو اور ایک رکعت میں ایک سجدہ کیا ہو تو اس پر ایک سجدہ اور دو رکعتیں واجب الادا
ہوں گی - پھر یہاں چونکہ ایک صورت میں اس پر تین سجدے اور ایک رکعت اور دوسری صورت میں
دو رکعتیں اور ایک رکعت واجب الادا ہوگی ، لہٰذا احتیاطاً ان سب احتمالات کو جمع کیا جائے گا،
اور اسے تین سجدے اور دو رکعات ادا کرنا ہوں گی اور وہ حسبِ بالا دو رکعتوں سے قبل تین سجدے
کرے ، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا - اور جب وہ تین سجدے کرلے تو آیا بقیہ دو رکعات پڑھنے سے
قبل وہ قعدہ میں بیٹھے یا نہ بیٹھے ؟ اکثر مشائخ کا قول ہے کہ یہاں اسے نہیں بیٹھنا چاہیئے ، کیونکہ اگر تو یہ
تین سجدے تین رکعات کے ہوئے ، تو جب وہ یہ تینوں سجدے کرلے گا ، تو ان میں سے ہر ایک سجدہ
اپنی اصل کے ساتھ ملحق ہو جائے گا اور اس کی تین رکعتیں مکمل ہو جائیں گی اور چونکہ تیسری رکعت
پر قعدہ کرنا بدعت ہے، لہٰذا اس صورت میں قعدہ ثابت نہیں ہوتا اور اگر اس نے ایک رکعت میں
دو سجدے کیے ہوں اور ایک رکعت میں ایک سجدہ کیا ہو، تو اندریں صورت جب وہ تین سجدے
کرے گا، تو اس کی دو رکعتیں مکمل ہو کر دو سجدے اضافی ادا ہو جائیں گے، جو لغو تصوّر ہوں گے اور دو
رکعتوں کے بعد سجدہ بعض مشائخ کے ہاں سنّت ہے ، لہٰذا یہاں اس قعدہ میں سنّت اور بدعت ہونے
کا اشتباہ پیدا ہو گیا، بنا بریں یہاں ترک بدعت زیادہ اولیٰ ہوگا - اور بعض مشائخ کے ہاں اگرچہ یہ
قعدہ واجب ہے، مگر ترک بدعت کرنا فرض ہے جو واجب کی نسبت زیادہ اہم ہے، لہٰذا ترک
بدعت (عدم قعدہ) ہی زیادہ بہتر ہوگا - البتہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ یہاں بھی تین سجدوں
کے بعد قعدہ کرے گا ، کیونکہ جب قعدہ کے واجب اور بدعت ہونے میں تردد پیدا ہو جائے، تو
واجب پر عمل کرنا مستحب ہوتا ہے ، لہٰذا وہ فرماتے ہیں کہ وہ یہاں استحقاقی قعدہ نہیں ، بلکہ مستحب
قعدہ کرے ، کیونکہ واجب شئ عملاً فرض ہی کے حکم میں ہوتی ہے ، بعد ازاں وہ ایک مزید رکعت
پڑھ کر پھر قعدہ کرے گا، کیونکہ ایک پہلو سے یہ اس کی آخری رکعت قرار پاتی ہے وہ اس طرح
کہ اگر اس نے تین رکعتوں میں تین سجدے کیے ہوں اور ایک میں دو، تو اندریں صورت، جب اس
نے بعد میں تین سجدے کر لیے ، تو اس کی تین رکعتیں مکمل ہو جائیں گی ، پھر جب وہ ایک مزید رکعت
ادا کرلے گا تو اب اس کی چار رکعتیں پوری ہو جائیں گی اور چار رکعتوں کے بعد قعدہ ضروری ہوتا
ہے ، جبکہ دوسرے پہلو سے یہ تیسری رکعت قرار پاتی ہے ، کیونکہ اگر اس نے ایک رکعت کے دو

اور ایک رکعت کا ایک سجدہ کیا ہو تو جب وہ بعد میں تین سجدے کرے گا، تو ان میں سے ایک سجدہ اپنے مقام سے جاکر ملحق ہو جائے گا جس سے اس کی دو رکعات مکمل ہو جائینگی اسطرح یہ اس کی تیسری رکعت ہو گی اور تیسری رکعت کے بعد قعدہ کرنا بدعت ہے،
لہٰذا یہاں قعدہ کے بدعت اور فرض ہونے کے مابین شک پیدا ہو گیا، بنا بریں فرض کو ترجیح دی جائے گی، اس لیے کہ گو ترکِ بدعت بھی فرض ہے اور اس پہلو سے وہ دونوں ہی پہلو یکساں قرار پاتے ہیں، لیکن فرض کی جہت کو اس لیے ترجیح حاصل ہے کیونکہ فرض کو ترک کرنے میں عمل کے "قضا" ہونے کا احتمال موجود ہے۔ بعد ازاں وہ تشہد کے لیے اُٹھ کھڑا ہو اور وہ مزید ایک رکعت پڑھ کر تشہد میں بیٹھے اور سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرے اور پھر قعدہ کر کے سلام پھیر دے اور نماز سے فارغ ہو جائے، اور اگر اس نے چھ سجدے ترک کر دیئے ہوں، تو وہ ۔ر سجدے اور تین رکعتیں قضا کرے کیونکہ اس صورت میں یہ ثابت ہوا کہ اس نے ایک رکعت میں فقط دو سجدے کئے ہیں، لہٰذا اس پر تین رکعتیں پڑھنا واجب ہوں گی اور اگر اس نے دو رکعتوں میں ایک ایک سجدہ کیا ہو تو اس صورت میں اسے اپنی دو رکعتوں کی تکمیل کے لیے، دو سجدے کرنا ہوں گے اور دو مزید رکعات پڑھنا ہوں گی، لہٰذا احتیاطاً ان دونوں صورتوں کو جمع کیا جائے گا، سب سے پہلے سجدے کرنے کی وجہ کا اوپر ذکر آچکا ہے، اب سوال یہ ہے کہ وہ دو سجدوں کے بعد قعدے کے لیے بیٹھے یا نہ بیٹھے؟ تو اس کے حکم میں مشائخ کا وہی اختلاف ہے جس کا ہم سطور بالا میں ذکر کر آئے ہیں، اس لیے کہ یہاں اس قعدہ میں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ محض ایک رکعت کے بعد کیا جا رہا ہے اور یہ بھی کہ وہ دو رکعتوں کے بعد واقع ہو رہا ہے، کیونکہ اگر تو اس نے فقط ایک ہی رکعت میں دو سجدے کئے ہوں، تو تب تو یہ قعدہ فقط ایک رکعت کے بعد ہونا قرار پاتا ہے اور اگر اس کے یہ دونوں سجدے دو مختلف رکعتوں میں کیئے ہوں، تو قعدہ دو رکعتوں کے بعد قرار پاتا ہے اور چونکہ ایک رکعت کے بعد قعدہ بدعت اور دو کے بعد بعض مشائخ کے ہاں سنت اور بعض کے ہاں واجب ہوتا ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی حسبِ بالا مختلف فیہ ہوگا، اسی طرح یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ جب وہ دو سجدوں کے بعد ایک اور رکعت ادا کرلے گا، اس لیے کہ اس رکعت کے دوسری یا تیسری ہونے کے مابین تردد ہے، وہ اس طرح کہ اگر تو اس نے ایک ہی رکعت میں دو سجدے کئے ہوں گے تو تب یہ دوسری رکعت ہوگی اور اگر اس نے دو رکعتوں میں ایک ایک سجدہ کیا ہو، تو تب یہ تیسری رکعت شمار ہوگی، پھر جب وہ ایک اور رکعت پڑھ لے گا تو تب وہ بالاتفاق قعدہ کرے گا، کیونکہ اب یہاں تیسری یا چوتھی رکعت ہونے کے مابین تردد ہوگا فافہم۔ پھر اگر اس نے سات سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو تب وہ ایک سجدہ اور تین رکعتیں قضا کرے گا، کیونکہ اس جگہ اس نے فقط ایک ہی سجدہ کیا ہے، لہٰذا اس کی ایک ہی رکعت مکمل شمار ہوگی اور اس پر ایک ہی سجدہ لازم ہوگا جس سے اسکی ایک رکعت مکمل ہو جائے گی بعد ازاں وہ تین رکعات پڑھے گا، تاکہ اس کی چار رکعتیں پوری

ہوجائیں؛ اور اگر اس نے آٹھ سجدے چھوڑے ہوں، تو تب دو سجدے اور تین رکعات پڑھے، اس لیے کہ وہ چار رکعات (بغیر سجدہ) ادا کر چکا ہے، تو جب دو سجدے ادا کرلے گا، تو وہ ایک رکوع کے ساتھ ملحق ہوجائیں گے اور باقی کے قیام اور رکوع، حسب اختلاف روایات، لغو ہوجائیں گے تو اس طرح وہ کل ایک رکعت ادا کرنے والا شمار ہوگا، تو اس پر اپنی چار رکعات کی تکمیل کے لیے تین رکعات پڑھنا واجب ہوں گی۔

(۳) نمازِ مغرب: اور اگر اس نے نمازِ مغرب کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو، تو وہ فقط اسی سجدے کو دہرائے گا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر اس نے دو سجدے ترک کر دیئے، تو وہ دو سجدے اور ایک رکعت مزید ادا کرے گا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر وہ دونوں سجدوں کے بعد قعدہ کرے گا، اس لیے کہ عین ممکن ہے اس نے یہ دو سجدے دو رکعات سے چھوڑے ہوں تو اندریں صورت وہ اضافی رکعت اس کے لیے محض نفل ہوگی، لہٰذا اس کے لیے یہاں قعدہ کرنا ضروری ہوگا اور اگر اس نے تین سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو وہ تین سجدے اور ایک رکعت ادا کرے، اس لیے کہ اگر اس نے یہ تین سجدے تین رکعات سے چھوڑے ہوں گے تو جب وہ سجدے کرلے گا، اور بعد ازاں تشہد میں بیٹھ جائے گا تو اس کی نماز مکمل ہوجائے گی اور اگر اس نے پہلی دو رکعتوں سے ایک اور تیسری رکعت سے دو سجدے ترک کئے ہوں تو اس پر تینوں سجدوں کی ادائیگی لازم ہوگی اور اگر اس نے ابتدائی دو رکعات میں سے کسی ایک کے دونوں سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو اس پر ایک رکعت اور دو سجدوں کی ادائیگی ضروری ہوگی، بنا بریں ان تمام صورتوں کو یہاں جمع کیا جائے گا۔ پھر اگر اس نے چار سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو اس پر دو سجدوں اور دو رکعتوں کا ادا کرنا ضروری ہوگا اور اس صورت میں ادا شدہ سجدوں کا اعتبار کیا جائے گا اس لیے کہ ادا شدہ سجدے کم ہیں کیونکہ اس شخص نے فقط دو سجدے کئے ہیں، اب اگر اس نے ایک ہی رکعت کے دو سجدے کئے ہوں، تو اس کی ایک رکعت توانا ہوگئی، لہٰذا وہ دو آخری رکعات ادا کرے گا، اور اگر اس نے یہ دو سجدے دو رکعات میں کئے ہوں، تو وہ گویا ہر ایک رکعت کو ایک ایک سجدے کے ساتھ مکمل (مقید) کر چکا ہے، تو اس پر ان دونوں رکعات کی تکمیل کے لئے دو مزید سجدے اور بعد ازاں ایک رکعت ادا کرنا لازم ہوگی، تو ایک صورت میں اس پر دو رکعات واجب قرار پاتی ہیں اور دوسری صورت میں اس پر دو سجدے اور ایک رکعت ضروری ٹھہرتی ہے، لہٰذا احتیاطاً ان سب احتمالات کو جمع کیا جائے گا۔ لہٰذا وہ دو سجدے کرکے دو رکعتیں ادا کرے گا — دو سجدوں کے بعد یہاں بھی قعدہ مختلف فیہ ہے، تاہم اکثر مشائخ کا قول ہے، کہ وہ قعدہ نہ کرے، جیسا کہ پیچھے گذرا البتہ بعد کی ہر دو رکعات کے درمیان اسے لازمی طور پر قعدہ کرنا ہوگا، کیونکہ عین ممکن ہے۔ یہ اس کی تیسری رکعت ہو اور اگر اس نے پانچ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو وہ ایک سجدہ اور دو رکعتیں ادا کرے، لیکن مناسب ہے کہ اس سجدہ سے وہ اُس رکعت کے سجدے کی نیت کرے، جس کا اس نے ازیں قبل

ایک سجدہ کیا تھا اور دوسرا ادا نہیں کیا تھا۔ اس لیے کہ اگر اس نے نیت نہ کی اور اس نے پہلی رکعت کا ایک سجدہ کیا ہوا ہو تو اس صورت میں وہ سجدہ دوسری یا تیسری رکعت کے رکوع کے ساتھ ملحق ہوجائے گا، جیسا کہ اس بارے میں حسب بالا دو مختلف روایات مروی ہیں، لہٰذا اس طرح دو رکعات کی تکمیل دو سجدوں پر موقوف ہوگی، پھر جب اس نے دو رکعات ان دو سجدوں سے قبل ادا کرلیں جو نامکمل رکعات کے ساتھ جا کر ملحق ہوں گے اور جنہیں کامل رکعات بنا دیں گے تو اس کی فرض نماز فاسد ہوجائے گی، لیکن اگر وہ فقط اسی رکعت کے دوسرے سجدے کی نیت کرے، جس کا ایک سجدہ اس نے ادا کیا تھا، تو اس سے اس کی وہ رکعت مکمل ہوجائے گی، جس کے بعد اسے فقط دو رکعتیں، درمیان میں قعدہ سمیت ادا کرنا ہوں گی کیونکہ یہ پہلی رکعت یقینی طور پر اس کی دوسری رکعت ہے، لہٰذا اس قعدہ میں بدعت ہونے کا کوئی شبہ نہیں ہوگا اور اگر اس نے چھ سجدے ترک کر دیئے ہوں، تو وہ دو سجدے اور دو رکعات ادا کرے اس لیے کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں، تو جب وہ دو سجدے کرلے گا، تو وہ دونوں حسب اختلافِ روایات ان میں سے کسی ایک رکوع کے ساتھ ملحق ہوجائیں گے۔ جس سے اس کی ایک رکعت مکمل ہوجائے گی، جس کے بعد وہ مزید ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کرے گا، اس لیے کہ یہاں اس قعدہ کے بدعت ہونے کا کوئی احتمال نہیں۔ پھر وہ ایک اور رکعت ادا کرکے آخری فرض قعدہ کرے۔

۴۔ رکعات کا اضافہ کر دینا: یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے اپنی نماز کی رکعتوں میں کوئی اضافہ نہ کیا ہو اور اگر اس نے ان پر اضافہ کر دیا ہو، مثلاً اس نے فجر کی تین رکعتیں پڑھ لی ہوں پھر اگر اس نے اس کا ایک سجدہ چھوڑا ہو، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی؛ اسی طرح اگر اس نے دو سجدے یا تین سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو تب بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے چار سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی؛ ان مسائل کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر نماز کے صحیح اور فاسد ہونے میں شبہ (تردد) ہوجائے، تو اس نماز کو احتیاطاً فاسد ہی قرار دیا جائے گا؛ نیز یہ کہ اگر کوئی شخص فرض مکمل ہونے سے قبل نفل نماز شروع کر دے اور فرض مکمل کرنے سے پہلے نفل نماز کا سجدہ بھی کر لے، حالانکہ اس پر قعدہ اخیرہ باقی ہو، یا اس پر نماز کا کوئی سجدہ باقی ہو، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کیونکہ نفل نماز میں اس کا داخلہ اسی وقت درست طور پر ہوسکتا ہے جب وہ فرض نماز مکمل کرکے اس سے باہر ہوجائے جبکہ اس پر ابھی ایک رکن باقی ہے، لہٰذا اس کی نماز فاسد ہوجائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر کوئی شخص فرض مکمل کرنے سے پہلے کوئی اور کام شروع کر دے، تو اس کی نماز فاسد ہوجاتی ہے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جب فرض نماز کی رکعات پر ایک رکعت کا اضافہ ہوجائے تو اس کی اس زائد رکعت کو اصل نماز کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے گا اور انکی مجموعی تعداد ملاحظہ کی جائے گی، بعد ازاں نماز کے سجدوں کو گنا جائے گا۔ چنانچہ فجر کی نماز کے اضافہ سمیت کل چھ سجدے ہوں گے، کیونکہ تمام رکعت سمیت اس کی کل تین رکعات ہوجائیں گی کیونکہ ہر رکعت کے لیے کل دو سجدے ہوتے ہیں

اور نماز ظہر میں اضافی رکعت سمیت سجدوں کی تعداد دس ہوگی اور مغرب کی نماز کے اضافہ سمیت سجدے آٹھ ہوں گے؛ پھر یہ دیکھا جائے گا؛ اگر اس نے کل سجدوں میں نصف یا اس سے کم سجدے چھوڑے ہوں تو ہم اس کی نماز کو فاسد قرار دیں گے، اس لیے کہ ممکن ہے، اس نے ہر رکعت میں ایک ایک سجدہ کیا ہو، لہٰذا، فرض نماز کی تمام رکعتیں مکمل (مقید) ہوگئی ہوں، بعدازاں وہ فرض یعنی ان سجدوں کو ادا کرنے سے پہلے زائد رکعت یعنی نفل نماز کی جانب منتقل ہوگیا ہو، لہٰذا اس کی نماز فاسد ہوجائے گی اور اگر اس نے نصف سے زیادہ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو یہ بات یقینی طور پر ثابت ہوگی کہ فرض کی زائد رکعت سمیت تمام رکعتیں سجدوں کے ساتھ مکمل (مقید) نہیں ہوئیں، اسلیے کہ نماز فجر زائد رکعت سمیت دو سجدوں کے ساتھ نامکمل رہتی ہے؛ اور اگر اس نے دو سجدوں سے ایک ایک رکعت کو مقید بھی کرلیا ہو، تو فقط دو رکعتیں ہی مقیّد (مکمل) ہوں گی، اس لیے کہ تین رکعتوں کا فقط دو سجدوں کے ساتھ مکمل ہونیکا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا یہاں فرض سے نفل نماز میں منتقل ہونا نہیں پایا گیا۔ اسی طرح نماز ظہر کی پانچ رکعتیں چار سجدوں کے ساتھ مکمل — نہیں ہوسکتیں اور نہ ہی نماز مغرب زائد رکعت سمیت تین سجدوں کے ساتھ مکمل ہونے کا امکان رکھتی ہے، لہٰذا یہاں فرض نماز سے نفل نماز میں منتقل ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر جس جگہ نماز فاسد نہیں ہوتی، وہاں لازمی طور پر اداشدہ سجدوں کی تعداد رکعات سے کم ہوگی پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اس فرض نماز میں کتنے سجدے ادا ہوئے ہیں، بعدازاں وہ اپنی فرض نماز کو حسب بالا طریقے سے مکمل کرے — جب ان اصولوں کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر اس نے نماز فجر میں تین رکعتیں پڑھیں اور ایک سجدہ چھوڑ دیا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لیے کہ یہ سجدہ، خواہ اس نے پہلی رکعت سے چھوڑا ہو، یا دوسری رکعت سے بہرصورت اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیونکہ اس نے جیسے ہی اس تیسری رکعت کو سجدہ کے ساتھ مقید (مکمل) کیا تو اس کی یہ رکعت نفل ہوجائے گی، لہٰذا وہ نوافل میں داخل ہونے کی بناپر ضرورۃً فرض نماز سے خارج تصوّر ہوگا، حالانکہ ابھی اس پر ایک سجدہ ادا کرنا باقی ہے۔ بنا بریں اس کی نماز فاسد تصور ہوگی اور یہ صورت ایسے ہی ہوگی، کہ جیسے اگر اس نے نماز فجر کی دو رکعتیں پڑھی ہوں۔ اور اس کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو اور پھر وہ اٹھ کر وہاں سے چل دیا ہو اس صورت میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی پھر چونکہ یقینی طور پر معلوم نہیں، لہٰذا یہ نماز، جائز اور فاسد ہونے کے مابین "متردد" ہوگی، بنابریں اس نماز کو فاسد ہی قرار دیا جائے گا؛ - اور اگر اس نے دو سجدے چھوڑے ہوں، تو اگر یہ سجدے پہلی اور دوسری رکعت سے تعلق رکھتے ہوں اور پھر وہ تیسری رکعت پڑھ لے، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیونکہ وہ اپنی دونوں رکعات کو ایک سجدے کے ساتھ مکمل کرچکا ہے اور پھر وہ فرض نماز شروع کرنے سے قبل نفل نماز شروع کرچکا ہے؛ اسی طرح اگر اس نے ابتدائی دو رکعات میں سے کسی رکعت کا ایک سجدہ) اور ایک سجدہ تیسری رکعت سے چھوڑ دیا ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت کے سجدے کو چھوڑ دینا نماز کے فاسد ہونے

کے لیے کافی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر اس نے وہ دونوں سجدے تیسری رکعت سے چھوڑے ہوں، تو تب اس کی فرض نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ دو رکعتیں پڑھ چکا ہے اور ہر ایک رکعت میں اس نے دو دو سجدے کیے ہیں، لہٰذا دو صورتوں میں نماز جائز اور ایک صورت میں نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر دو صورتوں میں نماز جائز اور ایک صورت میں نماز فاسد ہوتی تو تب بھی نماز فاسد ہو جاتی، تو یہاں تو بدرجۂ اولیٰ نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام محمد الاصل میں اس مسئلے میں دو اقوال نقل فرماتے ہیں: ایک قول کی رو سے اس کی نماز فاسد اور دوسرے کے مطابق فاسد نہ ہوگی، اگر تو ان کی دو اقوال سے مراد دو وجوہ ہیں کہ جن میں سے ایک کی رو سے نماز جائز اور دوسری کی رو سے نماز فاسد قرار پاتی ہو، تو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اس کی نماز کو فاسد ہی قرار دیں گے۔ تاہم بعض مشائخ نے فی الواقع یہاں اختلاف ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ ایک قول کی رو سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور دوسرے قول کی رو سے جائز قرار پاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں اس کے دونوں متروک سجدوں کو اس کی تیسری رکعت پر محمول کیا جائے گا جس سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے تین سجدے چھوڑ دیے تو تب بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے چار سجدے چھوڑے ہوں۔ تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اب متروک سجدوں کی تعداد نصف سجدوں سے زیادہ ہو گئی ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں اس نے فقط دو سجدے ادا کیے ہیں، خواہ اس نے یہ دو سجدے ایک ہی رکعت میں کیے ہوں، یا دو رکعات میں۔ لہٰذا اضافی رکعت کے باوجود وہ فرض نماز سے خارج ہو کر نفل نماز میں داخل ہونے والا نہ ہوگا، کیونکہ یہاں اضافی نماز ایک رکعت سے کم ہے، بنا بریں وہ یہاں نفل نماز میں منتقل ہونے والا قرار نہ پائے گا۔ جس سے اس کی فرض نماز فاسد نہ ہوگی۔ پھر اس پر لازم ہوگا کہ وہ سجدے کر کے التحیات میں بیٹھ جائے، مگر سلام نہ پھیرے اور اٹھ کر مزید ایک رکعت ادا کرے، کیونکہ دو سجدے وہ ازیں قبل کر چکا ہے تو اگر اس نے یہ دو سجدے دو رکعات میں کیے ہوں تو تب تو اس پر فقط دو سجدے ہی فرض تھے، لیکن اگر اس نے یہ دو سجدے ایک ہی رکعت میں کیے ہوں تو اس صورت میں اس پر ایک مکمل رکعت کی قضا لازم ہوگی۔ لہٰذا احتیاطاً تمام صورتوں کو جمع کیا جائے گا۔ وہ ابتدا دو سجدوں سے کرے اور پھر تشہد پڑھ کر کھڑا ہو جائے اور ایک رکعت مذکورہ بالا طریقے سے ادا کرے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے نماز فجر کی دو رکعات ادا کی ہوں اور اس کے دو سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو ہم نے اوپر بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے پانچ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوگا کہ اس نے فقط ایک ہی رکعت پڑھی ہے لہٰذا وہ اس کے ساتھ اپنی ایک رکعت کو

مکمل کرنے کے لیے ایک اور سجدہ کرے — اور پھر ایک اور رکعت پڑھ لے۔ جیسے اگر اس نے نماز فجر میں دو رکعتیں ادا کی ہوں اور تین سجدے ترک کر دیے ہوں۔ تو جس طرح وہاں نماز ادا کی جاتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی ادا کی جائے گی اسی طرح اگر کسی نے چھ سجدے چھوڑ دیے ہوں تو یوں سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے کوئی سجدہ کیا ہی نہیں اور اس نے فقط تین رکوع کیے ہیں، لہٰذا وہ دو سجدے کرے۔ تاکہ اس کی ایک رکعت مکمل ہو جائے۔ پھر وہ ایک اور رکعت پڑھے — اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے نماز فجر میں دو رکعتوں کے چاروں سجدے چھوڑ دیے ہوں اسی طرح اگر اس نے نماز ظہر، یا عصر یا عشاء کی پانچ رکعتیں پڑھی ہوں اور اس کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو اور پھر وہ اٹھ کر چل دیا ہو، تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے دو سجدے چھوڑ دیے ہوں تو اگر یہ دو سجدے ابتدائی چار رکعتوں سے چھوٹے ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ علیٰ ہذا اگر اس نے تین یا چار یا پانچ سجدے چھوڑ دیے ہوں، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اس صورت میں یہ احتمال موجود ہے کہ شاید اس نے ہر رکعت کا ایک ایک سجدہ چھوڑا ہو یعنی تین سجدے تین رکعات سے چار چار رکعات سے اور پانچ پانچ رکعتوں سے چھوڑے ہوں یہ اس کے فاسد ہونے کا پہلو ہے اور اگر اس نے چھ سجدے چھوڑ دیے ہوں تو اس صورت میں اسکی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ یہاں متروک سجدوں کی تعداد زیادہ ہے، اس لیے کہ یہاں اس نے فقط چار سجدے کیے ہیں، لہٰذا وہ چار اور سجدے کر کے کھڑا ہو جائے اور دو مزید رکعات ادا کرے اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کسی نے چار رکعات پڑھی ہوں اور ان کے چار سجدے چھوڑ دیے ہوں تو یہاں بھی وہی حکم اور حکم کی وہی وجہ ہوگی۔ جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے اس نماز کے سات یا آٹھ یا نو یا دس سجدے ترک کر دیے ہوں، تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو اس شخص کا تھا جو چار رکعات پڑھے۔ اور تین یا دو سجدے یا ایک سجدہ چھوڑ دے۔ یا بالکل ہی سجدہ نہ کرے، جو حکم اور اسکی جو وجہ وہاں تھی وہی حکم اور اس کی وہی وجہ یہاں بھی ہوگی جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے نماز مغرب کی چار رکعات پڑھ لیں اور اس کا ایک سجدہ یا دو یا تین یا چار سجدے چھوڑ دیئے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ ہم نے نماز ظہر، عصر اور عشاء کے ضمن میں بیان کیا۔ کہ جب ان کی چار کی جگہ.... پانچ رکعات پڑھی جائیں اور ان کے پانچ یا اس سے کم سجدے چھوڑ دیئے جائیں۔ اور اگر اس نے اس کے —— پانچ یا چھ یا سات سجدے ترک کر دیئے، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اس کی ادا کردہ نماز کو دیکھا جائے گا اور اس کا حکم ایسے ہی ہوگا جیسے اگر وہ نماز مغرب کی تین رکعات پڑھے اور اس کے تین سجدے یا چار یا پانچ سجدے چھوڑ دے کہ وہاں بھی اس کے ادا شدہ سجدوں کو دیکھا جاتا ہے اور ہر ادا شدہ سجدہ کے ساتھ ایک اور سجدہ ملا کر رکعت کو مکمل کیا جاتا ہے، جیسے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

۵۔ **لاحق کا حکم:** اور اگر کسی نے امام کے پیچھے تکبیر تحریمہ کہی، پھر وہ اس کے پیچھے سو گیا جب کہ اس دوران امام نے چار رکعتیں مکمل کر لیں، پھر وہ اسی سونے والے شخص کو آگے کر کے اپنا جانشین بنا دے۔ تو وہ لوگوں کو اشارہ کرے کہ وہ ٹھہر جائیں اور اس کی اتباع نہ کریں پھر وہ اپنی ایک رکعت پڑھ کر اس کا ایک سجدہ کرے، پھر جب وہ دوسرا سجدہ کرنے لگے تو مقتدی بھی اس کی تقلید کریں؛ اسی طرح وہ دوسری، تیسری اور اپنی چوتھی رکعت پڑھے تاہم امام ایسے شخص کو آگے کر کے گناہگار ہو گا۔ اسے چاہیئے کہ وہ کسی ایسے شخص کو آگے کھڑا کرے جو شروع نماز سے اس کی ساتھ شامل رہا ہو اور وہ سویا بھی نہ ہو۔ اسی طرح اگر اس کا وضو خطا ہو جائے اور وہ وضو کر کے جماعت میں دوبارہ آکر شامل ہو جائے تو اسے آگے کرنے کا بھی یہی حکم ہے، خواہ وہ شخص مسافر ہو، یا مقیم؛ امام کو چاہیے، کہ اسے آگے کھڑا نہ کرے اور خود اس کو بھی چاہیئے کہ وہ آگے کھڑا نہ ہو، کیونکہ وہ ایک پہلو سے امام کی نماز مکمل کرانے پر قادر نہیں ہے، وہ اس طرح کہ اگر وہ سابق امام پر واجب سجدوں کو قضا کرنا شروع کر دے تو وہ مکروہ معاملے کا مرتکب ہو گا، اس لیے کہ وہ مدرک ہے اور ترتیب وار ایک ایک کر کے ارکان نماز ادا کرنے کا پابند ہے، تو اگر وہ اپنی نماز شروع کر دے تو اس نے لوگوں (مقتدیوں) کو نماز میں زیادہ دیر تک رکے رہنے پر مجبور کر دیا، کیونکہ اسے اس بات کی ضرورت ہو گی کہ وہ انہیں اشارہ کرے کہ وہ اس کی چار رکعات اور ان کے ایک ایک سجدے میں اتباع نہ کریں ــــ البتہ دوسرے سجدے میں وہ اس کی تقلید کریں، کیونکہ وہ نماز کی یہ رکعات ادا کر چکے ہیں، لہٰذا انہیں دوبارہ یہ رکعات نہیں پڑھنی چاہئیں۔ تو اگر وہ آگے ہو گیا تو اسے ان دو مکروہ کاموں میں سے کسی ایک کا لازماً ارتکاب کرنا پڑے گا، اسی لیے نہ تو امام کو چاہیئے کہ وہ اسے آگے کرے اور نہ خود اس کو چاہیئے کہ وہ آگے ہو۔ تاہم اگر وہ آگے کھڑا ہو گیا اور اس نے متروک سجدوں کو پہلے ادا کر لیا اور مقتدیوں نے اس کی تقلید کی، تو درست ہو گا، کیونکہ وہ سابق امام کا جانشین ہے، پھر یہ سجدے اگرچہ اس کی نماز میں شمار نہیں ہوتے، لیکن اس کے باوجود یہاں نفل نماز ادا کرنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنا لازم نہیں آتا؛ اس لیے کہ یہ سجدے اس کی نماز میں نفل نہیں ہیں، بلکہ وہ ان سجدوں کی ادائیگی میں پہلے امام کا قائم مقام ہوتا ہے اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے وہ فرض نماز ادا کر رہا ہو؛ اس کی نظیر ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یعنی یہ کہ اگر امام اپنا سر رکوع سے اٹھائے اور اسے "حدث" لاحق ہو جائے اور امام کسی ایسے شخص کو جو اسی وقت مسجد میں آیا ہو اپنی جگہ آگے کر دے، تو وہ بھی امام کی نماز کو مکمل کرا سکتا ہے کہ وہ پہلے دو سجدے کرتا ہے پھر دوسری رکعت کے لیے قیام کرتا ہے۔ گو کہ اس کے یہ دونوں سجدے شمار نہیں ہوتے، مگر پھر بھی اس پر واجب ہے۔ کہ وہ امام اول کے چھوڑے ہوئے دونوں سجدے ادا کرے اس کے باوجود اس کی امامت جائز ہوئی ہے، کیونکہ یہ دونوں سجدے سابق امام پر

فرض تھے۔ اور چونکہ یہ اس کا قائم مقام ہے، لہٰذا یہ اس پر بھی فرض ہوں گے۔ اور اگر اس نے اپنی نماز ابتدا سے ترتیب وار پڑھنا شروع کر دی، تو اس صورت میں جب وہ ایک رکعت پڑھے۔ تو مقتدیوں کو اشارے سے اپنی تقلید کرنے سے روکے، کیونکہ وہ ایک سجدہ سمیت یہ رکعت ازیں قبل ادا کر چکے ہیں، پھر جب وہ دوسرا سجدہ کرے۔ تو مقتدی بھی اس سجدے میں اس کی تقلید کریں۔ کیونکہ انہوں نے یہ سجدہ نہیں کیا۔ اسی طرح باقی کی تمام رکعات میں اسی طرح عمل کیا جائے گا۔ اور جب وہ اس طرح نماز پڑھ لیگا تو بعض مشائخ کے نزدیک تو اس کی اور مقتدیوں سب کی نماز درست ہوگی، مگر بعض مشائخ کے یہاں تمام لوگوں کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ مشائخ کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے۔ کہ اس موقع پر امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے۔ کہ وہ اپنی نماز ترتیب وار شروع سے ادا کرے اور مقتدی کسی بھی رکعت میں اس کی تقلید نہ کریں، ہاں البتہ جب وہ دوسرا سجدہ کرنے لگے تو وہ امام کی تقلید کریں؛ امام محمدؒ یہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا کہ آیا امام کی نماز فاسد نہ ہوگی؟ انہوں نے پوچھا وہ کیوں۔ میں نے کہا اس لیے کہ یہاں امام کبھی تو لوگوں کا امام ہو جاتا ہے اور کبھی وہ امام نہیں ہوتا اور یہ بات قبیح (نامناسب) ہے اگر تو ایسا ایک رکعت میں ہوتا، تب تو میرے نزدیک استحسان کی رو سے درست ہوتا، امام محمدؒ نے یہاں یہ سوال تو نقل کیا ہے، مگر امام ابوحنیفہؒ کا جواب نقل نہیں فرمایا۔ ہمارے بعض مشائخ نے جواب کے بغیر سوال نقل کرنے کو ان کے رجوع کر لینے سے تعبیر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس سلسلے میں انہوں نے امام محمدؒ کی مذکورہ دلیل پر ہی اعتماد کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ درحقیقت مناسب تو یہ ہے کہ مقتدی کی "بطور امام" جانشینی درست نہ ہو، اس لیے کہ اس صورت میں "مقتدی" امام ہو جاتا ہے، حالانکہ "تابع (مقتدی)" ہونے اور "متبوع (امام)" ہونے میں بڑا فرق ہے۔ جب کہ نماز کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا جو شخص نماز کے کسی حصے میں تابع ہو وہ اس کے کسی اور حصے میں متبوع نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ نماز میں عدم تقسیم ہونے کے باعث اسے کسی ایک حصے میں "تابع" تسلیم کرنا اسے ضرورۃً ہر شئی میں تابع تسلیم کرنا ہے کیونکہ نماز حکماً دو حصوں میں تقسیم نہیں ہو سکتی لہٰذا یہ بات درست نہیں، الّا یہ کہ ہم نے نص کی رو سے دوسرے شخص کی جانشینی کو درست تسلیم کیا ہے، مگر اس کا جواز فقط اسی موقع تک محدود رہے گا، جس موقع کا صراحت کے ساتھ حدیث میں ذکر آیا ہے، جب کہ نص (حدیث) میں کسی ایک شخص کے کئی بار امام بننے اور پھر مقتدی قرار پانے کا کوئی ذکر نہیں اور پھر ایسا نماز کی ہر رکعت میں ہوتا ہے۔ کہ وہ پوری رکعت کو بطور مقتدی ادا کرتا ہے، مگر جب وہ متروک سجدے تک پہنچتا ہے تو وہ امام ہو جاتا ہے، لہٰذا یہاں اصل قیاس پر ہی عمل کیا جائے گا اور اس کی جانشینی درست نہ ہوگی؛ پھر امام محمدؒ کے قول کہ "اگر ایسا ایک ہی رکعت میں ہوتا، تو میرے نزدیک استحسان کی رو سے درست ہوتا" مراد یہ

ہے کہ اگر امام نے ایک ہی رکعت کا سجدہ چھوڑا ہوتا اور پھر وہ اس سونے والے شخص کو اپنا قائم مقام ٹھہرا دیتا اور وہ ترتیب وار اپنی نماز پڑھنا شروع کرتا اور مقتدی اس کا سجدے میں تک پہنچنے تک انتظار کرتے، تو جب وہ متروک سجدے تک پہنچ جاتا، تو مقتدی اس کی تقلید کرتے ــــ اس کے بعد وہ شخص پھر "مقتدی" ہو جاتا، تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ اس کی نماز فاسد ہو جاتی، کیونکہ وہ ایک مرتبہ امام اور دو مرتبہ مقتدی ٹھہرا ہے، الا یہ کہ ہم نے استحسان کی رو سے اس کے جواز کو تسلیم کیا ہے، کیونکہ فی الجملہ اس قسم کی صورت حال جائز ہے۔ اس لیے کہ جب امام کو حدث پیش آجائے اور وہ مسبوق کو آگے کر دے، تو اس کی قائم مقامی درست تسلیم کی گئی ہے، حالانکہ وہ اپنی قائم مقامی سے قبل ایک مقتدی تھا، مگر قائم مقامی کے بعد نماز کی تکمیل تک وہ امام رہتا ہے۔ پھر جب وہ خود پیچھے ہو جاتا ہے اور کسی دوسرے شخص کو آگے کر دیتا ہے، تاکہ وہ اس کی جگہ مقتدیوں کو سلام پھرائے اور مسبوق خود کھڑا ہو کر اپنی فوت شدہ نماز کی ادائیگی شروع کر دیتا ہے، تو ایک پہلو سے وہ دوبارہ مقتدی ہو جاتا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نماز میں وہ کسی اور شخص کی اقتدا کر لے، تو اس کی اقتداء درست نہ ہوگی جب کہ یہاں بھی وہ ایک دفعہ مقتدی اور کئی دفعہ امام قرار پاتا ہے، لیکن ہمارے اکثر مشائخؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور نہ ہی یہ قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ امام صاحبؒ نے جواب دیا ہو، مگر امام محمدؒ نے وہ جواب نہ لکھا ہو جس کی وجہ یہ ہے کہ امام کی قائم مقامی گو ایک نص (حدیث) سے ثابت ہوئی ہے۔ مگر وہ قیاس کے مطابق بھی ہے، اس لیے کہ نماز کو فاسد ہونے سے بچانے کے لیے اس کی ضرورت ہوتی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور یہ ضرورت یہاں بھی ثابت ہے لہٰذا اس کی جانشینی درست ہوگی ــــ رہا ان (مشائخ) کا یہ کہنا کہ ایک ہی شخص کے تابع اور متبوع ہونے میں بہت فرق ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اگر ایک ہی عمل میں ایسا ہوتا تو واقعی قابل اعتراض تھا، لیکن دو مختلف اعمال میں ایسا ہونا ممکن ہے اور نماز تو در حقیقت مختلف اعمال کے مجموعے کا نام ہے، لہٰذا یہ بات عین جائز ہے کہ ایک ہی شخص نماز کے ایک عمل میں تابع اور دوسرے میں متبوع ہو۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فی الحقیقت نماز "قابل تقسیم" ہے کیونکہ یہ مختلف اعمال و افعال سے عبارت ہے، ہاں البتہ نماز کے صحیح اور فاسد ہونے نماز واقعی قابل تقسیم نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز میں پہلے ہی سے مختلف اعمال کی تقسیم موجود ہے اور اس تقسیم کا ختم ہونا شریعت کے کسی واضح حکم سے ہی ثابت ہو سکتا ہے اور نماز کے فاسد اور جائز ہونے کے معاملے میں تو اصل حقیقت کے خلاف ایسی دلیل قائم ہو چکی ہے لیکن نماز کے کسی اور معاملے میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں، لہٰذا جواز اور فساد میں ایسی تقسیم ممکن نہیں، تاہم جہاں تک بلا ضرورت تابع اور متبوع ہونے کا معاملہ ہے، تو اس کے لیے نماز

کے ناقابل تقسیم ہونے میں تو اجماع قائم ہوچکا ہے، مگر ضرورت کے موقع پر ایسا ہونے کے خلاف کوئی اجماع نہیں ہے۔ پھر اگر کوئی تبدیلی پیدا کرنے والی معتبر دلیل مل جائے، تو اس سے حقائق بھی تبدیل ہوجاتے ہیں، جب کہ زیر نظر صورت کے بارے میں تو ایسی کوئی دلیل نہیں ملتی، بلکہ شریعت نے اس صورت کے جواز کو برقرار رکھا ہے، کیونکہ شریعت نے "جانشینی" کو درست قرار دیا ہے، جس سے ثابت ہوا، کہ بوقت ضرورت امام کی جانشینی جائز ہے، اور انسان کا کبھی تابع اور کبھی متبوع ہونا ممنوع نہیں ہے اور ضرورت کے موقعوں پر شرعی حکم کی جانب نہیں، بلکہ ضرورت (حاجت) ہی کی جانب دیکھا جاتا ہے، چنانچہ جس رکعت کو امام محمدؒ نے استحسان کی رو سے جائز قرار دیا ہے، اس کے متعلق بھی کوئی خاص شرعی حکم مذکور نہیں ہے، پھر انہوں نے مسبوق کے جس مسئلے سے استشہاد کیا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق بھی کوئی خاص شرعی حکم مذکور نہیں ہے اسکے جواز کی وجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ جن موقعوں کے بارے میں کوئی نص شریعت وارد نہیں ہوئی وہاں حقیقت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور چونکہ شریعت میں ضرورت کے مواقع پر جواز کا ذکر آیا ہے، لہٰذا جہاں کہیں بھی کوئی ضرورت (حاجت) ثابت ہوگی، وہاں شریعت کی جانب سے حکم جواز ثابت ہوجائے گا ـــــ اسی بنا پر گو شریعت میں ایک نماز پانچ ائمہ کی امامت میں پڑھنے کا کوئی ذکر نہیں ہے لیکن اس کے باوجود بوقت ضرورت اس کی اجازت ہے۔ اسی طرح اگر کسی امام کا ایک ہی مقتدی ہو اور امام کو حدث لاحق ہوجائے تو وہ خود بخود امامت کے لیے متعین ہوجاتا ہے اور جب پہلا شخص آئے گا، تو وہ اس کا مقتدی ہوگا پھر اگر دوسرے شخص کو حدث لاحق ہوجائے، تو پہلا شخص امامت کے لیے متعین ہوجائے گا پھر جب دوسرا شخص واپس آئے گا تو وہ مقتدی ہوجائے گا بعد ازاں اگر پہلے شخص کو پھر حدث لاحق ہوجائے، تو اب یہ دوسرا شخص امامت کے لیے مقرر ہوجائے گا۔ یہ بات اگر کئی بار بھی پیش آئے، لیکن جب اس کی ضرورت ہوگی تو ایسا کرنا خود جائز ثابت ہوجائے گا، لہٰذا ہر وہ جگہ جہاں جانشینی کی ضرورت ثابت ہوگی وہ جانشینی کے جواز کی حدیث (نص) کا مصداق ثابت ہوجائے گی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

(باب دوازدہم)

فی بیان الجمعة

نماز جمعہ کا بیان

ا۔ نماز جمعہ: نماز جمعہ کے متعلق ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:۔

ا۔ فرضیتِ نماز جمعہ

ب۔ فرض ہونے کی نوعیت

ج۔ طریقۂ ادائیگی

د۔ شرائط وجوب جمعہ

ہ۔ شرائط ادائے جمعہ جو حسب ذیل ہیں،

۱۔ خطبہ جمعہ۔

۲۔ نماز جمعہ کی جماعت کا ہونا۔

۳۔ نماز جمعہ کا وقت۔

و۔ مفسدات جمعہ اور جمعہ فاسد یا قضا ہوجانے کا بیان۔

ی۔ جمعہ کے دن کے مستحبات و مکروہات۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ فرضیت نماز جمعہ: نمازِ جمعہ فرض ہے، جس کو چھوڑنے اور ترک کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور اس کا منکر کافر ہو جاتا ہے نمازِ جمعہ کی فرضیت کی دلیل قرآن مجید، سنّتِ نبوی اور اجماع امت تینوں میں موجود ہے:

۱۔ قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ [1]

اے اہل ایمان جب جمعے کے دن نماز کے لیے اذان دی جائے تو خدا کی یاد (یعنی نماز) کیلئے جلدی کرو۔

---

[1] الجمعہ۔۹۔

ایک قول کے مطابق ذکرِ الٰہی سے مراد نمازِ جمعہ یا خطبۂ جمعہ ہے، اور ان میں سے ہر ایک عمل اپنی اپنی جگہ حجت (واجب) ہے، کیونکہ خطبے کے لیے السعی (تیز تیز چلنا) نمازِ جمعہ ہی کی بنا پر واجب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص سے نمازِ جمعہ کا وجوب ساقط ہو جائے، تو اس پر خطبہ کے لیے سعی کرنا واجب نہیں رہتا، لہٰذا خطبۂ جمعہ کے لیے سعی کا واجب ہونا گویا نماز کے لیے واجب ہونا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ذکرِ الٰہی نماز اور خطبۂ جمعہ دونوں کو شامل ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک شی اپنی اپنی جگہ ذکرِ الٰہی پر مشتمل ہوتی ہے۔

۲۔ سنّتِ نبوی سے اس کی دلیل یہ مشہور روایت ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا:

ان اللّٰہ تعالیٰ فرض علیکم الجمعۃ فی مقامی ھذا فی یومی ھذا فی شھری ھذا فی سنتی ھذا فمن ترکھا فی حیاتی او بعد مماتی استخفافاً بھا وجحوداً علیھا وتھاوناً بحقھا ولہ امام عادل او جائر فلا جمع اللّٰہ شملہ ولا بارک لہٗ فی امرہ الا لا صلوٰۃ لہٗ الا لازکاۃ لہٗ الا لا حج لہٗ و لا صوم لہٗ الا ان یتوب فمن تاب تاب اللّٰہ علیہ۔

بیشک اللہ تعالیٰ نے تم پر میری اسی جگہ میں اسی دن میں اسی مہینے میں نمازِ جمعہ فرض کی ہے اور یہی میری سنت ہے۔ جس شخص نے اسے میری زندگی میں یا میرے مرنے کے بعد اسے حقیر سمجھتے ہوئے، یا اس کا انکار کرتے ہوئے یا اس سے سستی کرتے ہوئے چھوڑ دیا، تو خواہ اس کا امام عادل ہو، یا ظالم اللہ تعالیٰ اس کی نیکیوں کو جمع نہیں کریں گے اور نہ اس کے کام میں برکت ہوگی، یاد رکھو، نہ اس کی نماز قبول نہ اس کی زکوٰۃ قبول، نہ حج قبول اور نہ روزہ قبول ہوگا، ہاں اگر وہ توبہ کرلے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کریں گے؛

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہیں کہ:
"جس کسی نے تین جمعے سستی سے چھوڑ دیئے، اللہ تعالیٰ اس کے دل پر مہر لگا دیں گے، اور اس قسم کی وعید فرض کے سوا کسی اور بات پر نہیں دی جا سکتی۔

۳۔ اور اسی پر امت مسلمہ کا اجماع ہے۔

فصل (دوم)

اس کے فرض ہونے کی نوعیت

اس کے فرض ہونے کی نوعیت میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ معذور اور غیر معذور دونوں کے لیے وقت کا اصلی فریضہ نماز ظہر ہے، لیکن غیر معذور (یعنی تندرست

مقیم اور آزاد شخص کو حکم ہے کہ وہ قطعی طور پر نمازِ جمعہ ادا کر کے اس فریضے (نمازِ ظہر) سے سبکدوش ہو جائیں؛ جبکہ معذور افراد کو اس کے ذریعے نمازِ ظہر کو اپنے ذمہ سے ساقط کرنے کی اجازت (رخصت) ہے، چنانچہ اگر وہ نمازِ جمعہ ادا کر لیں، تو ان سے ظہر کی نماز ساقط ہو جائے گی اور ان کا جمعہ بطورِ فرض قبول ہو جائے گا، تاہم اگر وہ اس رخصت پر عمل نہ کریں، تو ان کے لئے سابقہ حکم یعنی عزیمت، ہی بحال رہے گا۔ اور ان کے لئے اصل فریضہ محض نمازِ ظہر ہی ہو گی۔ امام محمدؒ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں: ایک قول کی رُو سے وقت کا اصلی فریضہ نمازِ جمعہ ہی ہے، لیکن نمازِ ظہر ادا کر لینے سے بطورِ رخصت نمازِ جمعہ ساقط ہو جاتی ہے؛ دوسرے قول کی رُو سے دونوں میں سے بلاتعین ایک نمازِ فرض ہے اور اس کی تعیین خود اس کے عمل سے ہو گی، ان میں سے جس پر بھی وہ عمل کرے گا، وہ اس کے لیے فرض کے طور پر متعین ہو جائے گا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں، کہ وقت کا اصل فرض نمازِ ظہر ہے اور جمعہ اس کا متبادل فریضہ ہے۔ یہ تو تھے ہمارے ائمہ کرامؒ کے اقوال، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ درحقیقت ظہر کی "قصر" نماز ہے مگر ہمارے نزدیک نمازِ جمعہ نمازِ ظہر کے علاوہ ایک مستقل نماز ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں نکلتا ہے کہ اگر نمازِ جمعہ کے دوران میں نمازِ ظہر کا وقت نکل جائے، تو اس کے لیے نماز کو جاری رکھنے کا کیا حکم ہو گا؟ ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک وہ از سرِ نو نمازِ ظہر پڑھے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اسی نمازِ جمعہ کو نمازِ ظہر کے طور پر مکمل کرے گا۔ امام شافعیؒ حضرت عمر فاروقؓ اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ "نمازِ جمعہ کو خطبہ جمعہ کے باعث کم (قصر) کر دیا گیا ہے"۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ موجود وقت نمازِ ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور جب وقت کو کسی خاص نماز کے وجوب کا سبب قرار دے دیا جائے، تو وہ نماز کے دیگر اوقات کی طرح ہر روز اس کے وجوب کا سبب قرار پائے گا، پھر اگر نماز کے قصر کا کوئی سبب پایا جائے تو اسے قصر کر لیا جائے گا، جیسے مثلاً سفر کے باعث اس کو قصر کرنے کی اجازت ہے اور یہاں قصر کا ایک سبب، یعنی "خطبہ جمعہ" اور جامع مسجد کے لیے قطع مسافت کر کے آنے کی مشقت پائی گئی ہے، لہٰذا اس کا اصل فریضہ نمازِ ظہر ہی ہو گی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نمازِ ظہر اور نمازِ جمعہ دو بالکل مختلف نمازیں ہیں، کیونکہ دونوں کے لیے علیحدہ علیحدہ شرائط ہیں، جیسا کہ آئندہ ذکر آئے گا کہ نمازِ جمعہ کی بعض ایسی خصوصی شرائط ہیں، جو نمازِ ظہر کے لیے ثابت نہیں، اور محض قصر کے حکم سے ایک ہی فرض نماز کی شرائط مختلف نہیں ہو سکتیں، لہٰذا یہ دونوں علیحدہ علیحدہ فرض ہوں گے، جس کی بنا پر ایک نماز پر دوسری نماز کو بنا کرنا جائز نہ ہو گا، جیسے اگر نمازِ ظہر کے دوران اس کا وقت نکل جائے، تو اس پر نمازِ عصر کو استوار (بنا) کرنا درست نہیں؛ رہی حضرت عمرؓ اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ والی روایت تو اس میں فقط نماز میں کمی کی وجہ بیان کی گئی۔ اور اس میں یہ مذکور نہیں ہے کہ مقصور نماز ظہر ہی رہے گی، یا نہیں۔ پھر یہاں امام شافعیؒ نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی کبھار کسی عذر کی بنا پر کوئی

وقت نماز کی ادائیگی سے خالی بھی رہ جاتا ہے، جیسے یوم عرفہ کو نمازِ عصر کا وقت نمازِ عصر سے اور مزدلفہ کی شب نمازِ مغرب کا وقت، نمازِ مغرب سے خالی رہتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہ ممکن ہے کہ نمازِ ظہر کا وقت نمازِ ظہر کی ادا سے خالی ہو، مگر اس کے وجوب سے خالی نہ ہو، لیکن یہ وجوبِ نمازِ جمعہ کی ادائیگی سے ساقط ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کرینگے۔

رہا ہمارے ائمہ کرام ؒمیں اختلاف، تو یہ اختلاف بعض مشہور روایات پر مبنی ہے جو بظاہر باہم متعارض ہیں، مثلاً مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

واول وقت الظهر حين تزول الشمس۔ ظہر کی نماز کا وقت زوالِ آفتاب سے شروع ہوتا ہے۔

اور اس قسم کی بہت سی احادیث ملتی ہیں جن میں نمازِ ظہر اور نمازِ جمعہ میں فرق نہیں کیا گیا نیز متعدد مشہور احادیث میں جمعہ کے دن، نماز ظہر کے وقت میں متعین طور پر نماز جمعہ کی فرضیت بیان ہوئی ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اور ان دونوں کو جمع کرنا ائمہ کرام ؒکے نزدیک بالاتفاق جائز نہیں ہے، لہٰذا امام محمد ؒنے اپنے ایک قول میں ان دونوں قسم کی روایات کو باہم ناسخ ومنسوخ کا درجہ دیا ہے اور انہوں نے "حدیث جمعہ" کو "فرضیت ظہر" والی حدیث کا ناسخ قرار دیا ہے، جیسے کہ دونوں روایات کی اصل ترتیب معلوم ہونے کے موقع پر یہی مسلمہ دستور ہے، الا یہ کہ ان کے ہاں بندے کو اجازت ہے کہ وہ نمازِ جمعہ کے ذریعے "نمازِ ظہر" کو خود سے ساقط کر سکتا ہے؛ جبکہ دوسرے قول کے مطابق وہ فرماتے ہیں کہ دلائل سے دونوں نمازوں کی فرضیت ثابت ہو چکی ہے، مگر چونکہ دونوں کو بیک وقت فرض قرار دینا ممکن نہیں، اسی لئے نمازی ان میں سے جو نماز بھی ادا کر لے، اس کا فرض ادا ہو جاتا ہے، بنابریں شریعت کی جانب سے ان دونوں میں سے کسی ایک کو بطور فرض متعین نہیں کیا گیا، یہ تعیین تو نمازی خود کرتا ہے۔

امام ابوحنیفہ ؒو ابویوسف ؒان تمام احادیث پر موافقت اور مطابقت کے ذریعے عمل کرنے کے قائل ہیں، کیونکہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو منسوخ سمجھنے کی نسبت دونوں پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے، لہٰذا انہوں نے کہا کہ "وقت کا اصلی فرض تو نمازِ ظہر ہی ہے، مگر بندے کو حکم ہے کہ وہ نماز جمعہ ادا کرکے، فریضۂ ظہر سے سبکدوش ہو جائے، لہٰذا اس طرح بحدِّ امکان دونوں نصوص پر عمل ہو جائے گا، اسی لیے جمعہ فوت ہو جانے یا ظہر کا وقت نکل جانے کے بعد نماز ظہر کی قضا لازم ہو جاتی ہے اور چونکہ قضا "ادا" کی جانشین ہوتی ہے، لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اصلی فریضہ نماز ظہر ہی ہے، کیونکہ چار رکعتیں دو رکعتوں کی جانشین نہیں ہو سکتیں۔ امام زفر ؒفرماتے ہیں کہ جب نمازِ ظہر نمازِ جمعہ سے منسوخ ہو گئی، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وقت کا اصلی فرض نمازِ جمعہ ہی ہے اور چونکہ نمازِ ظہر کا وقت نکلنے سے جمعہ کے بجائے ظہر کی قضا لازم ہو جاتی ہے لہٰذا یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ نماز جمعہ نماز ظہر کی متبادل نماز ہے۔

جب ائمہؒ کے مابین یہ اصولی اختلاف واضح ہو گیا، تو اب ہم اس پر متعدد مسائل کا تخریج (استنباط) کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ جو شخص جمعہ کے دن نماز جمعہ سے قبل بلا عذر نماز ظہر ادا کر لے اور وہ اس کے بعد نماز جمعہ کے لیے بھی حاضر نہ ہو اور نہ ہی اسے ادا کرے، تو ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک اس سے فرض ساقط ہو جائے گا اور اس پر نماز ظہر کا اعادہ بھی واجب نہ ہو گا، مگر امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں اس لیے کہ اس نے موجود وقت کا اصلی فرض ادا کر لیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وقت کا اصلی فریضہ نماز ظہر ہی ہے، لیکن بندے کو حکم ہے کہ وہ نماز جمعہ ادا کر کے اس فرض سے سبکدوش ہو جائے، تو جب اس نے نماز جمعہ نہیں پڑھی، تو اس پر وہی (اصل) فرض برقرار رہے گا اور جب اس نے یہ فرض نماز ادا کر لی، تو چونکہ اس نے وقت کا اصل فرض ادا کر لیا ہے، لہٰذا اس پر نماز کا اعادہ واجب نہ ہو گا؛ امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ ان کے ایک قول کے مطابق، ان میں سے ایک کوئی ایک نماز غیر متعین طور پر فرض ہے جس کی تعیین محض اس کے اپنے فعل سے ہوتی ہے، تو جب اس نے نماز ظہر پڑھ لی، تو اصولی طور پر اس کا فرض متعین ہو گیا۔ اور دوسرے قول کے مطابق اگرچہ وقت کا اصلی فرض نماز جمعہ ہی ہے جس کا ادا کرنا عزیمت ہے۔ تاہم اسے اس بات کی بھی رخصت (اجازت) ہے۔ کہ وہ نماز ظہر ادا کر کے نماز جمعہ کو خود پر سے ساقط کر لے ـــــ اور یہ اس کے لیے "رخصت" ہے جبکہ زیر نظر صورت میں وہ نماز ظہر ادا کر کے اس رخصت سے فائدہ اٹھا چکا ہے ـــ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف اس لیے ہے کیونکہ ان کے نزدیک نماز ظہر نماز جمعہ کی متبادل نماز ہے اور متبادل حکم کی اجازت فقط اس صورت میں ہوتی ہے۔ جب وہ اصل حکم پر عمل کرنے سے کسی عذر کی بنا پر قاصر ہو جائے، جیسے مٹی اور پانی کا یہی حکم ہے اور وہ چونکہ یہاں اصل نماز ادا کرنے پر قادر ہے، لہٰذا متبادل نماز سے اس کا فرض ادا نہ ہو گا اور اس پر اسکا اعادہ لازم ہو گا۔ اسی طرح اگر کوئی معذور شخص، مثلاً بیمار یا مسافر اپنے گھر میں اکیلے ہی نماز ظہر ادا کر لے، تو ہمارے تمام ائمہؒ کے نزدیک، اصولی اختلاف کے باوجود، اس کا فرض ادا ہو جاتا ہے؛ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں اس لیے کہ ان کے نزدیک وقت کا اصلی فرض نماز ظہر ہی ہے، تاہم غیر معذور افراد کو حکم ہے کہ وہ نماز جمعہ ادا کر کے اس فرض سے سبکدوش ہو جائیں، جبکہ معذور شخص کو نماز جمعہ کے ذریعے نماز ظہر سے سبکدوش ہونے کی اجازت (رخصت) ہے، مگر یہاں چونکہ معذور شخص نے اس رخصت (نماز جمعہ کی ادائیگی) سے استفادہ نہیں کیا، لہٰذا اس کے ذمے اصل حکم (عزیمت) یعنی نماز ظہر ہی باقی رہا اور وہ چونکہ اسے ادا کر چکا ہے، لہٰذا اس کی جانب سے یہ فرض ادا ہو جائے گا ـــ امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ نماز جمعہ اس پر بطور (عزیمت) فرض ہے، تاہم اسے نماز جمعہ چھوڑنے کی بھی اجازت (رخصت) ہے اور یہاں چونکہ وہ نماز ظہر ادا کر کے اس رخصت سے فائدہ اٹھا چکا ہے۔ لہٰذا

اس کی نماز درست ہوگی۔ امام زفرؒ کے ہاں اس بنا پر، کہ اس پر حالتِ عذر، مثلاً بیماری یا سفر کے باعث نماز جمعہ کی متبادل نماز کے طور پر نماز ظہر ہی واجب تھی اور وہ یہ نماز ادا کر چکا ہے، لہٰذا اس کی نماز درست ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی معذور شخص پہلے اپنے گھر میں نماز ظہر ادا کرے، بعد ازاں وہ نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے مسجد میں حاضر ہو جائے اور امام کے ساتھ شریک ہو کر نماز جمعہ ادا بھی کرے۔ تو ہمارے تین ائمہؒ کے نزدیک اس کی پڑھی ہوئی نماز ظہر مرفوع (ختم) ہو جائے گی اور وہ اس کی نماز نفل قرار پائے گی، اور اس کا اصلی فرض جمعہ ہی قرار پا جائے گا! اس لیے کہ غیر معذور (قادر) شخص کو نماز جمعہ کے ذریعے، نماز ظہر کو خود سے ساقط کرنے کا حکم ہے۔ اور زیر نظر صورت میں چونکہ وہ اس کی ادائیگی پر قادر ہے لہٰذا جب وہ نماز جمعہ ادا کرلے گا، تو اس کا اصلی فرض جمعہ ہی قرار پائے گا۔ اور ایسا ہونا اسی وقت ممکن ہے جب اس کی ادا کردہ نماز ظہر مرفوع (حکماً ختم) ہو جائے، کیونکہ ایک وقت میں دو فرائض کا جمع ہونا ممکن نہیں ہو سکتا۔ بنا بریں جمعہ کے اصلی فرض ہونے کی بنا پر لازمی طور پر نماز ظہر حکماً ختم ہو جائے گی، جب کہ امام زفرؒ کے مطابق نماز ظہر مرفوع نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک نماز ظہر، نماز جمعہ کی متبادل نماز ہے جس کیلیے ان کے ہاں بنیادی شرط اس کا اصل حکم سے معذور ہونا ہے۔ اور یہاں چونکہ وہ اپنے عذر کے باعث نماز ظہر ادا کر چکا ہے، لہٰذا اس کی جانب سے اس قائم مقام نماز کی ادائیگی درست ہوگی جس کے بعد اصل نماز پر قدرت حاصل ہو جانے کے باوجود قائم مقام نماز مرفوع نہ ہوگی، اور اگر کوئی غیر معذور شخص گھر میں نماز ظہر پڑھ لے۔ بعد ازاں وہ نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے گھر سے چل دے۔ تو اس کی چار صورتیں ہوں گی:

① یہ کہ وہ اس وقت گھر سے چلے جب امام نماز جمعہ پڑھا کر فارغ ہو گیا ہو، تو اس صورت میں بالاجماع اس کی ادا کردہ نماز مرفوع (حکماً ختم) نہ ہوگی۔

② یہ کہ اگر وہ جامع مسجد میں بروقت پہنچ جائے اور امام کے ساتھ مل کر نماز جمعہ ادا کرلے، تو ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک اس کی نماز ظہر مرفوع ہو جائے گی، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک نماز ظہر بالکل ہی ادا نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک وہ نماز جمعہ کی قائمقام ہے جس کے لیے اصل نماز سے عاجز ہونا شرط ہے۔ اور یہاں اس کا عاجز ہونا سرے سے ہی موجود نہیں، لہٰذا اس کی نماز جمعہ صحیح ہوگی؛

③ یہ کہ اگر وہ امام کے ساتھ نماز جمعہ میں آکر شریک ہو جائے۔ اور نماز مکمل کرنے سے قبل درمیان میں بول پڑے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز ظہر مرفوع ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز ظہر

مرفوع نہ ہوگی۔ حسن بن زیادؒ نے اس مسئلے میں اپنی کتاب الصلوٰۃ میں یہ اختلاف اسی طرح بیان کیا ہے۔

④ یہ کہ جب وہ گھر سے نکلا تو اس وقت نماز جمعہ ہو رہی تھی، مگر جب وہ جامع مسجد میں پہنچا تو نماز جمعہ مکمل ہو چکی تھی: اس کے بارے میں اختلاف ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز جمعہ کا کچھ حصہ ادا کرنے سے سابقہ ادا کردہ نماز ظہر حکماً ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح اگر نماز جمعہ تو ادا نہ کی ہو، لیکن وہ باتیں جو نماز جمعہ کی خصوصیات میں سے ہیں پائی جائیں، مثلاً نماز جمعہ کے لیے سعی (تیزی کے ساتھ چلنا) وغیرہ، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک نماز ظہر مرفوع نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ دونوں صورتوں میں نماز ظہر اس لیے مرفوع قرار دی گئی تھی، کیونکہ نماز جمعہ بروقت ادا ہو جانے کے باعث، اصلی فریضہ وہی قرار پا گئی تھی۔ اور ایک وقت میں دو فرض نمازوں کا جمع ہونا محال ہوتا ہے، مگر یہاں یہ صورت یعنی دو فرائض کا جمع ہونا نہیں پایا گیا، لہٰذا نماز ظہر مرفوع نہ ہوگی کیونکہ کسی ایسے صحیح اداشدہ عمل کا باطل ہونا جس سے ظاہری طور وہ فارغ ہو گیا ہو محض ضرورت (مجبوری) کے تحت ہی ہوتا ہے، جبکہ نماز جمعہ کے مکمل اور بطور فرض ادا ہونے سے قبل ایسی کوئی ضرورت نہیں —— امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اسطرح ہے کہ اس نے فرض نماز کا جو حصہ ادا کیا ہے، وہ بطور فرض ادا ہو گیا ہے اور چونکہ جب تک نماز ظہر بطور فرض کے باقی ہے، نماز جمعہ کے کسی حصے (فعل) کا بطور فرض ادا کرنا صحیح نہیں ہو سکتا، لہٰذا نماز جمعہ کے صحت انعقاد کے لیے لازم ہوگا کہ نماز ظہر، کو مرفوع تصور کیا جائے، اسی طرح نماز جمعہ کے لیے تیز تیز چل کر آنا (سعی) نماز جمعہ کے خصائص میں سے ہے، لہٰذا وہ بھی ادائے جمعہ ہی کے ساتھ ملحق ہوگی اور وہ بطور فرض اس وقت تک منعقد نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ نماز ظہر کو کالعدم تصور نہ کیا جائے، لہٰذا نماز جمعہ یا اس کے ملحقات کی صحت انعقاد کے لیے نماز ظہر کو مرفوع قرار دیا جائے گا۔ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ نے بھی اس حکم کی یہی وجہ بیان کی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص نماز جمعہ پڑھنے لگے اور اسے یاد آجائے، کہ اس پر تو نماز فجر کی قضا باقی ہے، تو اس کی بھی تین صورتیں ہو سکتی: اولاً یہ کہ اسے اس وقت یاد آئے جب وقت میں اتنی گنجائش موجود ہو، اگر وہ اس وقت نماز فجر ادا کرنا چاہے تو اس کا جمعہ فوت نہ ہو تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ نماز جمعہ کو توڑ ڈالے اور پہلے نماز فجر ادا کرے اور پھر نماز جمعہ پڑھے، تاکہ دونوں میں ترتیب برقرار رہے، کیونکہ یہ ترتیب ہمارے نزدیک واجب ہے۔ ثانیاً یہ کہ اگر اتنا وقت نہ ہو، بلکہ خطرہ ہو کہ اگر وہ نماز فجر پڑھنے لگا تو اس کی نماز جمعہ اور نماز ظہر اپنے وقت سے

قضا ہو جائے گی تو اس صورت میں وہ بالاجماع نماز جمعہ ہی جاری رکھے۔ اور اس کی نیت نہ توڑے، کیونکہ یہاں تنگی وقت کی بنا پر اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی؛ مثلاً یہ کہ اگر وہ نماز فجر ادا کرتا ہے تو اس کا جمعہ تو بے شک نکل جائے گا، لیکن ظہر کی نماز کا وقت موجود رہے گا تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ نماز فجر پڑھ لے اور بعد ازاں نماز ظہر ادا کرے اور اس کی نماز جمعہ جائز نہ ہو گی؛ جب کہ امام محمدؒ کے مطابق وہ اپنی نماز جمعہ کو جاری رکھے اور اس کو درمیان سے منقطع نہ کرے، کیونکہ ان کے نزدیک وقت کا اصلی فرض نماز جمعہ ہی ہے اور چونکہ نماز فجر ادا کرنے کی صورت میں اس کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہے، لہٰذا اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی جیسے اگر نماز فجر کے دوران میں اسے نماز عشاء یاد آجائے، مگر نماز عشاء قضا کرنے کی صورت میں اسے آفتاب کے طلوع ہو جانے کا خدشہ ہو تو وہاں اسے نماز فجر جاری رکھنے کا حکم ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ وقت کا اصلی فریضہ نماز ظہر ہی ہے، جس کے، نماز فجر کی قضا کر لینے کی صورت میں، قضا ہونے کا کوئی خدشہ نہیں، لہٰذا اس سے ترتیب ساقط نہ ہو گی، واللہ اعلم۔

فصل (سوم)

شرائطِ نماز جمعہ

جمعہ کے صحیح ہونے کی متعدد شرائط ہیں؛ ان میں سے بعض کا تعلق نمازی سے ہے اور بعض کا دوسری اشیاء سے۔ نمازی سے متعلق شرائط چند ہیں:

(۱) عاقل ہونا؛
(۲) بالغ ہونا؛
(۳) آزاد ہونا؛
(۴) مرد ہونا؛
(۵) مقیم ہونا؛
(۶) بدنی طور پر صحت مند ہونا۔

لہٰذا جمعہ نہ تو دیوانوں پر فرض ہے، نہ بچوں اور نہ آقاؤں کی اجازت کے بغیر غلاموں پر اور نہ مسافروں پر اور نہ عورتوں اور بیماروں پر۔ عاقل اور بالغ ہونا اس لیے کہ جب نماز جمعہ کے لیے بعض ایسی بھی شرائط ہیں جو عام نمازوں کے لیے نہیں ہیں، تو جو باتیں عام نمازوں کے لیے شرط ہیں وہ تو بدرجۂ اولیٰ نماز جمعہ کے لیے شرط ہوں گی۔ رہی آزادی (حریت)، کی شرط تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام سے فائدہ اٹھانے کے حقوق اس کے آقا کے لیے مختص ہوتے ہیں، البتہ نماز پنجگانہ کے اوقات اس سے مستثنیٰ ہیں اور یہ مستثنیٰ اوقات

پنجگانہ نمازوں کو منفردانہ طور پر بلا جماعت پڑھنے کے لیے ہیں، بلا جماعت اس لیے کہ باجماعت نماز کے لیے آنے اور امام اور مقتدیوں کے انتظار کرنے میں آقا کے مفادات کا، جو غلام پر ہیں، نقصان اور حرج ہوتا ہے۔ اسی بنا پر غلام پر حج بیت اللہ اور جہاد بھی فرض نہیں ہے اور یہی بات نماز جمعہ کے لیے سعی (تیز تیز چلنے) اور امام مقتدیوں کا انتظار کرنے میں بھی پائی جاتی ہے، لہٰذا غلام سے نماز جمعہ ساقط ہو جاتی ہے، رہی مقیم ہونے کی شرط، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مسافر شہر میں داخل ہونے اور امام اور نمازیوں کا انتظار کرنے سے قاصر ہوتا ہے کیونکہ اسطرح وہ قافلے سے پیچھے رہ جائے گا جس سے اسے حرج لاحق ہو سکتا ہے

رہا مریض تو اس سے سقوط جمعہ کی وجہ یہ ہے کہ وہ یا تو نماز جمعہ میں حاضری سے قاصر ہوتا ہے، یا پھر حاضری کی صورت میں اسے حرج لاحق ہو سکتا ہے؛ باقی رہی عورت تو اس کے لیے نماز جمعہ فرض نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اپنے خاوند کی خدمت میں مصروف رہنا مردوں کی مجالس میں حاضری سے مانع ہوتا ہے، کیونکہ عورت کا گھر سے باہر نکلنا اس کے لیے کسی فتنے (آزمائش) کا سبب بن سکتا ہے، اسی بنا پر عورتوں پر نہ جماعت ہے اور نہ جمعہ اور اس بات کی دلیل کہ عورتوں پر نماز جمعہ فرض نہیں ہے، حضرت جابر بن عبداللہ کی ایک روایت ہے جس میں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فعلیہ الجمعۃ الا مسافراً او مملوکاً او صبیاً او امرءۃً او مریضاً من استغنی عنہا بلہو او تجارۃٍ استغنی اللہ عنہ واللہ غنی حمید۔	جو شخص بھی اللہ تعالیٰ اور روز آخرت پر ایمان رکھتا ہے، اس پر جمعہ فرض ہے الا یہ کہ وہ مسافر، غلام، بچہ، یا عورت یا مریض ہو، جو شخص کسی کھیل یا تجارت کے باعث نماز جمعہ سے غافل (مستغنی) رہا۔ خدا تعالیٰ بھی اس سے غافل (مستغنی) ہو جائیں گے اور اللہ تعالیٰ تو بہت بے پرواہ اور ستودہ صفات ہے۔

رہا نابینا شخص تو آیا اس پر نماز جمعہ فرض ہے یا نہیں، اس پر تو تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ اگر اسے کوئی لانے اور لے جانے والا شخص موجود نہ ہو، تو اس پر نماز جمعہ فرض نہیں ہے جیسے کہ کسی پرانے مریض پر جمعہ واجب نہیں ہوتا، لیکن اگر اسے کوئی لانے اور لے جانے والا شخص موجود ہو پھر یہ شخص خواہ محض رضا کارانہ طور پر یہ خدمت انجام دیتا ہو۔ یا اس کے مالدار ہونے کی صورت میں وہ مالی معاوضہ لیکر یہ کام کرتا ہو بہر صورت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر نماز جمعہ واجب نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ایک قول کے مطابق اس پر جمعہ فرض ہوگا۔ یہ اختلاف درحقیقت حج کے اختلاف پر مبنی ہے وہ اس طرح کہ اگر اس نابینا کے پاس سفر خرچ اور سواری موجود ہو اور وہ کسی شخص کو اجرت پر مقرر کرکے

اپنے ساتھ لے جانے پر بھی قدرت رکھتا ہو، جو اس کی رہنمائی کر سکے یا پھر اس کے ساتھ کسی شخص نے یہ وعدہ کر رکھا ہو کہ وہ اسے مکہ مکرمہ لانے اور لے جانے کا ذمہ دار ہوگا۔ تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حج غیر واجب اور صاحبین کے نزدیک واجب ہو جاتا ہے۔ ہم اس مسئلے کا کتاب الحج میں تذکرہ کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

پھر وہ لوگ جن پر جمعہ فرض نہیں ہے۔ اگر جامع مسجد میں حاضر ہو جائیں اور نماز جمعہ ادا کرلیں۔ تو ان میں سے جو وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں، مثلاً بیمار، مسافر، یا غلام اور عورت وغیرہ تو ان کا جمعہ ادا ہو جائے گا اور ان سے نماز ظہر کی فرضیت بھی ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ جمعہ کی عدم فرضیت ان کے مذکورہ عذر کی بنا پر تھی، اور یہاں ان کی حاضری کی صورت میں ان کے یہ عذر دور ہو گئے ہیں ۔۔۔ غلام کی صورت میں دلالۃً آقا کی اجازت سمجھی جائے گی، جبکہ عورتوں کے بارے میں حسن بصریؒ سے مروی ہے کہ:

"عورتیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز جمعہ ادا کرتی تھیں اور ان سے کہا جاتا تھا کہ صرف تیل لگا کر آئیں خوشبو لگا کر نہیں"

غلام کی صورت میں نماز جمعہ اور حج میں فرق یہ ہے کہ اگر غلام اپنے آقا کے ساتھ مل کر حج بیت اللہ ادا بھی کرلے تو تب بھی اس کا حج اس کی جانب سے ادا نہیں ہوتا اور آزادی کے بعد اسے دوبارہ فرض حج ادا کرنا ہوگا۔ جب کہ نماز جمعہ سے اس کو روکنے کا مقصد اس کے آقا کے حقوق کی رعایت تھی لہٰذا یہاں ہم اس کی نماز جمعہ کو درست قرار دیں گے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس کی نماز کو جائز نہ قرار دیں، جب کہ اس دوران میں اس سے آقا کے مفادات بھی معطل رہے ہیں، تو اس پر نماز ظہر کو واجب قرار دینا ضروری ہوگا۔ یوں دوسری مرتبہ آقا کے مفادات میں تعطل واقع ہوگا۔ بنا بریں آقا کے حقوق کی رعایت الٹا اس کے نقصان میں بدل جائے گی، جو دانش سے بعید ہے، لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں آقا کے حال کی رعایت نماز جمعہ کو درست قرار دینے ہی میں ہے۔ بنا بریں وہ دلالۃً اذن یافتہ تصور ہوگا جیسے "عبد مجور[1]" کہ اگر وہ اپنے آپ کو کسی مزدوری کے لیے پیش کرے، تو اس کی یہ پیشکش جائز نہ ہوگی، لیکن اور اگر وہ اجرت پر کوئی کام کر دے تو جائز ہوگا اور اس اجیر پر لازم ہوگا کہ وہ اس کو پوری اجرت ادا کرے، جیسا کہ ہم اوپر وجہ بیان کر آئے ہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف حج بیت اللہ کے، اس لیے کہ وہاں حج کو جائز قرار دینے میں آقا کے حقوق کی رعایت کا ہونا قطعاً ظاہر نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر ہم اس کے حج کو فی الوقت درست نہ قرار دیں تو اس سے فی الحال اس کی منافع کسی اور عبادت کا حکم ثابت نہیں ہوتا اور چونکہ در حقیقت وہ حج کے حکم کا مخاطب ہی آزادی کے بعد ہوتا ہے، لہٰذا اس حکم سے آقا کے حقوق میں کوئی تعطل پیدا نہ ہوگا تو دونوں میں یہ فرق ہے۔

---

[1] عبد مجور اس غلام کو کہتے ہیں جس کو تصرفات، مثلاً خرید و فروخت کرنے کی اجازت نہ ہو۔

دیگر شرائط جواز: ظاہر روایات میں صحت نماز جمعہ کی حسب ذیل پانچ شرائط مذکور ہیں،

① کسی جمعہ کے قابل شہر (مصر جامع) کا ہونا؛
② بادشاہ کا ہونا؛
③ خطبہ جمعہ؛
④ باجماعت نماز کا ادر
⑤ وقت کا ہونا۔

① **مصر جامع:** جمعہ کی اہلیت رکھنے والے شہر کی شرط ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک اس کے وجوب کی بھی شرط ہے اور اس کے جائز ہونے کی بھی، چنانچہ ہمارے نزدیک جمعہ فقط شہر اور اس کے مضافات کے رہنے والوں پر ہی فرض ہوتا ہے۔ اسی طرح نماز جمعہ کا شہر اور اس کے مضافات کے علاوہ کسی اور جگہ ادا کرنا بھی جائز نہیں، لہٰذا جمعہ ایسے دیہات کے رہنے والوں پر جو شہر کے مضافات میں واقع نہ ہوں، فرض نہیں ہے اور نہ ہی دیہاتوں میں جمعہ کی ادائیگی جائز ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شہر کا ہونا نماز جمعہ کے فرض ہونے اور اس کے جائز ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، لہٰذا ان کے ہاں ہر وہ بستی جہاں چالیس آزاد اور مقیم مرد رہتے ہوں اور جو گرمی اور سردی کے موسم میں وہاں سے نقل مکانی بھی نہ کرتے ہوں تو ان پر جمعہ فرض ہے اور وہاں جمعہ قائم ہونا چاہیئے، امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کردہ ایک حدیث مبارکہ ہے، کہ وہ فرماتے ہیں:

"اسلام میں جو اولیں جمعہ ادا کیا گیا وہ "جوائی" کی بستی میں ادا کیا گیا۔ جو بحرین میں بنو عبدالقیس کے دیہاتوں میں سے ایک دیہات پر مشتمل ہے۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عمر فاروقؓ کو یہ لکھ بھیجا کہ آیا جوائی میں جمعہ جائز ہے، یا نہیں؛ تو انہوں نے فرمایا کہ تو وہاں بھی جمعہ ادا کر اور تو جہاں کہیں بھی ہو وہاں بھی جمعہ ادا کر، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دیگر نمازوں کی طرح نماز جمعہ کا جائز ہونا کسی خاص جگہ اور خاص مقام کے ساتھ مخصوص نہیں ہوسکتا۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ: آپ نے فرمایا:

لاجمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع۔	جمعہ اور تکبیر، تشریق جمعہ والے شہر کے سوا کسی جگہ جائز نہیں ہیں۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"جمعہ، تکبیر، تشریق، نماز عیدالفطر اور نماز عیدالاضحیٰ جمعہ کے قابل شہر کے سوا کسی جگہ جائز نہیں ہیں"

نیز یہ روایت بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں ہی جمعہ پڑھایا

کرتے تھے اور اس کے ارد گرد کسی اور جگہ جمعہ ہونے کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اسی طرح صحابہ کرام نے بھی، گو کئی ملک فتح کیے، مگر جمعۃ المبارک کا اہتمام فقط شہروں ہی میں کیا، جو ایک طرح سے اس بات پر ان کا اجماع ہے کہ نماز جمعہ کے لیے شہر کا ہونا شرط ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ اسلام کے بڑے شعائر (نشانات) میں سے ہے لہٰذا وہ ایسی جگہ سے مختص ہوگا، جہاں پر شعائر اسلام کا بخوبی اظہار ممکن ہو اور ایسا فقط شہر ہی میں ممکن ہوسکتا ہے ۔۔۔ رہی مذکورۃ الصدر حدیث: تو اس کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ اس میں مذکور ،، جوا ثی ،، بحرین کے ایک شہر کا نام ہے اور اس میں جو لفظ قریہ مذکور ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات کسی بڑے قصبے کو بھی قریہ کہہ دیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ قریہ اس بستی کا نام ہے، جہاں متعدد گھر موجود ہوں، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں۔

وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا[1]	اور جس بستی میں ہم ٹھہرتے تھے وہاں سے پوچھ لیجئے۔

حالانکہ یہ شہر مصر تھا؛ اسی طرح ایک اور مقام پر فرمایا:

وَكَأَيِّنْ مِّنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَاهُمْ[2]	اور بہت سی بستیاں تمہاری بستی سے جس (کے باشندوں) نے تمہیں وہاں سے نکال دیا زور و قوت میں کہیں بڑھ کر تھیں ہم نے ان کو ہلاک کردیا۔

حالانکہ یہاں شہر مکۃ المکرمہ مراد ہے اور امام شافعیؒ نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے۔ وہ غلط ہے، کیونکہ ان کا یہ قیاس جنگل سے باطل ٹھہرتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی جنگل میں نماز جمعہ جائز نہیں ہے۔

پھر جمعہ کی اہلیت رکھنے والے "شہر" اور "مضافات شہر" کی تعریف کا جاننا بھی ضروری ہے کہ اس ضمن میں مختلف اقوال مروی ہیں: الکرخی نے لکھا ہے۔ کہ ،، شہر جامع " (جمعہ کے قابل شہر) وہ ہے ۔ جہاں حدود و احکام شریعت کا نفاذ کیا جاتا ہو؛ امام ابو یوسفؒ سے اس ضمن میں دو اقوال مروی ہیں؛ الاملاء میں مذکور ہے کہ ہر وہ شہر جہاں منبر ہو، اور قاضی ہو جو احکام اسلام کا نفاذ اور حدود شریعت قائم کرتا ہو، تو وہ "شہر جامع" ہے اور وہاں کے باشندوں پر جمعہ واجب ہوگا؛ دوسری روایت میں ہے۔ کہ جب کسی شہر میں اتنے نمازی اکٹھے ہو جائیں کہ وہ سب ایک مسجد میں نہ سما سکتے ہوں، تو امام (حاکم)

---

[1] یوسف - ۸۲ -
[2] محمد - ۱۳ -

کے لیے ضروری ہے کہ وہ وہاں ان کے لیے ایک "جامع مسجد" بنا دے اور ان کے لیے کوئی ایسا شخص مقرر کر دے، جو انہیں وہاں نماز جمعہ پڑھا سکے: ایک تیسری روایت کے مطابق اگر کسی قصبے میں دس ہزار یا اس سے زیادہ باشندے موجود ہوں۔ تو وہ فرماتے ہیں کہ میں انہیں یہ کہوں گا کہ وہ وہاں نماز جمعہ قائم کریں"۔ ہمارے بعض ائمہؒ فرماتے ہیں کہ "شہر جامع" وہ ہے جہاں ہر پیشے والا شخص کسی اور پیشے کو اختیار کیے بغیر، پورے سال تک اپنے اسی پیشے کو جاری رکھتا یعنی گذر بسر کر سکتا ہو۔ ابو عبداللہ البلخیؒ فرماتے ہیں کہ اس ضمن میں سب سے بہتر قول یہ ہے کہ جس جگہ کے باشندے اتنی زیادہ تعداد میں ہوں کہ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں جمع ہو جائیں تو وہ اس میں پورے نہ آ سکیں، حتی کہ وہ "جامع مسجد" کی تعمیر کی ضرورت محسوس کرنے لگیں تو اس شہر میں جمعہ کا قیام جائز ہوگا۔ حضرت سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ "شہر جامع" (جمعہ والا شہر) وہ شہر ہے کہ جب مطلق شہروں کا ذکر آئے۔ تو اسے بھی شمار کیا جائے" ؛ ابو القاسم الصفار سے اس شہر کے متعلق پوچھا گیا جہاں نماز جمعہ جائز ہوتی ہے تو انہوں نے فرمایا کہ "شہر جامع" وہ ہے جہاں کوئی ایسا قلعہ ہو، جس کے ذریعے وہ دشمن سے اپنا دفاع کرنے پر قادر ہوں، تو اس جگہ کو شہر کہنا اور شہر سمجھنا درست ہوگا، پھر ضروری ہوگا۔ کہ وہاں کوئی عادل حاکم مقرر کیا جائے جو وہاں احکام الٰہی کا نفاذ کر سکتا ہو جس سے صورت یہ ہو کہ اگر اس کے پاس دو اشخاص مقدمہ لے کر آئیں، تو وہ ان کے درمیان فیصلہ کر سکے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بڑا شہر وہ ہے، جس میں گلیاں اور بازار ہوں" اور اس کے ماتحت کئی دیہات ہوں اور وہاں کوئی ایسا والی (حاکم) ہو جو اپنی طاقت اور اپنی ذاتی معلومات یا کسی دوسرے کے علم کے ذریعے ظالم سے مظلوم کا انصاف کرنے پر قادر ہو اور لوگ اپنے معاملات میں اس کی جانب رجوع کرتے ہوں؛ یہی قول زیادہ صحیح ہے؛

اور جہاں تک مضافات شہر کی تشریح کا تعلق ہے تو اس کی تشریح میں بھی اختلاف ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے: کہ اس میں اصل اعتبار اذان کا ہوتا ہے کہ اگر شہر میں کھڑے ہو کر اذان دی جائے اور اس جگہ تک پہنچ جائے تو وہ آبادی شہر کے مضافات میں سے ہوگی، ورنہ نہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس بستی کے باشندوں کی تعداد چالیس نفوس سے کم ہو تو ان لوگوں پر ضروری ہوگا۔ کہ وہ اذان کی آواز سن کر شہر میں چلے آئیں۔ ابن سماعہؒ امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر وہ بستی عمارتوں کے ذریعے شہر سے متصل ہو جائے تو وہ شہر کے مضافات میں سے ہوگی اور اگر وہ بستی عمارتوں کے ذریعے شہر سے متصل نہ ہو، تو تب وہ شہر کے مضافات میں سے نہ ہوگی۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ جو آبادی شہر کی عمارتوں سے الگ تھلگ ہو وہ شہر کے مضافات توابع، میں سے نہیں ہوتی۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں۔ کہ اس میں اصل اعتبار ایک میل یعنی تین فرسخوں کا ہوتا ہے اور بعض فقہا کے نزدیک

اگر وہ جگہ شہر سے ایک یا دو میل کے فاصلے پر ہو تو وہ شہر کے مضافات میں سے ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ بعض نے اس کا اندازہ چھ میل مقرر کیا ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں اس کا اندازہ تین میل ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ شہر سے تین فرسخ تک فرض ہو جاتا ہے حسن بصریؒ کا قول ہے کہ چار فرسخ تک نماز جمعہ فرض ہوگی ۔ بعض فقہا کے مطابق اگر وہاں سے بغیر تکلف کے نماز جمعہ میں حاضری اور رات کو واپس اپنے گھر میں پہنچ جانا ممکن ہو، تو ان پر نماز جمعہ ضروری ہوگی ورنہ نہیں اور یہی قول زیادہ بہتر ہے۔ اسی مسئلے کے ساتھ ایام حج میں مقام منیٰ میں اقامت جمعہ کا مسئلہ بھی متعلق ہے: امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہاں جمعہ پڑھانے والا خلیفۃ المسلمین یا امیر عراق یا امیر حجاز یا امیر مکہ ہو، تو وہاں جمعہ ادا کرنا جائز ہے خواہ وہ مقیم ہوں، یا مسافر یا پھر ان کی جانب سے کسی شخص کو وہاں جمعہ پڑھانے کی اجازت دی گئی ہو اور اگر وہاں نماز جمعہ پڑھانے والا فقط "امیر حج" ہو یعنی وہ شخص جسے حجاج کے معاملات کو درست رکھنے کے لیے متعین کیا گیا ہو، تو اس صورت منی میں نماز جمعہ جائز نہ ہوگی، خواہ وہ مقیم ہو، یا مسافر، کیونکہ اسے وہاں جمعہ پڑھانے کی اجازت نہیں ہوتی، تاہم اگر اسے امیر عراق یا امیر مکہ کی جانب سے اس کی اجازت حاصل ہو، تو تب وہاں جمعہ درست ہوگا۔ ایک اور قول کے مطابق اگر وہ مقیم ہو، تو جمعہ درست اور مسافر ہو تو درست نہ ہوگا، پہلا قول ہی صحیح ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ منیٰ میں نماز جمعہ جائز نہیں ہے اور اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ میدان عرفات میں نماز جمعہ جائز نہیں گو یہاں جمعہ خلیفۃ المسلمین یا امیر عراق پڑھائیں۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ہمارے ائمہ میں یہ اختلاف اس اصول پر مبنی ہے کہ شیخین کے ہاں منیٰ مضافات مکہ میں سے ہے اور امام محمدؒ کے ہاں یہ مکہ کے مضافات میں سے نہیں، لیکن یہ قول درست نہیں ہے، کیونکہ دونوں کے مابین چار فرسخ کا فاصلہ ہے اور گو توابع (مضافات) کی تعیین میں بعض فقہاء نے اس فاصلے کو معتبر گردانا ہے، لیکن ہمارے مسلک میں ایسا نہیں ہے، جیسا کہ اوپر گذرا۔ صحیح یہ ہے کہ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اقامت جمعہ کے لیے "شہر جامع" کا ہونا شرط ہے، الا یہ کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ منیٰ "شہر جامع" نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو ایک بستی ہے، لہٰذا جس طرح عرفات میں نماز جمعہ ادا کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح منیٰ میں بھی اقامت جمعہ کی اجازت نہیں، جب کہ شیخین فرماتے ہیں کہ ایام حج میں وہ شہر بن جاتا ہے، اس لیے کہ وہاں عمارتیں اور بازار بن جاتے ہیں اور وہاں والی آجاتا ہے اور حدود و احکام کا نفاذ کرتا ہے، لہٰذا یہ جگہ دوسرے شہروں کی طرح ہوگی، بخلاف میدان عرفات کے، اس لیے کہ عرفات تو محض ایک جنگل ہے، لہٰذا وہ لوگوں کے جمع ہونے اور بادشاہ کے آنے سے بھی شہر نہیں بن سکتا۔

کیا شہر سے باہر ایسی جگہ جہاں شہر کی عمارتیں ختم ہو جائیں نماز جمعہ جائز ہے؟ الفتاوی

میں امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت مذکور ہے۔ کہ اگر امام (خلیفہ یا حاکم) جمعہ کے دن شہر سے باہر نکلے اور ایک یا دو میل جائے، اور جمعہ کا وقت ہو جائے تو وہاں اسکی اقتدا میں نماز جمعہ جائز ہو گی، مگر بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ وہاں نماز جمعہ جائز نہیں ہو گی ۔ بعض فقہا امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اسے جائز اور امام محمدؒ کے مسلک پر غیر جائز قرار دیتے ہیں، جیسا ان کے مابین منیٰ میں اقامت جمعہ کے متعلق اختلاف اوپر بیان ہوا۔

پھر جہاں تک ایک ہی شہر میں دو مقامات پر نماز جمعہ ادا کرنے کا تعلق ہے۔ تو الکرخیؒ لکھتے ہیں، کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک ہی شہر میں دو یا تین مقامات پر نماز جمعہ ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، مگر امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایات ہیں ۔ ایک روایت کے مطابق ایسا کرنا اسی وقت جائز ہے جب دونوں مقامات کے درمیان کوئی بہت بڑا دریا بہتا ہو۔ جیسے دریائے دجلہ۔ کہ اس سے شہر دو شہروں کے حکم میں ہو جائیگا ۔ ایک قول کے مطابق۔ ان کے نزدیک یہ حکم اس وقت ہے جب دریا کے اوپر کوئی پل وغیرہ نہ ہو اور اگر دریا پر پل ہو تو تب دو جگہ جمعہ ادا کرنا جائز نہ ہو گا، کیونکہ اس صورت میں اس کے لیے فقط ایک ہی شہر کا حکم ہو گا۔ چنانچہ اسی لیے وہ شہر کے درمیان پل کو بند کرنے کا حکم دیا کرتے تھے تاکہ آنا جانا منقطع ہو جائے، جب کہ دوسری روایت کے مطابق اگر وہ بڑا شہر ہو تو فقط دو جگہ جمعہ جائز ہے، تین جگہ نہیں ۔ اور اگر ان کے درمیان کوئی چھوٹی نہر ہو تو تب جمعہ دو جگہ جائز نہ ہو گا، اور اگر وہ دو جگہ جمعہ ادا کریں، تو ان میں سے جہاں پہلے جمعہ پڑھا گیا ہو، وہ جمعہ جائز ہو گا۔ اور بعد میں جمعہ پڑھنے والوں کو لازم ہو گا کہ وہ نماز ظہر ادا کریں اور اگر انہوں نے ایک ساتھ نماز سے فراغت پائی ہو، یا یہ علم نہ ہو، کہ ان میں سے پہلے کون لوگ فارغ ہوئے ہیں، تو ان سب کی نماز جائز ہو گی۔ امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شہر میں دو یا تین یا اس سے زیادہ جگہ نماز جمعہ جائز ہے؛ امام محمدؒ اپنی کتاب ''نوادر الصلوٰۃ'' میں فرماتے ہیں کہ اگر امیر نے کسی شخص کو کسی ''جامع مسجد'' میں نماز جمعہ پڑھانے کے لیے مامور کیا اور وہ خود کسی کام سے چلا گیا۔ اور پھر وہ شہر میں واپس آ گیا اور کسی مسجد میں جا کر اس نے نماز جمعہ ادا کر لی تو اس صورت میں ''جامع مسجد'' والوں کی نماز جمعہ جائز ہو گی، لیکن خود ''امیر'' کی نماز جمعہ جائز نہ ہو گی، الا یہ کہ اس بارے میں وہ لوگوں سے زیادہ علم رکھتا ہو، تو اس کی نماز بھی درست ہو گی۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے دو مقاما پر الگ الگ جمعہ ادا کیا گیا ہو؛ وہ مزید فرماتے ہیں۔ کہ اگر امام جمعۃ المبارک کے دن نماز استسقاء کے لیے شہر سے باہر آ جائے اور اس کے ہمراہ بہت سے لوگ ہوں، اور وہ اپنے پیچھے کسی شخص کو جامع مسجد میں نماز جمعہ پڑھانے کے لیے اپنا قائم مقام بنا جائے، پھر جب نماز کا وقت ہو جائے تو وہی حاکم لوگوں کو شہر سے ایک تیر گرنے کے فاصلے پر صحراء میں نماز جمعہ پڑھا دے۔ ادھر شہر کی جامع مسجد میں اس کا جانشین بھی جمعہ پڑھا دے تو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں

کی نماز جمعہ درست ہو گی، جو اس بات کی دلیل ہے۔ کہ ظاہر روایت کے مطابق جمعہ دو مقامات پر جائز ہے اور اسی پر فتویٰ اور اعتماد ہے کہ ایک شہر میں دو جگہ نماز جمعہ جائز ہے، مگر دو سے زیادہ مقامات پر جمعہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ ایک مرتبہ نماز عید کے لیے شہر سے باہر کھلی جگہ تشریف لے گئے اور شہر میں ایک شخص کو کمزور لوگوں کو نماز (عید) پڑھانے کے لیے اپنا جانشین بنا گئے اور یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کے سامنے پیش آیا، لہٰذا جب نماز عید دو جگہ جائز ہوئی تو نماز جمعہ بھی جائز ہو گی، کیونکہ ان دونوں کے لیے شہر کا ہونا یکساں طور پر شرط ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی ایک جگہ جمعہ ادا کرنے کی صورت میں زیادہ بھیڑ ہو جانے سے لوگوں کو جو تکلیف پیش آ سکتی ہے وہ دو جگہ نماز جمعہ ادا ہونے سے نہیں ہو گی، لہٰذا دو سے زیادہ مقامات میں نماز جمعہ کی ادائیگی درست نہ ہو گی اور وہ جو امام محمدؒ سے تین مقامات کی روایت ملتی ہے، اس سے مراد بوقت مجبوری یا بوقت ضرورت ہے۔

پھر بادشاہ کا ہونا ہمارے نزدیک نماز جمعہ کی صحت کے لیے ضروری ہے، حتیٰ کہ اس کی یا اس کے کسی نائب کی عدم موجودگی میں جمعہ جائز نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بادشاہ (حاکم) کی موجودگی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ ایک فرض نماز ہے؛ لہٰذا دوسری نمازوں کی طرح اس کو قائم کرنے کے لیے بادشاہ (حاکم) کی موجودگی ضروری نہ ہو گی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم "تارک جمعہ" کے لیے امام کے ہونے کا بطور شرط ذکر کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ولہٗ امامٌ عادلٌ او جائرٌ؛ نیز مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "چار چیزوں کا قیام والی (حاکم، گورنر) کے ذمہ ہے۔ ان میں آپ نے جمعہ کو بھی شمار فرمایا" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اس کے لیے حاکم کی شرط نہ ہو، تو اس سے لوگ بڑی آزمائش میں پڑ جائیں گے، اس لیے کہ اس نماز کو مجمع عظیم کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے۔ پھر چونکہ تمام اہل شہر کی امامت کرنا شرف و عظمت اور فخر کے اسباب میں سے ہے، لہٰذا اس کے لیے وہ تمام لوگ جو بلند ہمت اور اقتدار کی جانب میلان رکھتے ہیں وہ سب اس کے لیے ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کریں گے اور یوں ان کے درمیان باہمی کشمکش اور جھگڑا پیدا ہو جائے گا جس سے باہمی لڑائی تک نوبت پہنچ سکتی ہے، لہٰذا جمعہ پڑھانے کا معاملہ والی (حاکم) کے سپرد کر دیا گیا ہے تاکہ وہ یا تو خود جمعہ پڑھائے یا کسی اور شخص کو، جو اس کے خیال میں اس کے لیے موزوں ہو، اپنی جگہ تعینات کر دے تاکہ والی (حاکم) کی اطاعت کی بنا پر یا اس کی سزا کے ڈر سے، لوگ باہمی جھگڑے سے بچ جائیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جمعہ پڑھانے کا معاملہ اگر حاکم کے سپرد نہ ہو، تو ہر ایک گروہ اپنی اپنی مسجدوں میں جمعہ ادا کرنے لگ جائے گا جس سے جمعہ کا اصل فائدہ، یعنی زیادہ سے زیادہ ثواب حاصل کرنے کے لیے بڑا اجتماع ممکن نہ ہو گا اور یا پھر نماز جمعہ کا اہتمام فقط ایک بار ہو گا جس میں قریب کے لوگ تو شامل ہو جائیں گے لیکن باقی شہر کے لوگ محروم رہ جائیں گے لہٰذا عقل و دانش کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے پڑھانے کا معاملہ حاکم وقت کے سپرد کر دیا جائے

کہ وہ خود یا اس کا کوئی نائب مستحب وقت کی رعایت کرتے ہوئے اہل شہر کی حاضری کے بعد انہیں نماز جمعہ پڑھائے، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب بادشاہ یا اس کا کوئی نائب حاضر ہو لیکن اگر کسی فتنے یا امام کے وفات پاجانے اور کسی اور والی کی عدم موجودگی کے باعث کوئی حاکم بھی موجود نہ ہو، تاآنکہ نماز جمعہ کا وقت ہوجائے۔ الکرخیؒ فرماتے ہیں۔ کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اگر سب لوگ مل کر کسی شخص کو نماز جمعہ پڑھانے کے لیے منتخب کرلیں۔ یہی امام محمدؒ سے روایت ہے، جسے انہوں نے العیون میں ذکر کیا ہے، جس کی دلیل حضرت عثمان غنیؓ سے مروی روایت ہے کہ جب حضرت عثمان غنیؓ کے مکان کا محاصرہ کرلیا گیا تو لوگوں نے حضرت علیؓ سے جمعہ پڑھانے کی درخواست کی، چنانچہ انہوں نے اس موقع پر لوگوں کو جمعہ پڑھایا اور العیون میں امام محمدؒ سے شہر کے اس والی کے بارے میں مروی ہے ــــ جو فوت ہوجائے اور خلیفہ کو اس کے فوت ہوجانے کا علم نہ ہو، تاآنکہ جمعہ کا دن آجائے تو اگر فوت ہوجانے والے کے نائب نے یا صاحب شرطہ (پولیس کمشنر)، یا قاضی نے نماز جمعہ پڑھائی تو نماز درست ہوگی۔ اور اگر لوگوں نے کسی عام آدمی کو آگے کردیا۔ تو اس کا آگے ہونا درست نہ ہوگا، کیونکہ مذکورہ بالا افراد سابق والی کی زندگی میں بھی اس کی جگہ قائم مقام ہونے کی اہلیت رکھتے تھے، لہٰذا اس کی وفات کے بعد بھی انہیں کو یہ استحقاق حاصل ہوگا تاآنکہ بادشاہ کسی اور شخص کو یہاں کا والی مقرر نہیں کردیتا۔ امام محمدؒ نوادر الصلوٰۃ میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ...... (حاکم) خطبہ دے رہا ہو اور اس دوران میں کوئی دوسرا حاکم خلیفہ کی جانب سے مقرر ہوکر آجائے تو اگر وہ دوسرا حاکم اسی کو خطبہ مکمل کرنے کو کہے۔ تو اس کا خطبہ مکمل کرنا جائز ہوگا۔ اور اس کے خطبے کی وہ مقدار بھی خطبہ میں شامل ہوگی جو وہ پہلے دے چکا ہو اور اس کا نماز جمعہ کی امامت کرانا بھی درست ہوگا، کیونکہ اس نے اسی کی اجازت سے خطبہ پڑھا تھا، لہٰذا وہ اس کا نائب ہوگا۔ اور اگر اس نے اسے خطبہ مکمل کرنے کو نہ کہا۔ اور خاموش ہوکر بیٹھا رہا تاآنکہ پہلے حاکم نے اپنا خطبہ مکمل کرلیا۔ پھر دوسرے حاکم نے یہ چاہا۔ کہ وہ اس کے خطبے سے نماز جمعہ پڑھائے، تو جمعہ درست نہ ہوگا اور اس کے لیے ضروری ہوگا، کہ وہ نماز ظہر ادا کرے۔ کیونکہ اس کے سکوت میں دو احتمال ہیں: ایک یہ اس کی جانب سے اجازت ہو اور دوسرا یہ کہ اجازت نہ ہو۔ لہٰذا اس کا سکوت اس احتمال کی موجودگی میں معتبر نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دوسرا حاکم اس وقت آئے جب پہلا امام خطبے سے فارغ ہوگیا ہو، اور دوسرے امام نے اسی خطبہ کے ساتھ نماز پڑھائی تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ خطبہ معزول حاکم کا ہے جب کہ دوسرے حاکم کی جانب سے کوئی خطبہ نہیں دیا گیا۔ حالانکہ خطبہ نماز جمعہ کے لیے لازمی طور ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے۔ جب پہلے ــــ (حاکم) کو دوسرے ــــ حاکم کے آنے کا پتہ ہو اور اگر اسے علم نہ ہو پھر وہ خطبہ دے کر نماز ادا کرے اور دوسرا حاکم اس دوران خاموش رہے، تو اس کی نماز جائز ہوگی

اس لیے کہ وہ اسی وقت معزول ہو سکتا ہے۔ جب اسے اپنی معزولی کا علم ہو، جیسے وکیل "اختیار عام" کے بارے میں یہی حکم ہے۔ ہاں البتہ اگر اس نے اسے کوئی رقعہ لکھ بھیجا ہو یا کسی کو اپنی جانب سے قاصد بنا کر ارسال کیا ہو تو وہ معزول ہو جائے گا ۔ رہا غلام کہ اگر وہ لوگوں کا بادشاہ ہو جائے اور وہ خود لوگوں کو جمعہ پڑھائے یا کسی کو اپنا نائب مقرر کر دے تو درست ہوگا ۔ جیسے کہ آزاد مگر مسافر بادشاہ کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کا قول ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ کی صحت کے لیے ایسے امام (حاکم) کا ہونا شرط ہے جو آزاد اور مقیم ہو، حتیٰ کہ اگر وہ غلام یا مسافر ہو تو اس کی جانب سے جمعہ قائم کرنا درست نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ غلام اور مسافر دونوں پر جمعہ واجب نہیں۔ اسلیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اربعة لا جمعة عليهم المسافر والمريض والعبد والمرأة ۔ چار افراد یعنی مسافر، بیمار، غلام اور عورت پر جمعہ لازم نہیں۔

اور اگر وہ لوگوں کو جمعہ پڑھائے گا تو اس کی نماز جمعہ نفل ہوگی۔ یوں نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے والے کی اقتدا کی سی صورت پیدا ہو جائے گی، جو جائز نہیں۔ ہمارا استدلال آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے لوگوں کو فتح مکہ کے سال مکہ مکرمہ میں جمعہ پڑھایا، حالانکہ آپؐ مسافر تھے، حتیٰ کہ آپؐ نے نماز ظہر میں دو رکعتوں کے بعد سلام پھیرنے کے بعد فرمایا کرتے تھے:

"اے اہل مکہ تم لوگ اپنی اپنی نماز پوری کر لو، کیونکہ ہم تو مسافر لوگ ہیں"

نیز حضورؐ کا ارشاد ہے:

اَطيعوا السلطان ولو امّر عليكم عبد حبشي اجدع ۔ اپنے بادشاہ کی اطاعت کرو، خواہ تم پر کسی ناک کٹے حبشی ہی کو امیر بنا دیا جائے۔

اور اگر کسی غلام میں امام بننے کی اہلیت نہ ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کی اطاعت کرنے کا حکم کیوں دیتے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ دونوں وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں، الا یہ کہ انہیں نماز جمعہ چھوڑنے کی اجازت دی گئی ہے، تاکہ وہ سفر کا سامان مہیا کرنے یا اپنے آقا کی خدمت کرنے میں مصروف رہ سکیں اور یہ حکم ان کی رعایت کے لیے ہے۔ تو جب ان میں سے کوئی ایک جامع مسجد میں آجائے تو یہ اس بات کا ثبوت ہوگا کہ انہوں نے اس اجازت (رخصت) سے فائدہ نہیں اٹھایا اور انہوں نے عزیمت والا راستہ اختیار کیا ہے، لہٰذا ان کے لیے اصل حکم دوبارہ عود کر آئے گا اور وہ حکم میں آزاد اور مقیم لوگوں کی طرح ہو جائیں گے جیسے اگر کوئی مسافر رمضان المبارک میں روزہ رکھ لے تو اس کا روزہ درست ہوگا۔ لہٰذا یہاں اس کی امامت جمعہ بھی درست ہوگی اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ یہ فرض نماز پڑھنے

والے کی فرض نماز ادا کرنے والے کے پیچھے اقتدا کرنا ہے لہٰذا یہ اقتدا جائز ہوگی، جبکہ بچہ اور عورت اگر جمعہ پڑھائیں تو ان کا جمعہ پڑھانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ دونوں باقی نمازوں میں بھی امامت کی اہلیت نہیں رکھتے، لہٰذا نماز جمعہ میں تو بدرجۂ اولیٰ ان کی امامت درست نہ ہوگی، الّا یہ کہ اگر عورت سلطان (حاکم) ہو اور وہ کسی نیک شخص کو نمازِ جمعہ کی امامت کے لیے مامور کر دے، جو انہیں نمازِ جمعہ پڑھا دے، تو جمعہ جائز ہوگا، کیونکہ فی الجملہ عورت بادشاہ یا قاضی ہو سکتی ہے، لہٰذا اس کی امامت بھی درست ہے۔

خطبۂ جمعۃ المبارک

خطبۂ جمعہ کے متعلق ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ جوازِ جمعہ کے لیے اس کا شرط ہونا؛

ب۔ خطبہ دینے کا وقت؛

ج۔ خطبہ دینے کا طریقہ اور اس کی شرعی مقدار

د۔ خطبہ کے امورِ مسنونہ؛

ھ۔ خطبہ میں امورِ ممنوعہ؛

ا۔ جوازِ جمعہ کے لیے خطبے کا شرط ہونا: نماز جمعہ کے لیے خطبہ کے شرط ہونے کی دلیل قرآن مجید میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ — پس اللہ کے ذکر کی طرف جلدی کرو۔

کہ یہاں "ذکر الٰہی" میں خطبۂ جمعہ بھی شامل ہے، لہٰذا ذکر الٰہی ہونے کی حیثیت سے خطبہ بھی سعی کرنے کے اس حکم میں داخل ہے، یا پھر "ذکر اللہ" سے مراد ہی خطبۂ جمعہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے خطبہ کے لیے سعی کرنے کا جو حکم دیا ہے، وہ اس بات کی دلیل ہے کہ خطبہ انعقادِ جمعہ کے لیے لازمی شرط ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ اور ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "نمازِ جمعہ محض خطبۂ جمعہ کی بنا پر کم کی گئی ہے"۔ تو انہوں نے بتلایا کہ نصف نماز محض خطبے کے لیے ساقط ہوئی ہے، حالانکہ وہ نصف نماز بھی فرض تھی اور وہ نصف نماز کسی ایسے ہی عمل سے ساقط ہو سکتی ہے، جو فی نفسہٖ فرض ہو، لہٰذا خطبۂ جمعہ فرض ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ کی وجہ سے نماز ظہر کا چھوڑنا بذریعہ نص ثابت ہوا ہے، اور نص اسی طرح یعنی وجوب جمعہ کی صورت میں وارد ہوئی ہے، پھر یہ خطبہ اگرچہ نمازِ ظہر کی دو رکعتوں کے قائم مقام ہے، مگر بایں ہمہ وہ نماز کا رکن نہیں۔ بلکہ شرط ہے، اس لیے کہ نماز جمعۂ خطبہ جمعہ سے قائم نہیں ہوتی، لہٰذا وہ اس کے ارکان میں شامل نہ ہوگا۔

ب۔ خطبۂ جمعہ کا وقت: خطبہ جمعہ کا وقت نماز ظہر ہی کا وقت ہے، لیکن ضروری ہے کہ خطبہ نماز جمعہ سے قبل دیا جائے، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، وہ نماز جمعہ کے لیے شرط ہے اور کسی شئے کی

شرط ہمیشہ اس سے پہلے اور مقدم ہوا کرتی ہے اور خود نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے بھی ہمیشہ ایسے ہی کیا؛ اسی طرح میدانِ عرفات میں خطبۂ حج ہمیشہ نماز سے قبل دیا جاتا ہے، کیونکہ وہ مناسکِ حج کی تعلیم دینے کے لیے مسنون ہوا ہے، جبکہ عیدین کا خطبہ ہمیشہ نماز کے بعد دینا ہی مسنون ہے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کرینگے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

ج۔ خطبۂ جمعہ کا طریقہ اور اس کی شرعی مقدار: اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں۔ کہ اس کے لئے خطبہ دینے کی نیت سے اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا شرط ہے؛ ان سے الامالی میں بھی یہی روایت اس تشریح کے ساتھ نقل کی گئی ہے کہ یہ "ذکر الٰہی خواہ کم ہو، یا زیادہ" حتیٰ کہ اگر اس نے تسبیح (سبحان اللہ) پڑھ دی یا تہلیل (لاالٰہ الا اللہ) یا تحمید (الحمدللہ) کہہ دی تو اس کا خطبہ درست ہوگا ۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں ۔ کہ اس کا ایسا کلام کرنا، جسے عرف عام میں خطبہ سمجھا جاتا ہو شرط ہے، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ جمعہ کے لیے شرط ہے کہ وہ دو خطبے پڑھے ۔ جن کے مابین جلسہ بھی کرے اس لیے کہ حکم خداوندی ہے:

فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ [1] تو اللہ کے ذکر (نماز) کی طرف جلدی کرو ۔

کہ یہاں "ذکرِ الٰہی" کا جملہ مجمل ہے؛ جس کی تفسیر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے دو خطبوں کی صورت میں اپنے عمل سے بیان فرمائی ہے؛ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ہی درحقیقت دو خطبوں کا حکم دیا ہے؛ امام ابویوسفؒ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ اصل شرط خطبۂ جمعہ ہے اور خطبہ عرف عام میں وہ ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا، رسولِ اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم پر درود وسلام اور تمام مسلمانوں کے لیے دُعا اور وعظ و نصیحت پر مشتمل ہو، لہٰذا اس مطلق لفظ کو متعارف و متداول مفہوم پر محمول کیا جائے گا؛ اس کے برعکس امام ابوحنیفہؒ اپنا موقف دو طرح سے ثابت کرتے ہیں: اولاً اس طرح کہ اصل واجب "ذکر الٰہی" ہے، کیونکہ قرآن مجید میں فاسعوا الیٰ ذکر اللہ کے الفاظ آئے ہیں ۔ اور "ذکرِ الٰہی" ایک معروف لفظ ہے؛ جس کے بارے میں کسی قسم کی کوئی جہالت نہیں ہو سکتی، لہٰذا یہ لفظ "مجمل" نہ ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ نے اس کو بغیر کسی قرینہ کے، حضورؐ کے عمل کے ساتھ ملانے میں تکلّف برتا ہے، بنا بریں ذکر الٰہی سے عرفی خطبہ یا ذکر طویل کی قید لگانا بھی بلا دلیل جائز نہیں ہو سکتا۔ اور ثانیاً اس طرح کہ گو اصطلاحی طور پر ذکر اللہ کو خطبہ کے ساتھ مقید کیا جانا تو درست ہے لیکن لغوی طور پر خطبہ کا لفظ ہمارے مسلک کے مطابق ہی استعمال ہوتا ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ خلیفۂ سوم حضرت عثمان غنیؓ جب خلیفہ منتخب کیے گئے، تو انہوں نے جو پہلا خطبہ دیا اس میں انہوں نے پہلے فرمایا "الحمدللہ"۔ بعد ازاں وہ خاموش ہو گئے، پھر انہوں نے کچھ دیر توقف کرنے کے بعد فرمایا؛

---

[1] الجمعہ - ۹ -

" تمہیں زیادہ باتیں کرنے والے امام سے زیادہ عمل کرنے والے امام کی ضرورت ہے
اور بلاشبہ حضرت ابوبکر و عمرؓ خطیب کے طور پر اس مقام کے لیے زیادہ موزوں تھے،
اور تمہیں اس کے بعد بھی خطبے سننے کو ملتے رہیں گے۔ اور میں اپنے اور تمہارے لیے اللہ تعالیٰ سے
غلطیوں کی معافی چاہتا ہوں"۔

یہ کہہ کر وہ نیچے اتر آئے اور لوگوں کو نمازِ جمعہ پڑھائی اور چونکہ یہ واقعہ مہاجرین اور انصار صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور ان سب نے ان کے پیچھے نماز پڑھی اور کسی نے ان پر اعتراض نہ کیا، حالانکہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (اچھائی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے) کی خصوصیات سے متصف تھے، لہٰذا یہ ایک طرح سے صحابہ کرامؓ کا اجماع ہوگا ؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اصل شرط محض ذکرِ الٰہی ہے اور مطلق ذکرِ الٰہی گو عرفی طور پر خطبہ نہیں ہے، مگر لغوی طور پر خطبہ ہے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اصل ضروری شئ لغوی اور عرفی ذکر ہے، جو یہاں پایا گیا ہے، یا پھر یہ کہہ سکتے ہیں کہ گو ذکر اصطلاحی طور پر خطبہ نہیں ہے، مگر لغوی طور پر خطبہ ہے اور وہ یہ ذکر الٰہی کر چکا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عرف تو عوامی معاملات ـــــ میں معتبر ہوتا ہے، جس کا مقصد عوامی غرض و غایت پر دلالت ہے، لیکن جہاں تک بندے اور اس کے خدا کے مابین کسی معاملے کا تعلق ہے، تو اس کے لیے لفظ کے لغوی مفہوم پر ہی مدار ہوتا ہے اور یہاں پر یہ لغوی مفہوم موجود ہے؛ علاوہ ازیں اتنی مقدار میں کلام کو عرفی طور پر بھی خطبہ ہی قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ مروی ہے کہ آپ کے سامنے ایک دفعہ ایک شخص نے کہا:

من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد و من عصاھما فقد غوی۔
جس نے اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کی وہ راہ یاب ہوگیا اور جس نے ان دونوں کی نافرمانی کی وہ بھٹک گیا۔

تو آپ نے اسے بُرا خطیب قرار دیا[1] یوں آپ نے محض اتنی سی کلام بولنے پر اس کیلئے خطیب کا لفظ استعمال فرمایا؛

د۔ خطبہ کے امور مسنونہ: خطبہ میں حسبِ ذیل تین باتیں مسنون ہیں :

(1) یہ کہ خطیب دو خطبے دے، جیساکہ حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: خطیب کو چاہیئے کہ وہ پہلے ایک ہلکا سا خطبہ دے اور اللہ تعالیٰ کی حمد سے اس کی ابتدا کرے، بعد ازاں اللہ تعالیٰ کی تعریف (ثنا) کرے اور اس کے وحدہٗ لاشریک ہونے کی شہادت دے، پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجے اور پھر وعظ و نصیحت کرے اور قرآن مجید کی کوئی سورۃ پڑھے اور پھر کچھ دیر کے لئے بیٹھ جائے، بعد ازاں وہ دوبارہ کھڑا ہو اور دوسرا خطبہ پڑھے، جس میں وہ پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کرے، پھر آنحضورؐ پر درود بھیجے اور پھر تمام مسلمان مردوں اور عورتوں کیلئے دُعا کرے۔ اور خطبے کی طوالت "طوال مفصل[2]" سورتوں کے مساوی ہونی چاہیئے، جیساکہ حضرت

---

[1] کیونکہ خطیب نے اللہ تعالیٰ اور رسول کریمؐ کی نافرمانی کو ایک ہی جملے میں جمع کر دیا تھا جو طبیعت اقدس پر گراں گذرا۔
[2] سورۃ الحجرات سے لے کر سورۃ البروج تک کی سورتیں طوال مفصل کہلاتی ہے۔

جابرؓ بن سمرہ روایت فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دو خطبے کھڑے ہو کر دیتے تھے، جن کے درمیان آپ ہلکا سا جلسہ فرماتے تھے اور ان میں قرآن مجید کی آیات تلاوت کرتے تھے۔ شیخ وامام ابوبکر محمد بن الفضل البخاریؒ کے نزدیک یہ بات بھی مستحب ہے کہ خطیب اپنے خطبے میں:

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَّمَا عَمِلَتْ مِن سُوْءٍ [1]

جس دن ہر شخص اپنے اعمال کی نیکی کو موجود پائے گا اور ان کی برائی کو بھی دیکھ لیگا

پڑھے۔ پھر دونوں خطبوں کے درمیان میں جلسہ کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے، اور اسی طرح خطبے میں قرآن مجید کی تلاوت کرنا بھی سنت ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ دونوں باتیں خطبے کے لیے شرط ہیں۔ صحیح مسلک ہمارا ہی ہے، اس لیے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جلسہ اور تلاوت قرآن کی شرط کے بغیر "مطلق ذکر الٰہی" کا ذکر کیا ہے، لہٰذا اسے خبر واحد کی بنا پر شرط قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ اس طرح خبر واحد سے قرآنی حکم کا نسخ لازم آتا ہے، حالانکہ وہ اصولاً اس کے لیے ناسخ نہیں، بلکہ مکمل کرنے والی ہو سکتی ہے، تو اس لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآن سے خطبے کی جو مقدار ثابت ہوتی ہے وہ تو فرض ہے، اور جو خبر واحد سے ثابت ہوتی ہے وہ سنت ہے تاکہ دونوں پر بقدر امکان عمل ہو سکے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ آنحضورؐ فقط ایک ہی خطبہ دیا کرتے تھے، پھر جب آپ بھاری یعنی عمر رسیدہ ہو گئے، تو آپ نے دو خطبے دینا شروع کر دیئے، اور ان کے مابین جلسہ کرنے لگے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ درمیان والا جلسہ محض استراحت (آرام) کے لیے ہے، اس کی لازمی شرط نہیں۔

(۲) **خطیب کا پاک (طاہر) ہونا:** ہمارے نزدیک یہ بھی سنت ہے، شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر امام خطبہ کے وقت حالتِ جنابت یا حالتِ حدث میں بھی ہو، تو تب بھی خطبہ درست ہے؛ البتہ نماز جمعہ کے لیے طہارت شرط ہوگی، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بغیر طہارت کے خطبہ جائز نہ ہوگا۔ یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے، کیونکہ خطبہ بمنزلہ نصف نماز کے ہے، جیساکہ ہم سطورِ بالا میں "اقوالِ صحابہؓ" نقل کر آئے ہیں، اسی بنا پر خطبۂ جمعہ نماز کے وقت کے علاوہ کسی اور وقت میں دینا جائز نہیں ہے، لہٰذا جس طرح طہارت خود نماز کی شرط ہے، اسی طرح خطبہ کی بھی ہے؛ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ظاہر روایت میں خطبہ کے لئے طہارت کی شرط کا ذکر نہیں ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ خطبہ ایک "ذکر" ہے اور بے وضو اور جنبی کو "ذکر الٰہی" سے ممانعت نہیں ہے اور اسے نماز پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اسی بنا پر عموماً خطبہ قبلے کی جانب پشت کر کے کیا جاتا ہے اور اگر اس کے درمیان بات چیت کر لی جائے، تو اس سے وہ فاسد نہیں ہوتا، بخلاف نماز کے۔ پھر جنبی اور بے وضو کے خطبہ دینے کی صورت میں یہ مذکور نہیں کہ اس خطبے کا اعادہ کرنا چاہیئے، یا نہیں، لیکن اگر کوئی جنبی اذان دیدے، تو اس کا اعادہ کیا جاتا ہے، بنا بریں دونوں میں فرق یہ ہے کہ اذان بالکل نماز کی ہیئت میں .... یعنی قبلہ رُو ہو کر کہی جاتی ہے، بخلاف خطبے

---

[1] آلِ عمران - ۳۰۔

کے، بلکہ اجنبی کے اذان دینے سے جو فصل واقع ہوگا۔ وہ خطبے کی نسبت زیادہ سخت ہوگا اور زیادہ نقصان ہونے کی بنا پر اس کی تلافی کی بھی ضرورت ہوگی مگر تھوڑے نقصان کی صورت میں نہیں۔ جیسے نماز میں واجب چھوڑنے کی تلافی تو سجدۂ سہو سے کی جاتی ہے۔ لیکن سنت چھوڑ دینے پر سجدۂ سہو کی ضرورت نہیں —— یہ بھی احتمال ہے کہ اعادہ کرنا دونوں جگہ ہی مستحب ہو۔ نوادر یوسف میں یہی مذکور ہے کہ اسے اعادہ کرنا چاہیے اور اگر وہ اس کا اعادہ نہ کرے۔ تو تب بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ قبلہ رو ہونا اس کی شرائط میں شامل نہیں ہے۔ اس عبارت سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ خطبہ نماز جیسا نہیں ہوتا کہ اس کے لیے طہارت شرط ہو۔ الا یہ کہ اس میں طہارت کا ہونا مسنون ہے کیونکہ سنت یہ ہے کہ خطبہ اور نماز دونوں کو باہم ملا کر ادا کیا جائے اور اس سنت کا پورا کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ طہارت سے نہ ہو۔

⑤ **کھڑے ہو کر خطبہ دینا:** اسی طرح خطبے میں کھڑا ہونا سنت ہے، شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ بیٹھ کر خطبہ پڑھ دے تو ہمارے نزدیک ظاہر نقل کی بنا پر خطبہ جائز ہوگا۔ حضرت عثمانِ غنیؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ وہ بوڑھے اور عمر رسیدہ ہو جانے کے بعد بیٹھ کر خطبہ دیا کرتے تھے اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی اس بارے میں ان کی مخالفت نہ کی۔ الا یہ کہ حالتِ اختیار میں کھڑے ہونا مسنون ہے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے۔ نیز مروی ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص نے حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے پوچھا کہ کیا آنحضورؐ کھڑے ہو کر خطبہ دیتے تھے یا بیٹھ کر؟ تو انہوں نے فرمایا کہ کیا تم قرآن مجید میں یہ نہیں پڑھتے۔ وَتَرَكُوكَ قَآئِمًا[1] اور انہوں نے آپ کو کھڑے ہوئے چھوڑ دیا۔

⑥ **خطبے کے دوران لوگوں کی جانب رُخ اور قبلے کی جانب پیٹھ کرنا:** اس لیے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اسی طریقے پر خطبہ دیا کرتے تھے: اسی طرح لوگوں کے لیے سنت یہ ہے کہ وہ امام کی جانب اپنا رُخ رکھیں، اس لیے کہ خطبۂ جمعہ کو سنانا اور اس کا سننا دونوں واجب ہیں اور ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ان کے چہرے ایک دوسرے کے روبرو نہ ہوں۔ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے، کہ وہ اس وقت تک امام کی طرف اپنا رُخ نہیں کرتے تھے جب تک کہ مؤذن اذان سے فارغ نہ ہو جاتا تھا، پھر جب امام خطبہ شروع کرتا، تو آپؒ اس کی جانب متوجہ ہو جاتے تھے۔

۷. **خطبے کو طول نہ دینا:** اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبوں کو مختصر رکھنے کا حکم دیا ہے اور حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا:

"نماز کو لمبی کیا کرو اور خطبہ مختصر رکھو۔"

نیز حضرت عبداللہؓ بن مسعود فرمایا کرتے تھے کہ "نماز کا لمبا اور خطبے کا مختصر ہونا آدمی کے"

---

[1] الجمعہ: ۱۱

سمجھدار ہونے کی علامت ہے، یعنی اس سے آدمی کے سمجھدار ہونے پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

ھ۔ **دوران خطبہ میں امور ممنوعہ:** دوران خطبہ میں حسب ذیل باتیں ممنوع ہیں:

(۱) خطبے کے درمیان میں بات چیت اور گفتگو کرنا منع ہے۔ (۲) اسی طرح اثنائے خطبہ میں قرآن مجید کی تلاوت اور نماز ادا کرنا بھی منع ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ اگر کوئی شخص مسجد میں اس وقت آئے، جب امام خطبہ دے رہا ہو، تو مناسب ہے کہ وہ دو ہلکی ہلکی رکعتیں تحیۃ المسجد کی نیت سے ادا کرے۔ ان کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہؓ کی یہ روایت ہے کہ:

"ایک دفعہ سلیک الغطفانیؓ مسجد نبوی میں، جمعہ کے دن اس وقت آئے، جب آپؐ خطبہ شروع کر چکے تھے، تو آپؐ نے اس سے پوچھا کیا تو نے نماز ادا کر لی ہے اس نے کہا کہ نہیں، تو آپؐ نے فرمایا کہ پھر تو دو رکعتیں ادا کر لے"۔

کہ آپ نے انہیں دوران خطبہ میں تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ ہمارا استدلال ارشاد باری تعالیٰ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا [۱] (پس اس کو سنو اور خاموش ہو جاؤ) سے ہے، کہ نماز ادا کرنے سے سننے اور خاموش رہنے پر اثر پڑتا ہے، لہٰذا سنت قائم کرنے کے لیے فرض کا چھوڑنا لازم آئیگا جو جائز نہیں۔ رہی مذکورہ الصدر حدیث تو وہ منسوخ ہے، کیونکہ یہ اجازت سماعت خطبہ کے وجوب اور آیت قرآنیہ: وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا [۲] کے نزول سے قبل کی ہے، جس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کردہ یہ حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے حضرت سلیک کو دو رکعتیں ادا کرنے کا حکم دیا، مگر بعد ازاں لوگوں کو آپؐ نے امام کے خطبے کے دوران میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا، لہٰذا یہ روایت منسوخ تصور ہوگی، یا پھر یہ حکم خاص طور پر حضرت سلیکؓ کے لیے ہوگا، واللہ اعلم۔ علیٰ ہذا القیاس ہر وہ بات جو اسے خطبہ سننے سے غافل کر دے، مثلاً سبحان اللہ، یا لا الٰہ الا اللہ کہنا یا لکھنا وغیرہ، اس کے لیے ممنوع ہوگی۔ اس کے بجائے ضروری ہوگا، کہ وہ خاموش ہو کر اسے سنے کیونکہ "مطلق حکم" وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد مذکورہ آیت مبارکہ یعنی وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا [۱] (اور جب قرآن مجید پڑھا جائے، تو اسے متوجہ ہو کر سنا کرو اور خاموش ہو جایا کرو) پر ہے: کہ ایک قول کے مطابق یہ آیت مبارکہ خطبے کے بارے میں ہی نازل ہوئی ہے اور اس آیت میں چپ رہنے اور غور سے سننے کا حکم ہوا ہے۔

نیز مروی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من قال لصاحبه والامام يخطب انصت فقد لغا ومن لغا فلا	جس شخص نے امام کے خطبے کے دوران میں اپنے کسی ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو جا، تو

---

[۱] الاعراف ۷: ۲۰۴
[۲] ایضاً

صلاۃ لہٗ۔ اس نے لغو کام کیا، اور جس نے (اس وقت) کوئی لغو کام کیا اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔

پھر یہ جو ہم نے سننے اور خاموش رہنے کے حکم کا ذکر کیا ہے یہ حکم خطیب کے قریب بیٹھنے والے افراد کے لیئے ہے؛ رہے اس سے دُور بیٹھنے والے ایسے افراد جن تک امام کی آواز نہ پہنچتی ہو، تو وہ کیا کریں؛ اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ شیخ محمدؒ بن سلمہ البلخی فرماتے ہیں کہ اس کے لیے قرآن مجید کی تلاوت کرنے سے خاموش رہنا زیادہ سود مند ہے المعلیٰ نے بھی امام ابویوسفؒ سے یہی روایت نقل کی ہے اور اسی رائے کو شیخ ابوبکر محمد بن الفضل البخاریؒ نے مختار ٹھہرایا ہے، اس کی دلیل حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی یہ روایت ہے، کہ ان دونوں نے فرمایا؛ "اس خاموش رہنے والے شخص کا اجر جو نہ سنتا ہو اس شخص ہی کی طرح ہے جو امام کی آواز سنتا ہو" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کے قریب ہونے کی حالت میں دو باتوں کا حکم ہے ایک سننے کا اور دوسرے خاموش رہنے کا، اور دُور والا شخص گو امام کی آواز سننے سے تو قاصر ہے، مگر خاموش رہنے سے تو قاصر نہیں ہے، لہٰذا اس پر خاموش رہنا ہی واجب ہوگا۔ اور شیخ نصیر بن یحییٰؒ نے اسے آہستہ آہستہ قرآن مجید کی تلاوت کرنے کی اجازت دی ہے ۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ سے حکیم بن زہیر فرماتے ہیں کہ وہ کتب فقہ کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس پر خاموش رہنا اور سننا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب وہ امام کے قریب ہو، تاکہ وہ خطبے کے ثمرات میں تدبر و تفکر کے ذریعے پوری طرح شریک ہو سکے، لیکن یہ بات امام سے دُور بیٹھنے والے شخص کے حق میں نہیں پائی جاتی، لہٰذا وہ اس دوران میں قرآن مجید کی تلاوت اور کتب فقہ کا مطالعہ کر کے اپنے لیئے ثواب حاصل کر سکتا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ خاموش رہنا بذاتِ خود کوئی مقصد نہیں، بلکہ اصل مقصد یہ ہے کہ وہ خطیب کو سن سکے، پھر جب اس سے سننے کا فرض ساقط ہو گیا، تو اس پر خاموش رہنے کا فرض بھی باقی نہ رہا واللہ اعلم۔

(۲) چھینکنے والے اور سلام کہنے والے کا جواب دینا: بھی مکروہ ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مکروہ نہیں ہے؛ یہی امام ابویوسفؒ سے بھی روایت ہے، کیونکہ سلام کا جواب دینا فرض ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے، کہ اس سے سننے اور خاموش رہنے کے اس فرض پر عمل کرنے میں فرق پیدا ہوتا ہے جو اس حالت میں اس پر فرض ہے اور چھینکنے والے کو جواباً یرحمک اللہ کہنا فرض نہیں ہے، لہٰذا اس کی بنا پر فرض حکم کو نہ چھوڑا جائے گا ۔ اسی طرح اس حالت میں سلام کا جواب دینا بھی فرض نہیں ہے، کیونکہ اس حالت میں سلام کا جواب دینے سے گناہ لازم آتا ہے، لہٰذا نماز کی حالت کی طرح، اس حالت میں بھی اس کا جواب دینا لازم نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ خطبے کے دوران میں سلام تحیۃ (زندگی کی دُعا) نہیں ہوتی۔ بنا بریں وہ جواب دیئے جانے کا مستحق نہ ہوگا، مزید براں اس لیے بھی کہ سلام کا جواب دینا ہر حالت میں لازم نہیں ہوتا، مگر اس حالت میں خصوصی طور پر خطبہ کی سماعت ضروری ہے، لہٰذا اسی پر عمل کرنا

زیادہ ضروری ہوگا ۔ اس کی مثال وہ مسئلہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ آفاقی (بیرونی افراد) کے لیے بیت اللہ شریف کا طواف کرنا نفل نماز سے افضل ہے اور مکہ کے رہنے والے کے لیے نفل نماز ادا کرنا طواف کرنے سے بہتر ہے، وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ سننا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے سے زیادہ افضل ہے، لہٰذا اس کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ اسے سنے اور جہاں خطبے میں حضورؐ کا نام نامی آئے وہاں حضورؐ پر درود نہ بھیجے۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کا ثواب کسی وقت بھی حاصل کیا جا سکتا ہے، مگر خطبہ سننے کا ثواب فقط اسی حالت میں حاصل کیا جا سکتا ہے، لہٰذا خطبہ سماعت کرنا ہی زیادہ افضل ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اسے چاہیئے کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نام نامی سننے پر آہستہ آہستہ درود پڑھتا ہے، کیونکہ اس سے خطبہ سننے میں کوئی فرق نہیں آئے گا؛ البتہ اس کے لیے دونوں فضیلتوں کا حصول ممکن ہو جائے گا، لیکن کیا چھینکنے والا شخص الحمدللہ کہے؛ تو اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ وہ آہستہ سے اپنے دل میں کہہ لے، کیونکہ اس سے اس کے خطبہ سننے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

۴ خطبے کے دوران میں سلام کہنا: بھی مکروہ ہے، جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

یہ احکام اس وقت کے ہیں، جب خطبہ دیا جا رہا ہو، لیکن کیا دوسری اذان کے وقت بھی جب امام خطبہ دینے کے لئے برآمد ہوگیا ہو اور امام کے خطبہ سے فارغ ہونے کے بعد جب مؤذن اقامت شروع کر چکا ہو، یہ باتیں مکروہ ہیں؛ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ اور صاحبین کے نزدیک اس وقت بات چیت مکروہ نہیں، لیکن نماز ادا کرنا مکروہ ہے، ان کی دلیل ایک روایت کے یہ الفاظ ہیں، کہ "امام کے برآمد ہو جانے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے اور خطیب کی کلام اس کی کلام کو باطل کر دیتی ہے"۔ کہ آپ نے کلام کو کلام (یعنی خطبے) کی قاطع قرار دیا، لہٰذا وہ خطبے اور نماز سے قبل مکروہ نہ ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ گفتگو سے ممانعت خطبہ سننے کی بنا پر ہے اور یہ بات فقط خطبے کے دوران ہی پائی جاتی ہے، بخلاف نماز کے، کیونکہ وہ اکثر اوقات لمبی ہو جاتی ہے، جس کی بنا پر خطبے کی سماعت اور تکبیر تحریمہ کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کردہ موقوف اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

"جب امام برآمد ہو جائے، تو اس وقت نہ گفتگو کرنا جائز رہتا ہے اور نہ نماز ادا کرنا"۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا کان یوم الجمعة رتفت ... جب جمعے کا دن ہوتا ہے، تو فرشتے

الملائکۃ علیٰ ابواب المساجد یکتبون الناس الاول فالاول فاذا خرج الامام طووا الصحف وجاؤا یستمعون الذکر۔

مسجدوں کے دروازوں پر آکر کھڑے ہوجاتے ہیں، اور وہ مسجد میں آنے والوں کو ترتیب وار لکھتے رہتے ہیں، مگر جب امام برآمد ہوجاتا ہے تو وہ اپنے رجسٹر لپیٹ لیتے ہیں اور خطبہ سننے آجاتے ہیں۔

کہ آپ نے امام کے باہر نکل آنے کے بعد فرشتوں کے رجسٹر لپیٹ لینے کی خبر بیان فرمائی ہے اور یہ بات واضح ہے کہ فرشتے اسی وقت اپنے رجسٹر لپیٹتے ہیں جب لوگ اپنی گفتگو بند کر دیتے ہیں، کیونکہ جب لوگ بولتے ہیں تو فرشتے انہیں لازماً قلمبند کرتے ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ[1]

کوئی بات اس کی زبان پر نہیں آتی، مگر ایک نگہبان اس کے پاس تیار رہتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اب امام خطبے کے لیے تیار ہوکر نکلا ہے اور جو شخص کسی کام کے لیے تیار ہوجائے وہ ایسے ہی ہوتا ہے جیسے وہ اس کو شروع کر بیٹھا ہو، اسی لیے اس وقت نماز شروع کرتے ہی مکروہ قرار دی جاتی ہے۔ تو اسی طرح بات چیت کا بھی یہی حکم ہوگا، رہی مذکورہ حدیث تو اس میں یہ مذکور نہیں کہ غیر کلام کلام کو باطل نہیں کر دیتی اور یہاں انہوں نے اس سکوت سے استدلال کیا ہے جو صحیح نہیں۔

⑤ خطیب کا دوران خطبہ میں بات چیت کرنا: بھی مکروہ ہے، تاہم اگر وہ ایسا کرے، تو اس سے اس کا خطبہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ بہر حال وہ نماز نہیں ہے، لہٰذا گفتگو سے خطبہ فاسد نہ ہوگا، تاہم گفتگو کرنا مکروہ ہوگا، اس لیے کہ خطبہ اذان کی طرح مسلسل اور ترتیب وار شروع ہوا ہے اور گفتگو کرنے سے اس کی ترتیب اور اس کا نظم قائم نہیں رہتا، اِلّا یہ کہ اگر اس نے کوئی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلے میں گفتگو کی تو یہ گفتگو مکروہ نہ ہوگی، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:

"وہ ایک مرتبہ جمعہ کے دن خطبہ دے رہے تھے کہ حضرت عثمانؓ آئے تو انہوں نے فرمایا کہ یہ آنے کا کونسا وقت ہے؟ حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ امیر المؤمنین میں نے اذان سننے کے بعد فقط وضو کیا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ اس موقع پر وضو! کیا آپ کو علم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کرنے کا حکم دیا ہے؟"

یہ اس لیے کہ ایسی بات چیت خطبہ ہی سے ملحق ہوجاتی ہے، کیوں کہ خطبے میں بھی وعظ و نصیحت ہوتی ہے، بنابریں ایسی گفتگو مکروہ نہ ہوگی اور اگر امام کا خطبے کے بعد نماز شروع کرنے

---

[1] قٓ - ۱۸۔

سے قبل وضو خطا ہو جائے اور وہ کسی اور شخص کو نماز پڑھانے کے لیے آگے کر دے، تو اگر وہ پورے یا کچھ خطبے کے دوران یہاں موجود رہا ہو تو درست ورنہ جائز نہ ہوگا اور اس صورت میں وہ لوگوں کو نمازِ ظہر پڑھائے گا، جبکہ خطبہ میں حاضر ہونے کی صورت میں چونکہ دوسرا شخص پہلے شخص کا قائم مقام ہے اور پہلے شخص (امام) کو اقامتِ جمعہ کا حق حاصل تھا، لہٰذا دوسرے شخص کو بھی نیابۃً یہ حق حاصل ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ پورے خطبے میں نہ سہی اس کے کچھ حصّے کے دوران حاضر رہا، تو تب بھی اس کی نیابت درست ہوگی، کیونکہ جتنی مقدار میں اس نے خطبہ سنا ہے اگر اتنی مقدار میں ہی وہ خطبہ سنتا تو جوازِ جمعہ کے لیے کافی تھا، لہٰذا جب اتنی مقدار میں اس نے یہ خطبہ دوسرے افراد کے ساتھ مل کر پایا ہے، تو وہ قابلِ لحاظ ہوگا۔ یہ حکم دونوں حالتوں میں یکساں ہے خواہ امام کو اپنا جانشین مقرر کرنے کی سرکاری طور پر اجازت ہو یا نہ ہو، بخلاف قاضی کے کیوں کہ اسے اپنا نائب مقرر کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ ان دونوں (قاضی اور امامِ جمعہ) میں فرق یہ ہے کہ جمعہ کا ایک وقت مقرر ہوتا ہے، لہٰذا اگر کسی عذر کے وقت اسے جانشین بنانے کی اجازت نہ ہو تو اس سے جمعہ قضا ہو سکتا ہے اور والی (گورنر) کیطرف سے اس علم کے باوجود کہ اسے اثنائے نماز میں کوئی ایسا عارضہ پیش آ سکتا ہے جو اس کے لئے نماز کی ادائیگی سے مانع ہو سکتا ہے، اس کی تقرری دلالۃً اس بات کی غماز ہے کہ اسے نائب مقرر کرنے کی اجازت ہے، بخلاف قاضی کے، کیونکہ "قضا (عدالت) کسی وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہوتی کہ کسی عذر کے باعث یا اس کے گزر جانے سے وہ فوت ہو جائے، لہٰذا نصًّا (صراحتًہ) اور دلالۃً دونوں طرح اس کو اپنا جانشین مقرر کرنے کی اجازت نہ ہوگی، تو دونوں میں یہ فرق ہوا! تاہم اگر وہ خطبۂ جمعہ میں حاضر نہ ہو تو اس کے لیے امام کی قائم مقامی درست نہ ہوگی، کیونکہ وہ جمعہ کو ابھی شروع کرنے والا ہے اور اس کی تکبیر تحریمہ ابھی امام کی تکبیر تحریمہ پر بھی مبنی نہیں ہوئی، جبکہ نمازِ جمعہ شروع کرنے کے لیے خطبہ شرط ہے جو یہاں نہیں پایا گیا اور اگر امام نے نماز شروع کر دی ہو، پھر اس کا وضو خطا ہو گیا اور اسی وقت کوئی نووارد شخص آگیا جو خطبہ جمعہ کے وقت موجود نہ تھا اور امام نے اسی کو اپنا جانشین ٹھہرا دیا، تو اس کی یہ جانشینی درست ہوگی اور وہ لوگوں کو نمازِ جمعہ پڑھا سکتا ہے، کیونکہ پہلے امام کی تکبیر تحریمہ، جمعہ کی شرط، یعنی خطبۂ جمعہ کی موجودگی میں منعقد ہوئی ہے اور چونکہ یہ دوسرا شخص اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کی تکبیر تحریمہ پر ہی بنا کر چکا ہے اور جو شخص نماز پڑھانے کے لیے جمعہ کی ابتدائی تکبیر کہتا ہے خطبہ اس کے لیے شرط ہے، اس شخص کے لیے نہیں جو اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کی تکبیر تحریمہ پر بنا کرتا ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ اسی بنا پر امام کے ہر مقتدی کا جمعہ جائز ہوتا ہے، خواہ اس نے خطبۂ جمعہ سنا ہو یا نہ سنا ہو۔ لہٰذا یہاں بھی اس کی امامت درست ہوگی اور اگر اس کے جانشین نے امام کے نماز شروع کرنے کے بعد کوئی بات کر دی ہو تو اگر وہ امام کے خطبے کے دوران میں حاضر رہا ہو، تو وہ نمازِ جمعہ از سر نو پڑھائے گا اور اگر وہ حاضر نہ رہا ہو تو قیاس کا تقاضا یہ ہے، کہ وہ انہیں نمازِ ظہر پڑھائے، جبکہ استحسان کی رو سے وہ انہیں نمازِ جمعہ ہی پڑھائے گا، قیاس کی وجہ تو ظاہر ہے، کیونکہ وہ نمازِ جمعہ کی از سر نو تکبیر کہہ رہا

ہے اور جو شخص نماز جمعہ کی از سر نو تکبیر تحریمہ کہے، تو اس کی تکبیر تحریمہ کے لیے خطبہ لازمی شرط ہے؛ جبکہ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ پہلے شخص کی جگہ اس کا جانشین ہو گیا، تو وہ گویا اسی کے حکم میں ہو گیا، تو اگر پہلا شخص اثنائے نماز میں گفتگو کرتا، تو اس کے لیے بھی از سر نو نماز شروع کرنا ضروری ہوتا، تو اسی طرح اس کے قائم مقام کے لیے بھی یہی حکم ہو گا۔ حاکم اپنی مختصر میں فرماتے ہیں: کہ امام کو جب حدث ہو جائے اور وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے جو خطبے میں موجود نہ ہو اور پھر وہ نماز شروع کرنے سے قبل بے وضو ہو جائے، تو اس کی جانشینی جائز نہ ہو گی اور پھر اگر اس دوسرے شخص نے کسی ایسے بے وضو ہو جانے والے شخص کو اپنی جگہ کھڑا کر دیا، جو خطبے حاضر تھا، تو تب بھی اس کی جانشینی درست نہ ہو گی، کیونکہ جب وہ بذاتِ خود جمعہ قائم کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا، تو اسے کسی اور شخص کو اپنا جانشین ٹھہرانے کا بھی اختیار حاصل نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر امام نے کسی ایسے جنبی شخص کو آگے کر دیا جو خطبے کے دوران میں حاضر تھا اور پھر اس جنبی نے اپنی جگہ کسی اور پاک شخص کو جانشین کر دیا تو جائز ہو گا؛ اس لیے کہ وہ جنبی جو خطبے کے دوران میں حاضر رہا ہو، بواسطہ غسل "اقامتِ جمعہ" کا اہل ہے، لہٰذا اس کی جانب سے اسے اپنا جانشین مقرر کرنا جائز ہو گا اور اگر جس شخص کو اس نے آگے کھڑا کیا ہے، وہ بچہ ہو، یا فاتر العقل شخص ہو یا عورت ہو یا کافر ہو اور پھر وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے۔ جو خطبے میں موجود رہا ہو، تو یہاں بھی جانشینی درست نہ ہو گی، بخلاف جنبی شخص کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ جنبی جمعہ کی ادائیگی پر ایک پہلو سے قادر ہے، کیونکہ وہ ازالۂ جنابت اور ازالۂ حدث کر کے ادائے جمعہ کی اہلیت رکھتا ہے، لہٰذا اس صورت میں اس کی جانب سے جانشین کی نامزدگی، ایک ایسے شخص کی جانب سے ہو گی، جو اپنا جانشین نامزد کرنے کا اختیار رکھتا ہے، لہٰذا یہاں جانشینی صحیح ہو گی، جیسے کہ دیگر مقامات پر اس کی جانب سے جانشینی کا تقرر درست ہوتا ہے، تو جب اس نے کسی اور شخص کو اپنا "جانشین" بنا دیا تو اس کی جانشینی درست ہو گی، اس لیے کہ اس نے اپنا "جانشین" اس وقت مقرر کیا ہے جب وہ خود دوسرے کا "جانشین" بن چکا تھا، لہٰذا اسے اپنا جانشین مقرر کرنے کا حق (ولایت) حاصل ہو گا، بخلاف چھوٹے بچے، فاتر العقل شخص اور عورت کے؛ اس لیے کہ بنیادی طور پر بچہ اور فاتر العقل شخص ادائیگی جمعہ کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے، جب کہ عورت مردوں کی امامت کی اہلیت نہیں رکھتی اور یہ لوگ کسی اور ذریعے سے بھی اپنے اندر یہ اہلیت پیدا نہیں کر سکتے، لہٰذا ان کی جانشینی درست نہ ہو گی، اس لیے کہ استخلاف (جانشین مقرر کرنے) کا مقصد نماز کی صحت کو برقرار رکھنا ہوتا ہے، اور چونکہ جس شخص میں جانشینی ——— کی صلاحیت ہی موجود نہ ہو، اس کی نامزدگی بے فائدہ ہوتی ہے لہٰذا ان کی جانشینی صحیح نہ ہو گی۔

اور جب ان کی اپنی "جانشینی" ہی درست نہ ہو گی، تو ان کی جانب سے کسی اور کو اپنا

" جانشین" مقرر کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ تو جب انہوں نے کسی اور شخص کو آگے کر دیا تو گویا انہوں نے اپنے آپ کو ہی آگے رکھا اور ان کا آگے ہونا شرعی طور پر کالعدم سمجھا جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص بذاتِ خود اس نماز میں آگے ہو جائے تو جائز نہ ہوگا، بخلاف باقی نمازوں کے، اس لیے کہ ان میں کسی کو آگے کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، خود بھی کوئی شخص آگے ہو سکتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ " اقامت" جمعہ کا "خلیفہ" یا سربراہ کے ساتھ تعلق ہوتا ہے ـــــ اور چونکہ آگے ہونے والا یہ شخص سلطان یا اس کے نائب کی جانب سے مامور نہیں ہے، لہٰذا اس کا خود آگے ہو کر کھڑا ہونا درست نہ ہوگا، لیکن جہاں تک باقی نمازوں کا تعلق ہے، تو ان کی اقامت کا "خلیفۂ اسلام" یا سربراہِ مملکت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اور بخلاف اس صورت کے کہ جب کافر کسی مسلمان کو اپنا جانشین بنا دے، اور یہ مسلمان لوگوں کو نمازِ جمعہ پڑھا دے، تو اگرچہ یہ کافر اسلام قبول کر کے " ادائے جمعہ" کی اہلیت حاصل کر سکتا ہے، مگر بایں ہمہ اس کی جانب سے جانشین کا تقرر جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ ایک دینی معاملہ ہے اور ان دینی معاملات کا تعلق ولایتِ سلطنت سے ہے اور کسی کافر کو مسلمانوں پر " ولایتِ سلطنت" حاصل نہیں ہوتی، لہٰذا کافر کی جانب سے جانشینی درست نہ ہوگی، بخلاف بے وضو شخص اور جنبی کے، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے کسی مسافر یا غلام یا مکاتب کو آگے کر دیا اور انہوں نے لوگوں کو نمازِ جمعہ پڑھا دی تو ہمارے نزدیک نمازِ جمعہ جائز ہوگی، البتہ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، یہ لوگ اقامتِ جمعہ کی اہلیت رکھتے ہیں۔ یہ حکم تو اس وقت کا ہے، جب امام کسی شخص کو آگے کھڑا کر دے اور اگر اس نے کسی کو آگے نہ کیا اور صاحب شرطہ (پولیس کمشنر) یا قاضی از خود اس کی جگہ کھڑے ہو گئے، تو درست ہوگا، کیونکہ ان باتوں کا تعلق امورِ عامہ ( ) سے ہے اور ان حضرات کو امام نے "امورِ عامہ" کے لیے دوسروں پر مقدم (مقرر) کیا ہوا ہے، لہٰذا یہ لوگ بذاتِ خود سربراہِ مملکت کے قائم مقام ہوں گے؛ علاوہ ازیں اس موقع پر جھگڑے اور انتشار سے بچانے کے لیے قوم کو کسی امام کی ضرورت ہوتی ہے، اور انہیں دوسرے لوگوں پر ان کے تقدم (تقرر) کی بنا پر یعنی ان میں سے ہر ایک کے " نائب سلطان " اور اس کی جانب سے عامل ہونے کی حیثیت سے ، پہلے ہی اولیت حاصل ہے۔ اسی طرح اگر ان میں سے کسی ایک نے ایسے شخص کو آگے کر دیا، جو خطبے کے دوران میں حاضر تھا تو درست ہوگا، اس لیے کہ جب ان دونوں میں سے ایک کو خود آگے ہونے کے اختیارات حاصل ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، تو انہیں کسی اور شخص کو آگے کرنے کے بھی اختیارات حاصل ہوں گے، اس لیے کہ ہر وہ شخص جو خود " اقامتِ نماز" کی اہلیت رکھتا ہو، وہ دوسرے شخص کو اپنا " جانشین" بنا سکتا ہے۔

⑥ نمازِ جمعہ میں جماعت کا ہونا: نمازِ جمعہ کی جماعت پر ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

ا ۔ باجماعت نماز کا جمعہ کے لیے شرط ہونا؛
ب ۔ جماعت شرط ہونے کی کیفیت؛
ج ۔ نماز جمعہ کے لیے مقتدیوں کی لازمی تعداد؛
د ۔ جمعہ ادا کرنے والوں کی اہلیت؛
ھ ۔ نماز جمعہ کا وقت اور؛
و ۔ جمعہ میں قراءت کی مقدار؛
تفصیل حسب ذیل ہے:

ا ۔ باجماعت نماز کا جمعہ کے لیے شرط ہونا؛ جمعہ کے لیے باجماعت نماز کے شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس نماز کو "جمعہ" کہا جاتا ہے لہٰذا اس معنوی مناسبت کی بنا پر اس میں جماعت کے مفہوم کا پایا جانا ضروری ہے، تاکہ اس کے اصطلاحی مفہوم کی اس کے لغوی مآخذ سے تطبیق ہو سکے، جیسے "صرف" "سلم" اور "رہن" وغیرہ کے اصطلاحی الفاظ میں لغوی مفہوم کو مدنظر رکھا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں جیسا کہ اوپر گذرا، جمعہ باجماعت طریقے سے ادا کرنے کی صورت میں ہی نمازِ ظہر چھوڑنے کی اجازت ثابت ہوئی ہے، اسی لیے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جمعہ کبھی بھی بلا جماعت ادا نہیں فرمائی، اور اسی پر اُمت کا اجماع ہو چکا ہے۔

ب ۔ جماعت شرط ہونے کی کیفیت؛ اس میں تو کسی کو اختلاف نہیں ہے، کہ "جماعت" نماز جمعہ کے لیے لازمی شرط ہے، یہاں تک کہ جمعہ اس کے بغیر جائز نہیں ہوتا، چنانچہ اگر امام خطبے سے فارغ ہو اور ایک شخص کے سوا سب لوگ اِدھر اُدھر چلے جائیں، تو باقی لوگ نماز ظہر پڑھیں گے، نماز جمعہ نہیں! اسی طرح اگر وہ امام کے خطبے سے قبل وہاں سے چلے جائیں اور پھر امام اکیلے ہی خطبہ پڑھے مگر جب جماعت کا وقت ہو، تو سب لوگ واپس آجائیں، تو اس صورت میں بھی اگر امام نے انہیں نماز جمعہ پڑھائی تو جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ جماعت کا ہونا جس طرح باجماعت نماز کے لیے ضروری ہے، اسی طرح "سماعِ خطبہ" کے دوران بھی اس کا ہونا لازم ہے، اس لیے کہ خطبہ بھی نماز کی دو رکعات کے مشابہ ہے، جیسا کہ اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "نمازِ جمعہ کو خطبے کی بنا پر کم کر دیا گیا ہے" لہٰذا نماز جمعہ کے آغاز کی طرح اثنائے خطبہ میں بھی "جماعت" کی موجودگی ضروری ہے، البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا "جماعت" کا ہونا اثنائے نمازِ جمعہ میں آخر تک بھی شرط ہے یا نہیں، ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ اثنائے نماز میں آخر تک جماعت کا ہونا شرط نہیں ہے، جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک نمازِ جمعہ کے آغاز کی طرف اس کے برقرار رہنے کی حالت میں بھی "جماعت کا ہونا شرط ہے" لہٰذا ضروری ہوگا کہ جماعت نماز کے اوّل سے آخر تک برقرار رہے، جیسے مثلاً طہارت، ستر چھپانے اور قبلہ رُو ہونے کا یہی حکم ہے، چنانچہ اگر لوگ اس وقت چلے جائیں جب امام

ایک رکعت سجدہ سمیت مکمل کر چکا ہو، تو ہمارے نزدیک امام اپنی نماز جمعہ ہی مکمل کرے گا، لیکن
امام زفرؒ کے مطابق اگر لوگ آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل بھی چلے جائیں
تو نماز جمعہ فاسد ہو جائے گی اور اسے نماز ظہر ادا کرنا لازم ہوگا۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ
اس نماز کے لیے جماعت کا ہونا شرط ہے، لہٰذا یہ شرط بھی دوسری شرائط کی طرح حالتِ انعقاد
اور حالتِ بقا دونوں کے لیے یکساں طور پر ضروری ہوگی، جیسے نماز کے وقت کے ہونے،
ستر چھپانے اور قبلہ رُو رہنے کا یہی حکم ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز نماز کے لیے شرط
ہو، تو وہ نماز کے تمام اجزا کی یکسانیت کی بنا پر، تمام اجزا کے لیے یکساں طور پر شرط ہوگی
الاّ یہ کہ وہ شرط ایسی ہو کہ کسی عذر یا حرج پیش آنے کی بنا پر اس کا نماز کے تمام اجزا (حصوں)
کے ساتھ یکساں طور پر متصل رہنا ممکن نہ ہو، جیسے نیت کہ جو نماز کے انعقاد (شروع کرنے)
کی شرط تو ہے (بقا کی نہیں)، لیکن یہاں امام کے حق میں اختتامِ نماز تک جماعت کو شرط قرار
دینے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ نماز مکمل ہونے سے قبل، اس شرط کا فوت ہو جانا (یعنی
لوگوں کا نماز کے دوران میں چل دینا) شاذ ہی کہیں ہوتا ہے، لہٰذا جس طرح "جماعت" ابتدائے
نماز جمعہ کی شرط ہے، اسی طرح اس کے برقرار رہنے کے لیے بھی یہ لازمی شرط ہوگی۔ اسی
بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے ایک رکعت کے مکمل ہونے تک اس کے باقی رہنے کو شرط قرار دیا ہے،
حالانکہ کسی شئے کے محض حالتِ انعقاد (ابتدا) میں شرط ہونے کے لیے ایسا ضروری نہیں ہوتا،
بخلاف مقتدی کے۔ اس لیے کہ اس شرط کے برقرار رکھنے میں مقتدی کے لیے بڑا حرج ہے،
کیونکہ بسا اوقات اس کی ایک یا دو رکعات چھوٹ جاتی ہیں، لہٰذا اس کے لیے جماعت کا ہونا
فقط حالتِ انعقاد (ابتدائے نماز) میں ہے اس کی حالتِ بقا میں نہیں۔ جبکہ ہمارے
ائمہ کرامؒ کا استدلال یہ ہے کہ قیاس (معنی) کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہاں جماعت کا ہونا نہ حالتِ
انعقاد (ابتدا) میں شرط ہوتا اور نہ حالتِ بقا (اس کے باقی رہنے) میں۔ اس لیے کہ کسی شئے کے
شرط ہونے میں یہ بات مدِ نظر رکھی جاتی ہے کہ وہ شئے مکلف (بندے) کی استطاعت میں ہو
تاکہ اس پر عاید شدہ ذمہ داری (تکلیف) اس کی حسبِ استطاعت ہو، الاّ یہ کہ وہ ایسی شرط ہو
جو از خود لازماً وقوع میں آنے والی ہو، مثلاً نماز کا وقت وغیرہ، کیونکہ اگر اس کا وقوع از خود نہ
ہو، تو مکلف کبھی بھی اس شرط کو ادائیگی نماز کے لیے حاصل نہ کر سکے گا اور چونکہ کسی مکلف کو دوسرے
پر کوئی اختیار (ولایت) حاصل نہیں ہوتا، اس لیے وہ ذاتی طور پر "جماعت" کی شرط پورا کرنے
کی اہلیت نہیں رکھتا، لہٰذا مناسب تو یہ تھا کہ یہاں جماعت کا ہونا بالکل شرط نہ ہوتا، لیکن ہم نے
شرعی حکم بنا پر اسے نماز کی شرط قرار دیا ہے، تاہم اس شرط کو فقط اسی حد تک ضروری تسلیم کیا
جائے گا کہ جس سے شریعت کے اس حکم کی تکمیل ہو سکے اور یہ بات فقط حالتِ انعقاد (ابتدا)
میں اس کے شرط قرار دینے سے پوری ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اسے نماز کی حالتِ بقا کے لیے
شرط قرار دینے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ بنا بریں یہ شرط بھی حکمانیت ہی کی طرح ہوگی، بلکہ

اس سے بھی بدرجۂ اولیٰ اس کے لیے یہ حکم ثابت ہوگا، اس لیے کہ نیت کا حصول تو پھر بھی مکلّف کی استطاعت میں ہے، لیکن چونکہ اس کا نماز کے آخر تک برقرار رکھنے میں حرج پیش آتا تھا، لہٰذا دفع حرج کی بنا پر اسے فقط ابتدائے نماز میں شرط قرار دیا گیا، حالتِ بقا (اس کو باقی رکھنے) میں نہیں، تو جو شرط بالکل ہی بندوں کی استطاعت سے باہر ہو وہ تو بدرجۂ اولیٰ حالتِ بقاء میں شرط نہ ہوگی، لہٰذا اسے نماز کی ابتدا کے لیے ہی شرط قرار دیا جائے گا، اسی بنا پر مقتدی کے لیے وہ بالاجماع حالتِ انعقاد میں شرط ہے، حالت بقا میں نہیں، لہٰذا امام کے حق میں بھی یہی حکم ہوگا۔

بعد ازاں ہمارے تینوں ائمہ کے درمیان آگے پھر اختلاف ہے: امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "جماعت کا ہونا" نماز جمعہ کے "انعقاد ادا" (نماز شروع کرنے) کی شرط ہے، محض تکبیر کی نہیں، جب کہ امام ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک وہ محض تکبیر تحریمہ کہنے کی شرط ہے، حتیٰ کہ اگر لوگ تکبیر تحریمہ کے بعد، ایک رکعت مکمل ہونے سے قبل چلے گئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بقیہ لوگوں کی نماز جمعہ فاسد ہو جائے گی اور اسے از سر نو نماز ظہر ادا کرنا ہوگا، جیسے امام زفرؒ کا بھی مسلک ہے، جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ جمعہ ہی مکمل کرے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح مقتدی کی نماز جمعہ کی صحت کے لیے جماعت کا ہونا فقط تکبیر تحریمہ کے وقت ضروری ہے، تو اسی طرح امام کے لیے بھی یہی حکم ہوگا۔ اور جمعہ پڑھنے والے کی اگر تکبیر تحریمہ درست ہو جائے، تو اس پر نماز جمعہ کو استوار کرنا بھی درست ہوتا ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص امام کے ساتھ آخری قعدے میں جا کر ملے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ نماز جمعہ ہی ادا کرتا ہے۔ اور یہی امام ابویوسفؒ کا ایک قول ہے لیکن امام محمدؒ نے ایک نقل (روایت) کی بنا پر یہاں قیاس کو ترک کر دیا ہے، جیسا کہ آئندہ ذکر ہوگا امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اس طرح ہے کہ اگر امام کے لیے جماعت کا ہونا "تکبیر تحریمہ" کہنے کے وقت کی شرط قرار دی جائے تو اس میں بڑا حرج پیش آئے گا کیونکہ اس صورت میں اس کی تکبیر تحریمہ اسوقت تک درست نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس وقت لوگوں کی جماعت اس کے ساتھ اس میں شرکت نہ کرے اور یہ بات اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ تمام مقتدیوں کی تکبیریں امام کی تکبیر کے ساتھ متصل طور پر نہ کہی جائیں جس کا حصول بہت مشکل ہے۔ اسی لیے بالاجماع یہ شرط نہیں ہے، کیونکہ اگر لوگوں کی جماعت مسجد میں موجود ہو، اور امام تکبیر تحریمہ کہہ دے جس کے بعد مقتدی بھی تکبیر کہہ دیں، تو امام کا نماز شروع کرنا لوگوں کا اس کی تکبیر تحریمہ اور نماز میں شرکت کرنا صحیح ہوگا، لہٰذا تکبیر تحریمہ کہتے وقت جماعت کا ہونا مشکل ہونے کی بنا پر امام کے لیے ضروری نہ ہوگا، لیکن ادائیگی نماز کے لیے اس کی موجودگی شرط ہوگی، بخلاف مقتدیوں کے۔ اس لیے کہ ان کے لیے یہ ممکن ہے کہ تکبیر تحریمہ کہتے وقت اسے شرط قرار دیا جائے، کیونکہ ان کے لیے امام کے ساتھ اس کی تکبیر تحریمہ میں

شرکت کرنا ممکن ہے گو امام ان سے قبل تکبیر تحریمہ کہہ چکا ہو، پھر اگر یہ ثابت ہو جائے کہ امام کے لیے جماعت کا ہونا انعقاد نماز کی شرط ہے تکبیر تحریمہ کی نہیں، تو ادائیگی نماز سجدے کے ساتھ رکعت کی تکمیل سے ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ ادائے نماز ایک فعل ہے۔ اور موقع کی ضرورت (حاجت) یہ ہے کہ وہ فعل ادائیگی نماز کا ہو۔ اور ادائیگی نماز کا یہ فعل قیام قرارت، رکوع اور سجدے (کے مجموعے پر مشتمل ہوتا) ہے۔ اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے۔ کلاالعیاذ اللہ وہ نماز ادا نہ کرے گا، تو جب تک وہ سجدہ کے ساتھ اپنی رکعت کو مکمل (مقید) نہ کرے اس وقت تک وہ حانث (قسم توڑنے والا) نہ ہوگا۔ بنا بریں جب وہ سجدہ کے ساتھ اپنی رکعت کو مکمل (مقید) نہ کرے، اس وقت تک ادائیگی نماز کا فعل نہیں پایا جاتا، اور چونکہ جماعت کی شرط ادائیگی نماز تک برقرار نہیں رہی، لہٰذا جمعہ درست نہ ہوگا۔ بنا بریں اگر اس نے جب نماز جمعہ شروع کی ہو تو اس وقت اس کے پیچھے کافی لوگ ہوں۔ مگر اس کے بعد وہ وہاں سے چلے گئے اور امام اکیلا کھڑا رہ گیا، تو اس کی نماز جمعہ فاسد ہو جائیگی اور وہ از سر نو نماز ظہر ادا کرے گا، کیونکہ جماعت انعقاد جمعہ کی شرط ہے، جو یہاں نہیں پائی گئی، اور اگر لوگوں کی کوئی اور جماعت آگئی اور وہ اس کے پیچھے کھڑی ہو گئی اور پھر پہلے سے موجود لوگ چلے گئے، تو وہ جماعت کی شرط برقرار رہنے کی وجہ سے نماز جاری رکھے گا۔

یہ تمام بحث تو اس بارے میں تھی کہ امام کے لیے اس کے ساتھ مقتدیوں کی شراکت ضروری ہے۔ رہا مقتدی کے لیے جمعہ کی صحت کا مسئلہ، تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں کہ بالاتفاق مقتدی کے لیے جمعہ کی تمام نماز میں شرکت شرط نہیں ہے، البتہ آگے اختلاف ہے؛ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ فرماتے ہیں، کہ فقط تکبیر تحریمہ میں شرکت کافی ہے جبکہ امام محمدؒ سے اس بارے میں دو روایات ہیں ایک روایت کے مطابق ایک مکمل رکعت میں شرکت لازمی ہے، جب کہ دوسری روایت کی رو سے اس کے کسی ایک رکن میں شرکت کافی ہے، یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے، حتیٰ کہ اگر مسبوق امام کو جمعہ کی پہلی یا دوسری رکعت یا دوسری رکعت کے رکوع میں پالے تو وہ بالاتفاق نماز جمعہ کو پانے والا ہوگا، لیکن اگر وہ دوسری رکعت کے سجدے میں یا تشہد میں امام کے ساتھ شریک ہو تو وہ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک "جمعہ" پانے والا ہوگا، کیونکہ یہاں تکبیر تحریمہ میں شرکت پائی گئی ہے، جب کہ امام محمدؒ کی ایک روایت کی رو سے پوری رکعت میں شرکت نہ ہونے کے باعث وہ جمعہ پانے والا نہ ہوگا اور دوسری روایت کے مطابق ایک رکن میں شرکت ہو جانے کی بنا پر وہ نماز جمعہ پانے والا تصور ہوگا، یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے اور اگر اس نے امام کے ساتھ اس وقت شرکت کی جب امام تشہد کی مقدار میں قعدہ کر چکا تھا، مگر اس نے ابھی سلام نہ پھیرا تھا، یا پھر سجدہ سہو ہونے کی صورت میں، وہ سلام پھیر چکا تھا، مگر ابھی وہ سجدہ سہو کر رہا تھا تو امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک تحریمہ نماز میں شرکت ہو جانے کے باعث وہ نماز جمعہ کو پانے والا شمار ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک نماز کے کسی رکن میں شرکت نہ ہونے کی بنا پر وہ جمعہ" پانے والا شمار نہ ہوگا اور وہ ظہر کی چار رکعات

ادا کرے گا۔ یہ چار رکعات امام محمدؒ کے نزدیک محض نماز ظہر نہ ہوں گی، بلکہ دونوں کا مجموعہ ہونگی، حتی کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ وہ ان چاروں رکعات میں قراءت کرے، البتہ قعدۂ اولیٰ کے فرض ہونے کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں: امام طحاویؒ کی ان سے روایت کے مطابق وہ فرض اور المعلی کی روایت کی رو سے وہ فرض نہ ہوگا، اس لیے کہ امام محمدؒ یہاں احتیاطی مسلک پر عمل پیرا ہیں، کیونکہ دلائل کے مابین تعارض ہے، لہٰذا انہوں نے وہ دونوں چیزیں اس پر لازم قرار دی ہیں جو جمعہ اور ظہر دونوں فرائض سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری ہیں: بقول بعض امام شافعیؒ کے قول کے مطابق یہ چاروں رکعات خالص ظہر کی ہوں گی، حتی کہ اگر وہ قعدۂ اولیٰ ترک بھی کردے تب بھی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ ان سب حضرات کی دلیل ابن شہاب الزہریؒ کی اپنی سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ کے واسطے سے یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جس شخص نے نماز جمعہ کی ایک رکعت پالی تو اس نے گویا پوری نماز کو پالیا، تو اسے چاہیئے کہ وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت شامل کرے، لیکن اگر اس نے لوگوں کو قعدہ میں بیٹھے ہوئے پایا تو وہ چار رکعات ہی ادا کرے" اور بعض روایات میں ہے کہ اس صورت میں وہ ظہر کی چار رکعات ہی ادا کرے"

یہ روایت اس باب میں نص صریح کا حکم رکھتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ کے نماز ظہر کے قائم مقام ہونے کا علم ہمیں نصوص شریعت سے جن چند شرائط کے ساتھ ہوا ہے ان میں سے ایک شرط باجماعت نماز اور دوسری بادشاہ کی موجودگی بھی ہے جو یہاں تاخیر سے شامل ہونے والے مقتدی کے حق میں نہیں پائی گئیں، لہٰذا مناسب تو یہ تھا ہر مسبوق ظہر کی چار رکعات ہی قضا کرتا، مگر چونکہ نص (حدیث) سے یہ ثابت ہے کہ جو مسبوق نماز کی ایک رکعت میں امام کے ساتھ مل جائے، وہ دوسری رکعت قضا کر کے جمعہ ادا کرے، لہٰذا وہاں تو ہم قیاس کو ترک کر دیں گے، جب کہ زیر بحث صورت میں کوئی نص موجود نہیں ہے، چنانچہ مذکورہ دونوں طرح کے دلائل کی روشنی میں امام محمدؒ نے احتیاطی مسلک اختیار کیا ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ما ادرکتم فصلّوا وما فاتکم فاقضوا۔	جو نماز تمہیں مل جائے وہ امام کے ساتھ پڑھ لو اور جو نہ ملے وہ قضا کر لو۔

کہ آنحضورؐ نے مسبوق کو اس کی فوت شدہ نماز ہی بعد میں قضا کرنے کا حکم دیا ہے اور زیر نظر صورت میں اس کی فوت شدہ نماز امام والی نماز یعنی دو رکعتیں ہی ہے۔ اور یہ حدیث مشہور ہے۔

نیز حضرت ابوالدرداءؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

من ادرك الامام في التشهد يوم الجمعة فقد ادرك الجمعة۔	جو شخص نماز جمعہ میں امام کے ساتھ تشہد میں مل گیا تو اس نے نماز جمعہ کو پالیا۔

علاوہ ازیں "لزوم نماز" کا سبب تکبیر تحریمہ ہی ہے اور وہ امام کی تکبیر تحریمہ میں اس کے ساتھ شریک ہو کر اپنی نماز کو اس کی نماز پر بنا کر چکا ہے، لہٰذا دوسری نمازوں کی طرح اسے بھی وہی کچھ لازم ہوگا۔ جو امام کو لازم تھا۔ اور ان کا "الزہری" کی روایت سے استدلال درست نہیں ہے، کیونکہ امام زہریؒ کے ثقہ شاگرد، مثلاً معمرؒ، الاوزاعیؒ اور امام مالکؒ وغیرہ ان سے مذکورہ الفاظ کے بجائے حدیث نبوی کے یہ الفاظ روایت کرتے ہیں کہ آں حضورؐ نے فرمایا:

"جس کسی نے نماز کی ایک رکعت پالی تو اس نے اس نماز کو پالیا"۔

جب کہ "جمعہ" کا لفظ اس میں محض اضافہ ہے یا پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کی روایت کا یہ جملہ "کہ جس نے لوگوں کو جلسہ میں پایا، وہ چار رکعتیں ہی ادا کرے" الزہریؒ سے ان کے کمزور شاگرد ہی نقل کرتے ہیں۔" الحاکم الشہیدؒ نے بھی یہی بات لکھی ہے کہ اگر یہ اضافہ ثابت بھی ہو جائے تو اس کی یہ تاویل کی جاسکتی ہے، کہ اگر اس نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ قعدہ میں ہیں اور سلام پھیر چکے ہیں"۔ اس طرح دونوں طرح کی روایات پر بقدر امکان عمل ہو جائے گا، اور ان حضرات نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ قیاس ایک رکعت پالینے کی صورت میں باطل قرار پاتا ہے۔

رہا ان کا یہ کہنا کہ ایک رکعت میں شامل ہو جانے کی صورت میں ہم نص کی بنا پر اسے جمعہ کا پانے والا خیال کرتے ہیں، تو اس کے جواب میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہاں پر بھی نصوص سے ہی یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ وہ فقط دو رکعتیں ہی بعد میں قضا کرے، جیسا کہ ہم ازیں قبل یہ تمام روایات نقل کر چکے ہیں اور امام محمدؒ وغیرہ نے جس احتیاطی مسلک کا ذکر کیا ہے وہ بالکل درست نہیں کیونکہ اگر وہ چار رکعتیں نماز ظہر کی ہوں، تو انہیں نماز جمعہ کے لیے کہی گئی تکبیر تحریمہ پر مکمل نہیں کیا جاسکتا، جیسے کہ اگر وہ نماز جمعہ میں امام کو تشہد میں پائے اور ظہر کی نماز کی نیت کر کے اس کی اقتدا میں شامل ہو جائے، تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی۔ اور اگر وہ نماز جمعہ ہے۔ تو وہ نماز چار رکعات پر مشتمل کیونکر ہو سکتی ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب مخالفین کے دلائل کی رو سے نماز کا فساد لازم آتا ہے، اور ہمارے دلائل سے اس کی صحت ثابت ہوتی ہو، تو پھر اس صورت پر عمل کرنے میں کوئی احتیاط نہیں ہو سکتی، واللہ اعلم۔

ج۔ نماز جمعہ کے لیے مقتدیوں کی لازمی تعداد:

نماز جمعہ کے لیے مقتدیوں کی تعداد کے متعلق امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں۔ کہ جمعہ میں ان کی کم از کم تعداد، امام کے علاوہ تین افراد ہونا ضروری ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے ہاں دو اور امام شافعیؒ کے نزدیک امام کے علاوہ چالیس افراد کی موجودگی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبدالرحمانؓ بن کعبؓ بن مالک کی ایک روایت

ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"جب میرے والد محترم کی آنکھیں جاتی رہیں۔ تو میں ہی انہیں مسجد کی طرف لے جاتا تھا، تو جب بھی وہ نماز جمعہ کی اذان سنتے تو ابو امامہ اسعدؓ بن زرارہ کے لیے استغفار کرتے، تو میں نے ایک دن سوچا کہ میں ان سے ابو امامہؓ کے لیے استغفار کرنے کی وجہ ضرور پوچھوں گا۔ پھر ایک دن جب میں انہیں مسجد کی طرف لے جا رہا تھا تو انہوں نے اذان کی آواز سنی اور ابو امامہؓ کے لیے استغفار کیا، تو میں نے اس پر اپنے والد محترم سے کہا کہ میں آپ کو کافی عرصے سے ابو امامہ کے لیے استغفار کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں، اس کی وجہ کیا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ ہمیں مدینہ منورہ میں جس شخص نے پہلا جمعہ پڑھایا وہ اسعدؓ تھے۔ میں نے پوچھا کہ تم لوگ اس وقت کتنی تعداد میں تھے، انہوں نے کہا کہ چالیس نفوس تھے"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ظہر کی نماز کو جمعہ کی بنا پر چھوڑنا نصّ سے ثابت ہے اور نص میں کسی جگہ پر یہ مذکور نہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین آدمیوں کے ساتھ جمعہ کی نماز ادا کی ہو۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے کہ:

"ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ کے لیے خطبہ دے رہے تھے کہ اسی اثنا میں چند غلے سے بھرے ہوئے اونٹ مدینہ منورہ میں آگئے، تو تمام لوگ ادھر کو چل دیے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کھڑے ہوئے چھوڑ دیا اور اس وقت آپ کے ہمراہ فقط بارہ افراد رہ گئے۔ جن میں حضرت ابوبکرؓ عمرؓ عثمانؓ اور حضرت علیؓ وغیرہ شامل تھے، اور آپؐ نے انہیں کے ساتھ جمعہ کی نماز کھڑی کر دی"۔

نیز مروی ہے کہ حضرت مصعبؓ بن عمیر نے مدینہ منورہ میں بارہ افراد کے ساتھ جمعہ ادا کیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تین کی تعداد "جمع" ہونے میں اس سے زیادہ تعداد کے مساوی ہے، لہٰذا جماعت کو چالیس افراد کے ساتھ مشروط ٹھہرانے کے کوئی معنی نہیں۔ بخلاف دو افراد کے کہ وہ تعداد جمع کی تعداد نہیں، جب کہ حضرت اسعدؓ بن زرارہ کی روایت میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ اتفاقاً اس وقت چالیس افراد موجود تھے؛ چنانچہ یہ بھی مروی ہے کہ حضرت اسعد بنؓ زرارہ نے جمعہ ۱۲ افراد کے ساتھ ادا کیا اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت جمعہ بارہ افراد کے ساتھ ادا فرمایا، جب باقی لوگ تجارت (خرید و فروخت) کے لیے چل دیئے تھے اور آنحضورؐ کو کھڑے ہوئے چھوڑ گئے تھے۔ رہی ہمارے ائمہ کے درمیان اختلافی بحث تو امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ "نماز جمعہ کی شرط با جماعت طریقہ پر اسے ادا کرنا ہے اور دو افراد کی صورت میں یہاں یہ شرط موجود ہے، کیونکہ وہ سب امام سمیت تین افراد ہیں اور تین آدمیوں کی جماعت "جمع مطلق" ہوتی ہے۔ اسی بنا پر اس صورت میں امام ان

سے آگے کھڑا ہوتا ہے اور مقتدی اسکے پیچھے صف بستہ ہوتے ہیں جبکہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ جمعہ کی صحت ان میں سے موجود ہر ایک کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کے سوا نماز کے شرکاء کی تعداد جمع مطلق ہونی چاہیے تو جب یہ شرط حاصل ہو جائے گی اس کے بعد ہی وہ نماز ادا کر سکتا ہے اور یہ شرط اسوقت تک پوری نہیں ہو سکتی جبتک کہ امام کے علاوہ تین افراد کی جماعت موجود نہ ہو کیونکہ اگر امام سمیت موجود افراد کی تعداد تین ہو، تو ان میں سے ہر ایک کے لیے شرکا کی تعداد کل دو یعنی تثنیہ ہو گی اور تثنیہ "جمع مطلق" نہیں ہو سکتا، بخلاف باقی سب نمازوں کے کیونکہ وہاں "جمع" کا ہونا ان کے جواز کے لیے شرط نہیں ہے، حتّٰی کہ وہاں ان میں سے ہر ایک شخص انفرادی طور بھی ادائیگی کی یہ شرط پوری کر سکتا یعنی نماز ادا کر سکتا ہے، الاّ یہ کہ دو افراد امام کے پیچھے صف بستہ ہوں گے، کیونکہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی اتباع کے اظہار کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ امام کے پیچھے کھڑا ہو، لیکن ایک مقتدی ہونے کی صورت میں وہ امام کے پیچھے کھڑا نہیں ہوتا، تاکہ وہ صف کے پیچھے اکیلے کھڑے کی ممانعت کی زد میں نہ آئے، مگر جب دو افراد ہو جائیں گے، تو یہ خدشہ ختم ہو جائے گا۔ لہٰذا وہ امام کے پیچھے صف بنا کر کھڑے ہوں گے، واللہ اعلم۔

و۔ جمعہ ادا کرنے والوں کی اہلیت:

ہمارے نزدیک ہر وہ شخص جو فرض نمازوں میں مردوں کی امامت کی اہلیت رکھتا ہو جمعہ کی صحت کے لیے اس کا ہونا درست ہوگا، لہٰذا اس کے لیے صرف مرد ہونا اور عاقل و بالغ ہونا ہی کافی ہوگا، اور اس کا آزاد یا مقیم ہونا شرط نہ ہوگا، حتی کہ محض غلام یا مسافر کے ہونے کی صورت میں بھی جمعہ درست ہوگا لیکن اگر شرکائے جمعہ صرف دیوانے اور عورتیں ہی ہوں تو ان کے ساتھ جمعہ درست نہ ہوگا۔ تاہم امام شافعیؒ کے ہاں مقتدیوں کا آزاد اور مقیم ہونا بھی شرط ہے۔ لہٰذا ان کے ہاں مقتدیوں کے محض غلام یا مسافر ہونے کی صورت میں جمعہ درست نہ ہوگا؛ ان کی دلیل یہ ہے کہ غلاموں اور مسافروں پر جمعہ ضروری نہیں؛ لہٰذا وہ بچوں اور عورتوں کے مشابہ ہوں گے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام کا درجہ مقتدیوں سے زیادہ ہوتا ہے تو جب آزاد ہونا اور مقیم ہونا امام کے لیے بھی شرط نہیں ہے، تو مقتدیوں کے لیے تو بدرجۂ اولیٰ یہ شرط نہ ہوگا اور جمعہ غلاموں اور مسافروں پر اس وقت ضروری نہیں ہوتا جب وہ مسجد میں حاضر نہ ہوں، لیکن اگر وہ مسجد میں حاضر ہو جائیں، تو پھر ان پر بھی جمعہ لازم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اصل مانع وجوب زائل ہو چکا ہے، بخلاف بچوں اور عورتوں کے جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

ھ۔ نمازِ جمعہ کا وقت:

نمازِ جمعہ کی شرائط میں سے ایک شرط نماز ظہر کے وقت کا ہونا بھی ہے، حتیٰ کہ زوال آفتاب سے پہلے اسے ادا کرنا درست نہیں ہے، جیساکہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت مصعبؓ بن عمیر کو مدینہ منورہ بھیجا تو ان سے فرمایا کہ:

اذا مالت الشمس فصلّ بالناس الجمعة۔ — جب سورج ڈھل جائے تو لوگوں کو نماز جمعہ پڑھانا۔

نیز مروی ہے کہ آپؐ نے حضرت اسعدؓ بن زرارہ کو لکھا کہ:

اذا زالت الشمس من الیوم الذی تتجہز فیہ الیہود لسبتہا فازلف الی اللہ تعالیٰ بر کعتین۔	جس روز یہودی اپنا یوم السبت منانے کی تیاریاں کرتے ہیں، اس دن سورج ڈھلنے پر تم اپنے رب کے حضور دو رکعتیں ادا کرو۔

اور وہ جو حضرت عبد اللہؓ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے ضحٰی (چاشت) کے وقت یعنی اس کے قریب تر وقت میں جمعہ ادا کیا، تو اس سے راوی کی مراد یہ ہے کہ انہوں نے اسے زوالِ آفتاب سے مؤخر نہ کیا تھا پھر اگر کوئی شخص عصر کا وقت آنے تک نماز جمعہ ادا نہ کرے تو اس سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ نماز عصر کے وقت میں بھی ادا کرنا جائز ہے۔ ان کا یہ قول باطل ہے، اس لیے کہ نص کی رُو سے نماز جمعہ نمازِ ظہر کے قائم مقام ہے، لہٰذا اس کے لیے نماز ظہر کے وقت کا ہونا ضروری ہو گا اور جمعہ نماز کسی دوسری نماز کے قائم مقام ہو جائے ایسے اس کے علاوہ کسی اور وقت میں ادا کرنا جائز نہیں ہے، واللہ اعلم۔

یہ وہ شرائط ہیں جو ظاہر روایت میں مذکور ہیں اور النوادر میں ایک اور شرط مذکور ہے جو ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں اور وہ یہ ہے کہ جمعہ کی ادائیگی بطریق اشتہار و دعوتِ عام ہونی چاہیئے، حتیٰ کہ اگر کسی فوج کا سپہ سالار کسی قلعے میں ہو اور وہ قلعے کے دروازے بند کرا دے اور اس کے اندر نماز جمعہ پڑھا دے، تو جمعہ جائز نہ ہو گا۔ النوادر میں یہی مذکور ہے کہ جب بادشاہ اپنے فہندرہ (محل) میں نماز ادا کرے اور لوگ امراء کے ساتھ جامع مسجد میں ہوں تو لکھا ہے کہ اگر تو محل کے دروازے کھلے ہوں اور لوگوں کو وہاں آنے کا اذن عام ہو، تب تو جمعہ جائز ہوگا اور نمازِ جمعہ کا دو جگہ ادا کرنا درست ہو گا۔ اور اگر عوام کو آنے کی اجازت نہ ہو اور وہ فقط اپنے لشکر کے ہمراہ نماز ادا کرے تو بادشاہ کی نماز جائز نہ ہو گی، لیکن جامع مسجد میں عوام کی نماز درست ہو گی اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب اذن عام کا ہونا شرط ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے اذان کا حکم نمازِ جمعہ کے لیے ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

یٰٓاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ [1]	اے اہل ایمان جب تمہیں جمعہ کے دن نماز کے لیے بلایا جائے، تو اللہ کے ذکر (نماز) کے لیے جلدی کرو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔

اور اذان کا یہ حکم اشتہار اور دعوتِ عام کے لیے ہے اور اسی اجتماعِ عام کی بنا پر ہی اس کا نام ہی "جمعہ" رکھا گیا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ سب لوگوں کو وہاں آنے کی اجازت

---

[1] الجمعہ ۱۹۔

اور دعوتِ عام ہو، تاکہ اس کے لغوی مفہوم سے موافقت ہوسکے۔ واللہ اعلم۔

فصل (چہارم)

نمازِ جمعہ میں (قراءت کی) مقدار

نمازِ جمعہ کی کل دو رکعات ہیں، جس کا علم ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد کے لوگوں کے عمل سے ہوا ہے اور اسی پر اُمت کا اجماع بھی ہے اور امام کے لیے مناسب ہے، کہ وہ ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ اور اتنی قراءت کرے، جتنی قراءت نمازِ ظہر میں کی جاتی ہے، جس کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں اور اگر اس نے برکت کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق پہلی رکعت میں سورۂ فاتحہ اور سورۃ الجمعہ اور دوسری رکعت میں فاتحہ اور سورۃ المنافقون پڑھی، تو بہت اچھا ہوگا۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہی سورتیں پڑھا کرتے تھے؛ نیز مروی ہے، کہ آپؐ نے نماز عیدین اور نمازِ جمعہ میں سورۃ الاعلیٰ اور سورۃ الغاشیہ پڑھی، تو اگر کوئی شخص آپؐ کے اس عمل کے مطابق بطور تبرک کے اکثر اوقات یہی سورتیں پڑھے تو یہ بھی بہت اچھا ہے، لیکن انہیں سورتوں پر ہمیشگی اختیار نہ کرنی چاہیئے، بلکہ اسے بعض اوقات اور سورتیں بھی پڑھ لینی چاہئیں، تاکہ قرآن مجید کے بعض حصے کا چھوڑنا لازم نہ آئے اور تاکہ عام لوگ انہیں سورتوں کے پڑھنے کو ضروری نہ سمجھ بیٹھیں اور ان دونوں رکعات میں قراءت اونچی آواز سے پڑھے، کیونکہ حدیث میں اونچی آواز سے قراءت کرنے کا ذکر ہے، جیساکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: ''میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نمازِ جمعہ پڑھی تو سُنا کہ آپؐ نمازِ جمعہ کی پہلی رکعت میں سورۃ الجمعہ اور دوسری میں سورۃ المنافقون پڑھ رہے ہیں؛'' اور اگر آپؐ جہر نہ فرماتے تو انہیں ان کی قراءت کیسے سُنائی دیتی اور اسی پر امت میں توارث کے ساتھ عمل جاری ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ کے دن لوگوں کے دل مجمع کی کثرت کی بناپر اپنے کاروباری معاملات میں مشغول نہیں ہوتے، لہٰذا وہ امام کی قراءت پر خوب غور و خوض کریں گے، لہٰذا انہیں قراءت کے فوائد حاصل ہوں گے، جیسے کہ رات کی نمازوں میں جہراً قراءت کی جاتی ہے۔

فصل: (پنجم)

مفسداتِ جمعہ اور جمعہ فاسد ہوجانے کے احکام

نمازِ جمعہ کو وہ سب باتیں فاسد کر دیتی ہیں جو دیگر نمازوں کو فاسد کر دیتی ہیں، جن کا ہم

اپنے مقام پر ذکر کر آئے ہیں اور وہ باتیں، جو خاص طور پر نماز جمعہ کو فاسد کرتی ہیں، حسب ذیل ہیں:

۱۔ **اثنائے جمعہ میں نماز ظہر کے وقت کا نکل جانا:** یہ بھی اکثر مشائخ کے نزدیک مفسد نماز ہے، لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس سے جمعہ فاسد نہیں ہوتا، اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اکثر فقہا کے نزدیک نماز جمعہ کو نماز ظہر کے وقت ہی میں پابندی وقت کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے، اس لیے اسے نماز عصر کے وقت میں ادا کرنا درست نہ ہوگا جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک نماز عصر کے وقت میں بھی اس کی ادائیگی جائز ہے، اس پر بھی پہلے گفتگو ہو چکی ہے اسی طرح اگر آخری قعدے میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد، نماز ظہر کا وقت نکل جائے، تو تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز جمعہ فاسد ہو جاتی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور یہ مسئلہ بھی "اثنا عشریہ" مسائل میں سے ہے جن کا ازیں قبل ذکر آچکا ہے ؛ ۲۔ **ایک رکعت مکمل کرلے قبل نماز جمعہ میں" جماعت کا فوت ہو جانا:** یعنی لوگ رکعت مکمل کرنے سے قبل امام کو چھوڑ کر چلے جائیں، یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن اگر "جماعت" ایک رکعت مکمل ہونے کے بعد ٹوٹے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، جبکہ امام زفرؒ کے مطابق اس سے بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے ہم ان مسائل کا سطور بالا میں ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر نماز جمعہ وقت نکل جانے یا جماعت فوت ہو جانے کے باعث فوت ہو جائے تو دونوں صورتوں میں از سرِ نو نماز ظہر ادا کی جائے گی، اور اگر اُن باتوں سے نمازِ جمعہ فاسد ہو جائے جن باتوں سے دوسری نمازیں فاسد ہو جاتی ہیں، مثلاً وضو خطا ہو جانے اور گفتگو کرنے وغیرہ سے۔ تو اس صورت میں وہ دیگر شرائط کی موجودگی میں نماز جمعہ کو از سرِ نو ادا کرے گا، لیکن اگر جمعہ (ظہر) کا وقت نکل جائے، تو اکثر علما کے نزدیک اس سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ جمعہ کو قضا نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ قضا کو ادا کے مطابق ادا کیا جاتا ہے اور یہاں اصل نماز چند مخصوص شرائط کے ساتھ فرض تھی، جن کا حصول ہر شخص کے لیے مشکل ہوتا ہے، لہٰذا اس سے وہ نماز ساقط ہو جائے گی، بخلاف دیگر فرض نمازوں کے جب وہ اپنے وقت سے فوت ہو جائیں، واللہ اعلم۔

فصل: ۶

جمعۃ المبارک کے دن کے مستحبات اور مکروہات

جمعہ کے مستحبات حسب ذیل ہیں:

۱۔ غسل کرنا:

۲۔ خوشبو لگانا؛

۳۔ اپنے پاس موجود اچھے سے اچھے کپڑے زیب تن کرنا؛

۴۔ غسل کرنا، کیونکہ جمعہ اسلام کے بڑے بڑے شعائر میں سے ہے، لہٰذا مستحب ہے کہ وہ اسے بہترین طریقے سے قائم کرے؛ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جمعۃ المبارک کے دن غسل کرنا فرض ہے، ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم۔ — ہر بالغ (صاحب احتلام) شخص پر جمعہ کے دن غسل واجب ہے۔

یا آپؐ نے فرمایا: کہ ہر بالغ (محتلم) پر غسل کرنا حق ہے جبکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من توضأ یوم الجمعة فبها ونعمت و من اغتسل فهو افضل۔ — جو شخص جمعہ کے دن وضو کرلے۔ تو وہ بہتر اور اچھا ہے اور جس نے غسل کیا وہ افضل ہے۔

اور امام مالکؒ نے جو حدیث روایت کی ہے۔ اس کی تاویل حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ دونوں فرماتے ہیں:

"لوگ اپنے اپنے کام خود کرتے تھے اور پشم پہنتے تھے، جس میں ان کو پسینہ آجاتا تھا اور مسجد میں مچھلی کی سی مشک پھیل جاتی تھی، اور یہ بو بعض لوگوں کو ناگوار گزرتی تھی، لہٰذا انہیں اس کی بنا پر غسل کرنے کا حکم دیا گیا، بعد ازاں جب انہوں نے اون کے علاوہ دوسرے لباس پہننا شروع کیے اور زیادہ محنت و مشقت کرنا چھوڑ دیا تو یہ حکم منسوخ ہوگیا۔"

پھر آیا یہ غسل نماز جمعہ کے لئے کیا جائے، یا صرف جمعۃ المبارک کے دن کے لیے؛ حسن بن زیادؒ کہتے ہیں کہ یہ غسل جمعہ کے دن اس کی فضیلت کے اظہار کیلئے ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"جمعہ کا دن تمام دنوں کا سردار ہے۔"

اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ غسل خاص نماز جمعہ کے لیے ہے، اس لیے کہ اسے بعض ایسی شرائط کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے جو دیگر نمازوں کے لیے شرط نہیں ہیں اور اسے ایسی فضیلت حاصل ہے جو اور کسی نماز کو حاصل نہیں۔ ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کے دن نماز جمعہ سے قبل غسل کرلے، پھر اس کا وضو خطا ہو جائے اور وہ وضو کرکے نماز جمعہ پڑھ لے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اس سے جمعہ کے دن کی فضیلت اور ثواب حاصل نہ کر سکے گا، جبکہ حسنؒ بن زیادؒ کے مطابق اسے مذکورہ فضیلت

حاصل ہوجائے گی، اسی طرح اگر اس نے وضو کیا، اور پھر نماز کے بعد غسل کرلیا۔ تو اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف ہے۔ اور اگر وہ جمعہ کے دن غسل کر کے اسی کے ساتھ نماز جمعہ ادا کرلے، تو اسے اصولوں میں اختلاف کے باوجود بالاتفاق جمعۃ المبارک کا ثواب اور اس کی فضیلت حاصل ہوجائے گی، کیونکہ یہاں غسل اور اس کے ساتھ نماز ادا کرنا دونوں باتیں موجود ہیں۔ واللہ اعلم۔

جمعۃ المبارک کے مکروہات

جمعۃ المبارک میں حسب ذیل باتیں مکروہ ہیں (۱) جمعہ کے روز شہر میں نماز ظہر باجماعت ادا کرنا، خواہ یہ باجماعت نماز قید خانے میں ادا کی جائے یا قید خانے سے باہر، حضرت علیؓ سے یہی مروی ہے، اور اسی طرح امت میں یہی رواج چلا آتا ہے، کہ جمعہ کے دن نماز ظہر کے وقت مساجد کو تالے لگا دیئے جاتے ہیں، جو اس بات کی علامت ہے۔ کہ جماعت تمام لوگوں کے لئے مکروہ ہے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی، کہ اگر ہم معذور افراد کو شہر میں باجماعت نماز ادا کرنے کی اجازت دے دیں، تو کبھی غیر معذور افراد بھی ان کی تقلید کرسکتے ہیں جس سے نماز جمعہ میں حاضری کم ہوجائے گی، جو جائز نہیں؛ مزید برآں اس لئے بھی کہ شہر کا ہر باشندہ اس وقت میں دو باتوں کے لئے مامور ہے؛ اولاً یہ کہ ترک جماعت کرے، ثانیاً یہ کہ وہ نماز جمعہ کے لئے حاضر ہو، اور معذور افراد ان میں سے ایک بات یعنی "ترک جماعت" پر تو قادر ہیں، للہذا انہیں اسی کا حکم ہوگا، رہے دیہاتوں والے لوگ، تو وہ اس دن نماز ظہر باجماعت طریقے سے اذان اور اقامت کے ساتھ ادا کرسکتے ہیں، کیونکہ ان پر جمعہ کی حاضری ضروری نہیں، علاوہ ازیں یہاں جماعت کرانے سے جمعہ کے مجمع میں کمی نہ ہوگی، للہذا ان کے لئے یہ دن بھی دوسرے ایام ہی کی مانند ہوگا (۲) جب امام منبر پر بیٹھ جائے اور موذن اس کے سامنے اذان کہہ دیں، تو اس وقت ہر قسم کی خرید و فروخت مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ۔ اور خرید و فروخت ترک کرنے کا حکم اس کے ارتکاب سے روکنے کے لئے ہے، اور روکنے کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے؛ تاہم اگر اس نے کسی شئی کو بیچا تو جائز ہوگا، اس لئے بیع کو چھوڑنے کا حکم نفس بیع کی بنا پر نہیں، بلکہ خطبہ کی سماعت ترک کرنے کی بنا پر ہے۔

باب سیزدھم

فی صلوٰۃ الفرض الکفایہ

(فرض کفایہ نماز کا بیان)

اس کا مفصل بیان انشاء اللہ آگے آئے گا۔

(باب چہاردہم)

فی صلوٰۃ الواجبۃ

واجب نمازوں کا بیان

واجب نماز کی دو اقسام ہیں : نماز وتر اور نماز عیدین۔

① **نماز وتر :** وتروں پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ نماز وتر واجب ہے یا سنت ؛

۲۔ کن کن افراد پر نماز وتر واجب ہے ؛

۳۔ نماز وتر کی رکعات

۴۔ نماز وتر کا وقت ؛

۵۔ نماز وتر میں قراءت کا حکم ؛

۶۔ دعائے قنوت اور ؛

۷۔ مفسدات وتر نیز فاسد یا قضا ہو جانے کا شرعی حکم۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

① نماز وتر واجب ہے یا سنت :

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے تین روایات مروی ہیں : حماد بن زیدؒ ان سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرض ہیں اور یوسف بن خالد السمتی ان سے نقل فرماتے ہیں کہ وتر واجب ہیں اور نوح بن ابی مریم المروزی کی الجامع میں ان سے روایت ہے کہ وہ سنت ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان سب حضرات کے مطابق وتر تمام مؤکدہ سنتوں سے زیادہ مؤکد ہیں۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثلاث کتبت علی ولم تکتب علیکم الوتر والضحیٰ والاضحیٰ وفی روایۃٍ کتبت علی وھی لکم سنّۃ الوتر والضحیٰ والاضحیٰ۔	تین نمازیں مجھ پر فرض ہیں، مگر تم پر فرض نہیں، یعنی وتر، چاشت اور اشراق کی نمازیں۔ دوسری روایت میں ہے کہ وہ مجھ پر فرض ہے، مگر تمہارے لیے

سنت ہیں، یعنی وتر، چاشت اور اشراق
کی نمازیں۔

اسی طرح حضرت عبادہؓ بن الصامت روایت فرماتے ہیں، کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان اللہ کتب علیکم فی کل یوم خمس صلوات وقال صلی اللہ علیہ وسلم فی خطبۃ الوداع صلوخمسکم۔	بے شک اللہ تعالیٰ نے تم پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعۃ الوداع کے خطبے میں فرمایا: تم پانچ نمازیں ادا کرو۔

اسی طرح حضرت معاذؓ سے مروی ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یمن بھیجا، تو آپؐ نے انہیں فرمایا:

"تو انہیں بتانا کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے دن رات میں ان پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں"

اور اگر وتر واجب ہوتے، تو دن رات میں فرض نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ پانچ نمازوں پر وتروں کا اضافہ کرنا۔ مذکورہ احادیث کو منسوخ قرار دینا ہے۔ اس لیے کہ اس اضافہ سے قبل دن اور رات میں کل فریضہ پانچ نمازیں تھیں اور اس اضافے سے ان کی کل تعداد کا نسخ لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن مجید اور احادیث مشہورہ کو خبر واحد کے ساتھ منسوخ کرنا جائز نہیں ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ اس میں سنت ہونے کی علامات واضح طور پر پائی جاتی ہیں، کیونکہ انہیں نماز عشا کے بعد ضمنی طور پر ادا کیا جاتا ہے حالانکہ ایک فرض دوسرے فرض کے تابع نہیں ہوتا، اسی طرح نہ ان کا کوئی الگ وقت ہے، نہ ہی اذان اور نہ ہی انہیں باجماعت پڑھنے کا حکم ہے، حالانکہ فرض نمازوں کے اوقات بھی مقرر ہیں، ان کے لیے اذان و اقامت بھی ہے۔ اسی لیے وتر کی تینوں رکعات میں قرارت کی جاتی ہے جو اس کے سنت ہونے کی علامت ہے؛ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت خارجہ بن حذافہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہیں۔ کہ آپؐ نے فرمایا:

ان اللہ تعالیٰ زادکم صلاۃ ألا دھی الوتر فصلوھا ما بین العشاء الی طلوع الفجر۔	بے شک اللہ تعالیٰ نے تم پر ایک نماز یعنی نماز وتر بڑھادی ہے، لہٰذا تم اسے نماز عشاء سے لے کر طلوع فجر کے مابین ادا کرلیا کرو۔

اس حدیث سے استدلال دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ آنحضورؐ نے وتروں کے پڑھنے کا حکم دیا ہے اور مطلق امر احکم، وجوب کے لیے ہوتا ہے؛ ثانیاً اس طرح کہ آپؐ نے

اسں کو اضافہ قرار دیا اور اضافہ ہمیشہ اسی شی کی جنس سے ہوتا ہے اور اگر یہ اضافہ اس کا ہم جنس نہ ہو تو اسے "قرآن" تو کہا جاتا ہے، مگر اضافہ نہیں کہا جاتا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اضافہ مقررشی پر ہوتا ہے اور فرض ہی مقررشی ہے۔ رہے نفل، تو ان کی تعداد مقرر نہیں لہٰذا ان پر اضافہ کا اطلاق درست نہیں۔ پھر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ فرض پر اضافہ تو ہے لیکن یہ اضافہ اس کے فعل میں ہے وجوب میں نہیں۔ اس لیے کہ صحابہ کرامؓ اس حکم سے پہلے بھی وتر ادا کیا کرتے تھے، جیسا کہ آنحضورؐ کے الفاظ الا وھی الوتر (آگاہ ہو جاؤ کہ یہ وتر ہیں) سے عیاں ہوتا ہے، کیونکہ آپ نے اس کا ذکر جانے پہچانے انداز میں کیا ہے۔ اور اس قسم کا جانا پہچانا انداز اسی صورت میں ممکن ہے جب وتروں کی نماز پہلے سے متداول و متعارف ہو۔ اسی بنا پر آپؐ نے اس کی تشریح نہیں فرمائی اور اگر یہ عمل پہلے سے ان کے ہاں معروف و متداول نہ ہوتا تو آپ اس کی تشریح ضرور فرماتے لہٰذا آپ کا اس کی تشریح نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اضافہ وجوب میں ہے۔ محض فعل اور عمل میں نہیں۔ یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ سنتوں پر اضافہ ہے، کیونکہ وتر ازیں قبل سنت طریقے سے ہی ادا کیے جاتے تھے۔ نیز ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اوتروا یا اھل القرآن فمن لم یوتر فلیس منا۔	اے اہل قرآن تم وتر پڑھا کرو۔ جو شخص وتر نہ پڑھے وہ ہم میں سے نہیں۔

اور مطلق امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے چھوڑنے پر وعید بھی اس کے وجوب کی دلیل ہے؛ نیز ابوبکر احمد بن علی الرازیؒ اپنی اسناد سے ابو سلیمان بن ابی بردہؒ کی وساطت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

الوتر حق واجب فمن لم یوتر فلیس منا۔	وتر ایک واجب حق ہے جو شخص وتر نہیں پڑھتا، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ "اس بات پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔ کہ وتر واجب ہیں"؛ اسی طرح الطحاویؒ نے بھی اس پر اسلاف کا اجماع نقل کیا ہے۔ اور اس طرح کے لوگوں کو جھٹلایا نہیں جا سکتا، علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ جب وتر قضا ہو جاتے ہیں۔ تو صاحبین کے نزدیک انہیں قضا کرنے کا حکم ہے اور یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے بھی ایک قول ہے، جبکہ کسی چھوٹی ہوئی نماز کو قضا کرنے کا حکم اس کے واجب ہونے کی دلیل ہوتا ہے، اسی بنا پر وتروں کو اگر سواری سے اتر کر ادا کرنا ممکن ہو تو انہیں بالاجماع سواری پر ادا کرنا جائز نہیں، وتروں کے بارے میں یہ حکم ہمیں ایک روایت سے ملتا ہے، جو اس کے واجب اور ضروری ہونے کی علامت ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کی تین رکعات مقرر ہیں اور تین رکعات نفل ادا کرنا شریعت میں جائز نہیں ہے۔ پھر جہاں تک محولہ بالا روایات کا تعلق ہے تو ان میں سے جو پہلی روایت

ہے، اس سے فرضیت کی نفی ثابت ہوتی ہے وجوب کی نہیں؛ اس لیے کہ "کتابت" کا لفظ فرضیت سے عبارت ہے، جب کہ ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ وہ فرض نہیں، بلکہ واجب ہیں، اور یہی امام ابو حنیفہؒ کے آخری اقوال میں سے ایک قول ہے، جب کہ دوسری حدیث مبارکہ وتروں کے واجب ہونے سے قبل کے زمانے پر محمول ہے۔ رہی دوسری روایات تو ان میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ وہ سب روایتیں نماز پنجگانہ کی فرضیت پر دلالت کرتی ہیں، جب کہ وتر ہمارے نزدیک فرض نہیں، بلکہ واجب ہیں۔

حکایت: اس کے متعلق ایک حکایت بھی منقول ہے کہ:

"یوسفؒ بن خالد السمتیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے وتروں کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ واجب ہیں۔ اس پر امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اے امامؒ آپ نے کفر یہ بات کہہ دی ہے۔ یہ واقعہ امام ابو یوسفؒ کے امام صاحب کی شاگردی میں آنے سے قبل کا ہے، تو گویا انہوں نے امام صاحب کے اس قول سے یہ سمجھا کہ وہ فرض ہیں، تو اس پر انہوں نے یہ گمان کر لیا کہ امام صاحب نے پانچ فرض نمازوں پر ایک نماز کا اضافہ کر دیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے یہ سنا تو ابو یوسفؒ سے کہا، کہ تمہارا میری بات کو کفر قرار دینا مجھے خوف زدہ نہیں کر سکتا، کیونکہ میں واجب اور فرض میں زمین و آسمان کا جو فرق ہے اسے خوب اچھی طرح جانتا ہوں۔ پھر انہوں نے ان دونوں کے مابین فرق کو واضح کیا۔ تو امام ابو یوسفؒ نے اپنے سابقہ قول پر معذرت کر لی۔ چنانچہ بصرہ کے نامور فقیہ ہونے کے باوجود وہ امام صاحب سے حصول علم کے لیے ان کی مجالس میں بیٹھنے لگے۔"

تو جب وتر فرض نہ ہوں گے۔ تو وتروں کے اضافے سے نمازوں کی تعداد بڑھ کر پانچ نہ ہوگی؛ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وتروں کے اس اضافے سے مذکورہ روایات کا نسخ لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ ان کے واجب ہونے کے باوجود دن رات میں بدستور پانچ نمازیں ہی فرض رہیں گی۔ پھر جہاں تک مخالفین کے اس قول کا تعلق ہے کہ وتروں کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں، تو یہ بات خلاف حقیقت ہے، کیونکہ اس کا وقت مقرر ہے اور وہ "عشاء" کی نماز کا وقت ہے الا یہ کہ یاد ہونے کی صورت میں نماز عشاء کو وتروں سے قبل ادا کرنا ضروری ہے، تاہم اس سے وتروں کی تبعیت پر دلالت نہیں ہوتی، کیونکہ یہ حکم ایسے ہی ہے جیسے ہر فرض نماز کو سابقہ نماز کے بعد ادا کرنا شرط ہے۔ اسی لیے استحسان کی رو سے انہیں اپنے وقت میں ادا کرنا ضروری قرار دیا گیا ہے، کیونکہ — انہیں آخر شب تک مؤخر کر دینا مستحب ہے، جب کہ نماز عشاء کو آخر شب تک مؤخر کرنا سخت مکروہ ہے اور یہ اس کے منفرد نماز ہونے کی دلیل ہے، اس لیے کہ اگر وہ محض نماز عشاء کے تابع ہوتے۔ تو کراہت اور استحباب میں بھی اسی کے تابع ہوتے۔ اور جہاں تک وتروں کے لیے جماعت، اذان اور اقامت نہ ہونے کا تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام باتیں شعائر اسلام کے ساتھ مخصوص ہیں، لہٰذا وہ

فقط فرض نمازوں کے ساتھ مختص رہیں گی، اسی لیے ان تمام شعائر کا عورتوں کی نماز، نماز عیدین اور نماز کسوف میں کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ پھر جہاں تک وتر کی تینوں رکعتوں میں قراءت کرنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ باہم دگر مختلف دلائل کا پایا جانا ہے، جن کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت میں قراءت کی جاتی ہے۔ اسی بنا پر ہم انہیں فرائض مطلقہ کے تحت داخل نہیں کر سکتے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔

فصل (دوم)

کن کن افراد پر نمازِ وتر واجب ہے

نماز وتر کا وجوب نماز جمعہ اور نماز عیدین کی طرح کسی خاص گروہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ اس کا وجوب نماز کے اہل تمام لوگوں کے لیے عام ہے، خواہ وہ آزاد ہوں، یا غلام، مرد ہوں یا عورتیں، کیونکہ ہم نے جن دلائلِ وجوب کا ذکر کیا ہے وہ کسی خاص طبقے کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔

فصل (سوم)

نمازِ وتر کی رکعات

نماز وتر کی رکعات میں بھی فقہا کے مابین اختلاف ہے ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ وتروں کی رکعات تمام اوقات میں ایک سلام کے ساتھ تین ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نمازی کو اختیار ہے وہ چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے اور چاہے تو تین یا پانچ یا سات یا نو یا گیارہ رکعات ادا کر لے اور یہ حکم تمام اوقات کے لیے ہے جب کہ ابن الشہاب الزہریؒ فرماتے ہیں کہ رمضان المبارک میں وتروں کی رکعات تین اور غیر رمضان میں ایک رکعت ہے امام شافعیؒ کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من شاء اوتر برکعة ومن شاء اوتر بثلاث او خمس۔ — جو شخص چاہے وتروں کی ایک رکعت پڑھے اور جو چاہے تین یا پانچ رکعتیں ادا کرے۔

ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی روایات سے ہے کہ یہ حضرات روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعات وتر ہی پڑھا کرتے تھے اور حضرت حسنؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا

مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ وتروں کی تین رکعات ہیں اور سلام فقط ان کے آخر میں ہے"۔ اور حسن اس پائے کے بزرگ ہیں کہ ان کی بات کو جھٹلایا نہیں جا سکتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وتر نفل ہیں اور نفل فرائض کے تابع ہوتے ہیں، للہذا ضروری ہے کہ اس کی فرض نماز میں کوئی شال موجود ہو، حالانکہ ایک رکعت کی فرضوں میں کوئی مثال نہیں ملتی۔ پھر اختیار دینے والی حدیث وتروں کے وجوب سے قبل کے زمانے پر محمول ہے جبکہ دلیل ہماری اوپر نقل کردہ روایات ہیں۔

فصل (چہارم)

وتر نماز کا وقت

اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

ا۔ نمازِ وتر کا اصلی وقت؛

ب۔ مستحب وقت!

① **نمازِ وتر کا اصلی وقت:** امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز عشاء کا وقت ہی ہے، مگر انہیں اسکے بعد ادا کرنا ضروری ہے، چنانچہ باوجود اس بات کے کہ نمازِ عشاء کا وقت ہی ان کا وقت ہے مگر نمازِ عشاء سے قبل ان کو ادا کرنا درست نہیں کیونکہ اس صورت میں دونوں میں ترتیب نہیں پائی گئی ہے، ہاں البتہ اگر وہ بھول جائے، تو دیگر نمازوں کی طرح یہاں بھی اجازت ہے کہ جس وقت وہ نماز یاد آئے وہی اس کا وقت ہوتا ہے، لیکن عام حالات میں شرعاً دونوں میں ترتیب ضروری ہے، جبکہ امام ابویوسفؒ و محمدؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں اس کا وقت نمازِ عشاء کے بعد ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اسی اختلافی مسئلے پر ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یعنی کہ نمازِ وتر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب اور ان حضرات کے ہاں سنت ہے۔ چنانچہ اسی اصولی اختلاف پر حسب ذیل دو مسائل مبنی ہیں: اولاً یہ کہ اگر کوئی شخص بھول کر نمازِ عشا بلا وضو ادا کرلے اور پھر وضو کر کے وتر پڑھ لے، بعد ازاں اسے یاد آجائے کہ اس نے نمازِ عشا بلا وضو ادا کی ہے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر فقط نمازِ عشاء کا اعادہ ضروری ہوگا، وتروں کا نہیں، جبکہ دوسرے ائمہ کے نزدیک اس پر دونوں کا اعادہ ضروری ہوگا، کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہیں، للہذا وقت کے معاملے میں وہ مستقل ہوں گے، نمازِ عشاء کے تابع نہ ہوں گے اور جیسے ہی شفق غائب ہوگی، نمازِ عشاء کی طرح ان کا بھی وقت ہو جائے گا، مگر ان کا وقت عشاء پڑھ لینے کے بعد ہے، چنانچہ یاد ہونے کی حالت میں نمازِ عشاء کی نمازِ وتر پر تقدیم واجب ہے، لیکن حالتِ نسیان میں ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، جیسے نمازِ عصر اور نمازِ ظہر کے مابین ترتیب کا یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے عصر کی نماز کے وقت تک نمازِ ظہر ادا نہ کی ہو، تا آنکہ نمازِ عصر کا وقت ہو جائے، تو اس صورت میں یاد

ہونے کی صورت میں نمازِ ظہر کو نمازِ عصر سے مقدم کر کے ادا کرنا ضروری ہے، لیکن اگر وہ بھول جائے تو اس صورت میں نمازِ عصر کو نمازِ ظہر سے پہلے ادا کرلینا بھی درست ہوتا ہے اور اس بات کی دلیل کہ وتروں کا وقت وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا نہ کہ نمازِ عشا کے بعد، یہ ہے کہ اگر اس نے طلوعِ صبحِ صادق تک نمازِ عشاء ادا نہ کی ہو تو جس طرح اس پر نمازِ عشا کی قضا لازم ہوگی اسی طرح اس پر وتروں کی قضا بھی ضروری ہوگی اور اگر اس کا وہی وقت ہوتا، تو اس پر وتروں کی قضا لازم نہ ہوتی۔ اس لیے کہ عشا کی ادائیگی نہ ہونے کے باعث اس کے وقت کا ہی اثبات نہیں ہوا۔ یہ تو امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر اس مسئلے کی تخریج ہے، جبکہ صاحبینؒ کے مسلک پر اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ وہ سنت ہیں، لہٰذا نمازِ فجر کی دو سنتوں کی طرح نمازِ عشاء کے تابع ہونے کی بنا پر وتروں کا وقت اس کے بعد ہوگا۔ اسی بنا پر اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ حدیث میں یہ فرمایا:

"اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے ایک نماز بڑھا دی ہے اور اس کا وقت نمازِ عشا اور طلوعِ صبحِ صادق کے مابین رکھا ہے۔"

اور جو شی دو اشیا کے مابین ہو، اس کا ان دونوں سے مقدم ہونا محال ہوتا ہے۔ امام صاحب کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ کسی فعل کے نمازِ عشا کے بعد ادا کرنے کے حکم سے نمازِ عشا سے قبل ادا کردہ فعل کی نفی ثابت نہیں ہوتی۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کوئی شخص اس گمان سے کہ وہ نمازِ عشاء ادا کرچکا ہے نمازِ وتر پڑھ لے اور بعد میں اسے پتہ چلے کہ اس نے تو نمازِ عشاء نہیں پڑھی تھی تو وہ بالاتفاق نمازِ عشا تو پڑھے گا، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ وتروں کا اعادہ نہیں کرے گا، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ان کا اعادہ لازم ہوگا! دوسرا مسئلہ، جو الجامع الصغیر میں مذکور ہے، یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کہ اس نے نمازِ وتر نہیں پڑھی اور وقت میں بھی گنجائش موجود ہو نمازِ فجر پڑھ لے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نمازِ فجر پہلے ادا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ واجب عملاً فرض ہی کی طرح ہوتا ہے، لہٰذا اس کے اور فرائض کے درمیان ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے ہاں اس کی نمازِ فجر جائز ہوگی، اس لیے کہ فرائض اور سنتوں کے مابین ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری نہیں ہے اور اگر کسی شخص نے اپنے وقت پر وتروں کو چھوڑ دیا تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اس کی قضا لازم ہوگی، مگر امام شافعیؒ کے ہاں اس پر قضا نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر تو اس مسئلے کا سمجھنا کوئی مشکل نہیں ہے کیونکہ ان کے ہاں یہ واجب ہیں اور واجب شی فرض کی طرح قابلِ قضا ہوتی ہے، اسی طرح امام شافعیؒ کے ہاں اس کی قضا کا ضروری نہ ہونا بھی سمجھ میں آسکتا ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں یہ سنت ہیں اور سنتوں کی قضا نہیں ہوتی۔ اسی طرح صاحبینؒ کے مسلک پر بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ انہیں قضا نہ کیا جائے اور غیر روایت الاصول میں ان سے یہی روایت نقل بھی کی گئی ہے لیکن انہوں نے ایک حدیث کی بنا پر استحسان پر عمل کرتے ہوئے، ان کی قضا ضروری قرار دی ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من نام عن وتر او نسیه فلیصلّه اذا ذکره فان ذالك وقته۔	جو شخص وتروں کے وقت سویا رہے یا انہیں ادا کرنا بھول جائے، تو جب یاد آئیں، انہیں پڑھ لے، اس لیے کہ یہی ان کا وقت ہے۔

کہ اس حدیث نبوی میں وتروں کے وقت کے دوران یاد آنے اور وقت کے بعد یاد آنے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ ایک اختلافی یا اجتہادی مسئلہ ہے لہٰذا ان حضرات نے احتیاطاً ان کی قضا کو واجب ٹھہرایا۔

ب۔ وتروں کا مستحب وقت

نماز وتر کا مستحب وقت رات کا پچھلا پہر ہے، اس لیے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کب وتر پڑھا کرتے تھے تو انہوں نے فرمایا:

"کبھی آپ وتر رات کے ابتدائی، کبھی وسطی اور کبھی آخری حصے میں پڑھا کرتے تھے، پھر آپؐ نے اپنی حیاتِ مبارکہ کے آخری ایام میں رات کے پچھلے پہر ہی وتر پڑھنا شروع کر دیئے تھے"۔

نیز فرمان نبوی ہے:

صلوٰة اللّیل مثنیٰ مثنیٰ فاذا خشیت الصّبح فاوتر برکعة۔	"نماز شب" دو دو رکعات ہیں، پھر جب تمہیں صبح ہو جانے کا گمان ہو، تو انہیں ایک رکعت سے وتر بنا لیا کرو (وتر پڑھ لیا کرو)

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب ان کے قضا ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن اگر اسے وتروں کے قضا ہونے کا اندیشہ ہو، تو اسے چاہیئے کہ وہ وتر پڑھ کر سوئے اور حضرت ابوبکر صدیقؓ ہمیشہ رات کے ابتدائی حصے میں اور حضرت فاروقِ اعظم رات کے آخری حصے میں وتر پڑھا کرتے تھے اس پر آنحضورؐ نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا:

"تو نے زیادہ مضبوط طریقہ پکڑا ہے اور حضرت عمرؓ سے کہا کہ تو نے افضل طریقہ اپنایا ہے"۔

فصل: (پنجم)

نماز وتر میں قراءت کا حکم

وتروں کی تمام رکعتوں میں قراءت کرنا فرض ہے، ان حضرات ائمہ (امام شافعیؒ و صاحبینؒ کے نزدیک اس لیے کہ یہ نفل ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اس بنا پر کہ اگرچہ یہ واجب ہیں، جن کے بارے میں ایک احتمال تو فرض ہونے کا ہے اور دوسرا نفل ہونے کا، لیکن چونکہ فرضیت کا

پہلوؤں میں راجح ہے اور اس کے راجح ہونے کا اثبات ایسی دلیل سے ہوا ہے جس میں کچھ شبہ ہے، لہٰذا ان کے نفل ہونے کا احتمال ہوتے ہوئے انہیں واجب قرار دیا جاتا ہے، بنا بریں اگر تو وہ فرض ہیں تو ان کی دو رکعتوں میں قرارت کافی ہو گی، جیسے نمازِ مغرب کا یہی حکم ہے، اور اگر وہ نفل ہیں تو اس صورت میں اس کی تمام رکعتوں میں قراءت کرنا ضروری ہو گا، جیسے نوافل کا یہی حکم ہے، لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ اس کی تمام رکعات میں قرارت کر لی جائے۔ الکرخیؒ اپنی مختصر میں وتروں میں قراءت کی مقدار کا کوئی ذکر نہیں کرتے، البتہ امام محمدؒ نے الاصل میں لکھا ہے، کہ" وتروں میں جتنی بھی قرارت کر لی جائے وہی بہتر ہے" اور ہمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ آپؐ وتروں کی پہلی رکعت میں" سورۃ الاعلیٰ"؛ دوسری میں" الکافرون" اور تیسری میں" سورۃ الاخلاص" پڑھا کرتے تھے" تاہم وتروں کے لیے قرآن مجید کا کوئی خاص حصہ مقرر کر لینا مناسب نہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر اس نے آنحضرتؐ کی اتباع میں پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ، دوسری میں" الکافرون" اور تیسری میں سورۃ الاخلاص پڑھی تو یہ بھی اچھا ہو گا، لیکن اسے چاہیئے کہ وہ اس پر ہمیشگی اختیار نہ کرے، تاکہ جاہل لوگ اسی کو قرارت کے لیے یقینی طور پر مخصوص نہ سمجھ لیں۔

پھر جب وہ تیسری رکعت میں قرارت سے فارغ ہو تو تکبیر کہے اور اپنے دونوں ہاتھ کانوں کی لو ؤں تک اٹھائے اور پھر انہیں نیچے لٹکائے اور پھر قنوت پڑھے۔ تکبیر اس لیے کہ حضرت علیؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ جب بھی قنوت پڑھتے تو تکبیر کہتے تھے۔ رفع یدین اس بنا پر کہ فرمان نبوی ہے۔" ہاتھ سات مقامات کے علاوہ کسی اور جگہ نہ اٹھاؤ"۔ ان سات میں آپؐ نے دعائے قنوت کے پڑھنے کا بھی ذکر فرمایا ہے۔ رہا ہاتھ نیچے چھوڑنے کا حکم تو ہم اسکی ازیں قبل تشریح بیان کر آئے ہیں، واللہ الموفق۔

فصل (ششم)

دعائے قنوت کا بیان

دُعائے قنوت پر ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہو گی:

ا۔ دُعائے قنوت کی حیثیت؛
ب۔ دعائے قنوت پڑھنے کا موقع و محل؛
ج۔ اس کی مقدار اور؛
د۔ قنوت فوت ہو جانے کا حکم؛

ا۔ دعائے قنوت کی حیثیت

دُعائے قنوت پڑھنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب اور صاحبین کے ہاں سنت ہے اس سے آگے اختلافی بحث اسی طرح ہے، جس طرح خود وتروں میں ہے۔

② دعائے قنوت کا موقع و محل

ہمارے نزدیک دُعائے قنوت پڑھنے کا مقام فقط وتر کی میں رکوع سے قبل ہے ، امام شافعیؒ کو ہم سے تین باتوں میں اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ دعائے قنوت نمازِ فجر کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد پڑھی جائے اور وتروں میں قنوت فقط رمضان المبارک کے آخری نصف حصّے میں رکوع کے بعد پڑھی جائے، پہلے مسئلے کے متعلق ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نمازِ فجر میں قنوت پڑھتے تھے جس میں آپؐ قبائل کے خلاف بددُعا فرماتے تھے“۔

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مروی ایک روایت سے ہے کہ یہ حضرات نقل فرماتے ہیں۔ کہ:

”نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے نمازِ فجر میں فقط ایک مہینے تک قنوت پڑھی جس میں آپ رعل و ذکوان کے خلاف بددُعا فرماتے تھے اور کہتے تھے: اللّٰھم اشدد وطأتک علی مضر واجعلها علیهم سنین کسنی یوسف[لہ] بعدازاں آپؐ نے اس قنوت کو چھوڑ دیا تھا“

لہٰذا یہ روایت ایک طرح سے منسوخ ہوگی، جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ آنحضور نمازِ فجر کی طرح نمازِ مغرب میں بھی قنوت پڑھتے تھے، حالانکہ نمازِ مغرب میں قنوت پڑھنا بالاجماع منسوخ ہے اور حضرت عثمان النہدیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے پیچھے نماز ادا کی تو میں نے انہیں نمازِ فجر میں دعائے قنوت پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا دوسرے مسئلے میں امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عمرؓ بن الخطاب سے مروی یہ روایت ہے کہ جب انہوں نے حضرت ابی بنؓ کعب کو رمضان المبارک کی راتوں میں نماز پڑھانے کا حکم دیا، تو انہیں ہدایت کی کہ وہ رمضان المبارک کے آخری نصف حصّے میں قنوت پڑھیں“۔ جبکہ ہمارا استدلال حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور عبداللہ بن عباسؓ سے مروی اس روایت سے ہے کہ یہ حضرات فرماتے ہیں:

”ہم نے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کو رات کے وقت نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، تو ہم نے دیکھا، کہ آپؐ نے رکوع سے قبل دعائے قنوت پڑھی“۔

اور ان حضرات نے سال میں کسی خاص وقت میں اس کا پڑھنا بھی بیان نہیں کیا اور امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے اسکی تاویل یہ ہے کہ اس سے مراد ”قیام کو قراءت کے ساتھ طویل کرنا ہے اور اصطلاح میں لمبے قیام کو بھی ”قنوت“ کہا جاتا ہے، کیونکہ اس سے انہوں نے قنوتِ وتر مراد لی ہے۔ ہم نے اس روایت کو مذکورہ تاویل پر اس لیے محمول کیا ہے کیونکہ حضرت ابیؓ بن کعب کی امامت حضرات صحابہ کرامؓ کے سامنے کا حصّہ ہے، اور ان پر ان کا حال مخفی نہیں رہ سکتا، جبکہ ہمیں حضرات صحابہؓ سے اس کے برخلاف روایات ملتی ہیں؛ تیسرے مسئلے میں

[لہ] اے اللہ مضر پر اپنی گرفت سخت کر دے اور ان پر حضرت یوسفؑ کے سات سالوں کی طرح کے قحط کے سال مسلط کر دے۔

انہوں نے نمازِ فجر میں قنوت پڑھنے سے بھی استدلال کیا ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث ثابت ہے کہ آپؐ نے نمازِ فجر میں رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی، تو انہوں نے اس پر "قنوت وتر" کو بھی قیاس کر لیا۔ ہمارا استدلال صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مروی ایک روایت سے ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وتروں میں دعائے قنوت رکوع سے قبل پڑھتے تھے، اور نمازِ فجر والی روایت سے اس پر استدلال کرنا درست نہیں۔ اس لیے کہ یہ منسوخ واقعے سے استدلال ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

(۳) دعائے قنوت کی مقدار

الکرخیؒ نے قنوت کی مقدار "سورۃ الانشقاق" کے مساوی لکھی ہے، اسی طرح الاصل میں بھی یہی روایت نقل کی گئی ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ قنوت کے لیے: اَللّٰھُمَّ انا نستعینك اور اَللّٰھُمَّ اھد نا نیمن ھَدَ یت "پڑھا کرتے تھے، اور یہ دونوں دعائیں محولہ بالا سورۃ کے مساوی ہیں؛ نیز مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دعائے قنوت کو زیادہ طویل نہیں کرتے تھے۔ رہی دعائے قنوت تو اس مقصد کے لیے حدیث میں کوئی خاص دُعا مقرر نہیں ہے الکرخی نے بھی کتاب الصلوٰۃ میں یہی لکھا ہے، اس لیے کہ اس بارے میں صحابہؓ کرامؓ سے کئی دعائیں منقول ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر کوئی دُعا مقرر ہو جائے، تو وہ دُعا مانگنے والے کی زبان پر بلا حضورِ قلب خود بخود جاری ہو جاتی ہے، جس سے اس کی قبولیت پر اثر پڑتا ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ تمام نمازوں میں قراءت کے لیے کوئی خاص سورتیں مقرر نہیں ہیں، تو دعائے قنوت کا تو بدرجہ اولیٰ یہی حکم ہوگا اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی دُعا مقرر ہو جائے، تو اس سے "رقتِ قلبی" پیدا نہیں ہوتی، ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کے اس قول سے کہ "قنوت کے لیے کوئی دعا مقرر نہیں ہے"، "اللھم انا نستعینك" کے علاوہ کوئی اور دُعا مراد ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ نے قنوت میں اس دُعا کے پڑھنے پر اتفاق کیا ہے، لہٰذا اس کا پڑھنا زیادہ بہتر ہے اور اگر کوئی اور دُعا پڑھ لی جائے، تو تب بھی جائز ہے اور اگر اس کے ساتھ کوئی اور دعائے قنوت بھی پڑھ لی جائے، تو وہ بہتر ہوگا تاہم افضل یہ ہے کہ مذکورہ دعائے قنوت کے بعد وہ دعا پڑھی جائے، جو آنحضورؐ نے حضرت حسن بن علیؓ کو سکھائی تھی جو اَللّٰھُمَّ اھدِ نَا فِیمَن ھَدَیتَ ... اِلیٰ آخرہ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ وتروں میں ایک مقرر دُعا پڑھی جائے، اس لیے کہ بعض اوقات امام جاہل بھی ہو سکتا ہے، لہٰذا ایسی قنوت پڑھنے کا مرتکب ہو سکتا ہے، جو عامۃ الناس کی گفتگو کے مشابہ ہوگی، جس سے نماز بالکل ہی فاسد ہو جائے گی اور وہ جو امام محمدؒ سے یہ مروی ہے، کہ "مقرر دعا" سے "رقتِ قلبی" پیدا نہیں ہوتی، وہ نماز کے علاوہ دوسرے مناسک (اوقاتِ عبادت) پر محمول ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر گئے ہیں۔

یہ مسئلہ کہ دعائے قنوت کو آہستہ پڑھا جائے یا بالجہر، تو القاضی اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں، کہ اگر وہ اکیلا ہو، تو اسے اختیار ہے؛ وہ چاہے، تو بالجہر پڑھے اور دوسروں

کو سنائے اور چاہے تو اتنی آواز سے پڑھے کہ جسے وہ خود سن سکے اور چاہے، تو بالکل آہستہ پڑھ لے، جیسے قرارت کے لیے بھی یہی حکم ہے اور اگر وہ امام ہو تو اس صورت میں دعائے قنوت بالجہر پڑھے، لیکن قرارت سے قدرے پست آواز میں، اور مقتدی بھی اس میں امام کی تقلید کریں یتا آنکہ وہ اِنَّ عذابك بالکفا دملحق" تک پہنچ جائے۔ اور اگر امام اس کے بعد دُعا مانگے تو آیا مقتدی اس کے ساتھ شامل ہوں، یا نہ ہوں اس بارے میں الفتاوای میں امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے مابین اختلاف بیان کیا گیا ہے۔ امام ابویوسفؒ کے مطابق وہ اس میں امام کی اتباع کریں۔ اور اسے بھی پڑھیں گے، جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے، کہ وہ اس کے ساتھ نہ پڑھیں لیکن آمین کہیں، اور بعض مشائخ فرماتے ہیں، کہ اگر مقتدی چاہیں تو خاموش ہو کر کھڑے رہیں۔ رہا یہ مسئلہ کہ دعائے قنوت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھا جائے، یا نہیں؟ ابوالقاسم الصفار فرماتے ہیں، کہ یہاں درود شریف نہ پڑھا جائے، کیونکہ یہ درود شریف پڑھنے کا موقع نہیں ہے، اور فقیہ ابوالليث کا قول ہے کہ اسے درود شریف پڑھنا چاہیئے اس لیے کہ قنوت ایک دُعا ہے، لہٰذا افضل یہ ہے کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف بھی شامل کیا جائے؛ الفتاوای میں یہی قول مذکور ہے اور مختصر الطحاوی کی شرح القاضی میں یہ تمام تفصیل بیان کی گئی ہے، لیکن ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ نے دعائے قنوت کو امام اور مقتدی دونوں کے لیے اخفا (آہستہ پڑھنے) کو ہی مختار ٹھہرایا ہے، اس لیے کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْيَةً [1] اپنے رب کو عاجزی کے ساتھ اور آہستہ آہستہ پکارو۔

نیز فرمانِ نبوی ہے؛

بہترین دُعا بالاخفا ہوتی ہے،

۴۔ **دعائے قنوت فوت ہو جانے کا حکم:** اگر کوئی شخص قنوت پڑھنا بھول جائے، یہاں تک کہ وہ رکوع میں چلا جائے، اور اسے سر اٹھانے کے بعد یاد آئے، تو وہ اس کا اعادہ نہ کرے کیونکہ اس سے دعائے قنوت کا پڑھنا ساقط ہو گیا ہے، اور اگر وہ رکوع میں ہو، تو ظاہر روایت کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابویوسفؒ سے ایک غیر روایت الاصول میں مروی ہے کہ وہ واپس لوٹ کر پہلے دعائے قنوت پڑھے، اس لیے کہ دعائے قنوت کا پڑھنا قرارت سے مشابہت رکھتا ہے اور اگر وہ سورت یا سورۂ فاتحہ پڑھنا بھول جائے اور اسے رکوع میں یا رکوع سے سر اٹھانے کے بعد یاد آئے تو اس صورت میں اسے واپس لوٹنے اور رکوع کو ختم کرنے کا حکم ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، لیکن ظاہر روایت کے مطابق دونوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ سورۃ الفاتحہ اور سورۃ پڑھنے سے ہی رکوع مکمل ہوتا ہے، کیونکہ سورۃ اور سورۃ الفاتحہ پڑھے بغیر سرے سے ہی رکوع ہی مکمل نہیں ہوتا، لہٰذا

---

[1] الاعراف - ۵۵۔

وہ قرات سے ہی مکمل ہوتا ہے کیونکہ سورۃ الفاتحہ یا سورۃ کی قرات واجب ہے
اوران کے چھوڑنے سے رکوع باطل ہوجاتا ہے؛ بنابریں وہاں رکوع باطل کرنے کا مقصد
اسے بطریق احسن واکمل ادا کرنا تھا، لہٰذا وہاں اس کو باطل کرنا جائز ہوگا رہی دعائے قنوت
تو اس کے نہ ہونے سے رکوع کی تکمیل پہ کوئی اثر نہیں پڑتا جیسے کہ باقی نمازوں میں قنوت
نہیں پڑھی جاتی اور رکوع اس کے بغیر بھی معتبر ہوتا ہے، لہٰذا یہاں رکوع کا باطل کرنا واجب
عمل یعنی قنوت کے لیے ہوگا، حالانکہ کسی فرض کو واجب عمل کے لیے چھوڑنا جائز نہیں ہے، توان دونوں
میں یہ فرق ہوگا۔ پھر یہاں اسے رکوع میں بھی قنوت نہ پڑھنی چاہیئے، بخلاف عیدین کی تکبیروں کے
کہ اگر وہ رکوع کی حالت میں یاد آجائیں تو اسی میں ان کو ادا کرلیا جاتا ہے، ان دونوں میں فرق یہ ہے
کہ عیدین کی تکبیریں قیام کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اسی بناپر رکوع کی تکبیر اس کے لیے جھکتے ہوئے کہی
جاتی ہے، حالانکہ یہ تکبیر بھی صحابہ کرامؓ کے اجماع کے ساتھ عید کی تکبیروں میں شمار ہوتی ہے، تو اگر حالتِ
رکوع میں ایک تکبیر کہنا جائز ہے توکسی عذر کی بناپر باقی کی تکبیرات کہنا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا، جبکہ قنوت
پڑھنے کی شرعًا اجازت فقط حالتِ قیام میں ہے اور چونکہ شریعت کا یہ حکم قیاس کے خلاف ہے، لہٰذا
قنوت پڑھنا رکوع میں، جو ایک پہلو سے قیام ہی ہے جائز نہ ہوگا اور اگر وہ قیام کی جانب لوٹ آئے
اور دعائے قنوت پڑھ لے، توظاہر روایت پر قیاس کے مطابق، اس کا رکوع باطل نہ ہوگا، بخلاف
اس صورت کے، کہ جب وہ سورۃ فاتحہ اور سورۃ پڑھنے کے لیے قیام کی جانب لوٹا ہو،
کہ اس صورت میں، رکوع باطل ہو جائے گا۔ دونوں میں فرق یہ ہے، کہ جب تک
وہ سجدہ کرکے اپنی رکعت کو مکمل نہ کرے اس وقت تک قرات کرنے کا موقع باقی
رہتا ہے، چنانچہ یہاں اسے رکوع سے واپس لوٹنے کا حکم ہے، پھر جب وہ لوٹ
جائے اور سورۂ فاتحہ یا سورۃ پڑھ لے تو اس عمل سے فرض ادا ہو جائے گا، پھر
چوں کہ فرائض کے مابین ترتیب واجب ہے اور یہ ترتیب اس وقت تک ممکن نہیں،
جب تک کہ وہ رکوع کو باطل نہ کرے، بخلاف قنوت کے اس لیے کہ اس کا اصل
موقع فوت ہوچکا ہے، اسی بنا پر وہ اس کے لئے واپس نہیں پلٹتا، پھر اگر
وہ واپس ہوجائے۔ تو اس نے گویا ایسے واجب کو ادا کرنے کے لیے، فرض عمل کو توڑا
ہے، جو اپنے موقع و محل سے قضا ہوچکا ہے، لہٰذا اسے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ اور اگر وہ سورۃ
فاتحہ یا سورۃ پڑھنے کے لیے واپس قیام کی طرف لوٹا، پھر اس نے قرات کرلی اور دوسری
مرتبہ رکوع بھی کرلیا، بعدازاں کوئی شخص اس سے دوسرے رکوع میں مل جائے، تو وہ اس رکعت
کو پانے والا شمار ہوگا اور اگر اس نے رکوع قرات مکمل کرکے کیا ہو، مگر اسے یہ خیال ہو،
کہ اس نے قرات نہیں کی، پھر وہ رکوع سے سر اٹھائے تو وہ قیام کے لیے لوٹ جائے
اور پھر قرات کرے، یا قنوت اور رکوع دونوں کا اعادہ کرے یہی ظاہر قول ہے،
اس لیے کہ یہاں اس نے رکوع قرات سے قبل کرلیا ہے، لہٰذا وہ رکوع قابل اعتبار
نہ ہوگا، اور اگر وہ اسے سورۂ فاتحہ اور سورۃ سے قبل ادا کرلیتا تو وہ اس کا اعادہ
کرتا، لہٰذا یہاں تو وہ بدرجۂ اولیٰ رکوع کا اعادہ کرے گا۔

فصل

مفسداتِ وتر اوران کے فاسد یا قضا ہوجانیکا بیان

وتروں کے مفسدات اور فاسد ہونے کے بعد احکام کی تفصیل وہی ہے جو ہم اوپر فرض نمازوں کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں اور اگر وہ قضا ہوجائیں، تو وہ حسب اختلاف اقوال، قضا کرنے کا پابند ہوگا تفصیل سابقہ اوراق میں بیان ہوچکی ہے واللہ اعلم۔

(۲)

صلوٰۃ العیدین

نمازِ عیدین کا بیان

عیدین کی نماز پر ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

ا۔ نماز عیدین سنت ہے یا واجب؛
ب۔ نماز عیدین کی شرائط وجوب وجواز؛
ج۔ نماز عیدین کا وقت؛
ھ۔ نماز عیدین کی رکعات اور طریقہ؛
و۔ نمازِ عیدین کے مفسدات اور فاسد یا قضا ہونے کا بیان؛
ز۔ عید کے دن کے مستحبات؛

تفصیل حسب ذیل ہے۔

ا۔ نماز عیدین سنت ہے، یا واجب؛

الکرخیؒ نے نماز عیدین کے وجوب کی صراحت کی ہے، اور لکھا ہے کہ نماز جمعہ کی طرح نماز عیدین شہر والوں پر ادا کرنا واجب ہے اور حسن بن زیادؒ نے بھی امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ "جس شخص پر نماز جمعہ ضروری ہے اس پر نماز عیدین بھی ادا کرنا واجب ہے" اور الاصل میں بھی ایسی ہی عبارت مذکور ہے جس سے اس کے واجب ہونے پر دلالت ہوتی ہے؛ اس لیے کہ اس میں لکھا ہے کہ ماسوائے قیام رمضان (نماز تراویح)، نماز کسوف اور نماز عیدین کے کوئی نفل نماز باجماعت ادا کرنا جائز نہیں" اور اگر نماز عیدین سنت ہوتی، تو نماز کسوف اور نماز تراویح کے ساتھ اس کا استثناء نہ کیا جاتا، تاہم الجامع الصغیر

لہ الکوثر۔ ۲۔
لہ الحج۔ ۳۰۔

میں اسے سنت کا عنوان دیا گیا ہے اور لکھا ہے کہ "اگر نماز عید اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو ان میں سے اول الذکر سنت ہے"۔ (غور سے دیکھا جائے، تو) یہ اختلاف محض طرز بیان (عبارت) کا اختلاف ہے۔ اس لیے کہ الجامع الصغیر کی عبارت کی تاویل یہ ہے کہ ان کا وجوب سنت سے ثابت ہے۔ یا پھر یہ کہ وہ سنت مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ واجب ہی کے مفہوم میں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی فعل پر لفظ سنت کا اطلاق اس کے وجوب کی نفی نہیں ہوتا، بشرطیکہ اس کے وجوب پر کوئی مستقل دلیل قائم ہو جائے۔ ابوموسیٰ الضریر اپنی مختصر میں لکھتے ہیں کہ وہ فرض علی الکفایہ ہے۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ وہ واجب ہے اور یہی ہمارے ائمہ کرامؒ کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ سنت ہے، واجب نہیں ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ "نماز چاشت" کی، جو سنت ہے، متبادل نماز ہے، لہٰذا یہ بھی سنت ہی ہوگی، اس لیے کہ کوئی متبادل شئی اپنے اصل سے مختلف نہیں ہوتی۔ ہماری دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ [1] — پس تو اپنے رب کے لیے نماز پڑھ اور قربانی کر۔

جس کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ "نماز عید پڑھیے اور اونٹ قربانی کیجیے"، اور چونکہ مطلق امر (حکم) وجوب کے لیے ہوتا ہے لہٰذا ایسا کرنا واجب ہوگا۔ اسی طرح فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ [2] — تاکہ اس بات کے بدلے کہ اس نے تم کو ہدایت بخشی ہے، تم اس کو بزرگی سے یاد کرو۔

ایک قول کے مطابق اس سے مراد نماز عید ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز عید شعائر اسلام میں سے ہے، تو اگر اسے سنت قرار دیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ کبھی لوگ اجتماعی طور پر اس کو چھوڑ دیں، جس سے شعائر اسلام میں سے ایک اہم رکن فوت ہو جائے، لہٰذا شعائر اسلام کو فوت ہونے سے بچانے کے لیے اسے واجب قرار دینا ہی زیادہ صحیح ہے۔

فصل (نہم)

شرائطِ وجوب و جواز

ہر وہ بات جو نماز جمعہ کے واجب اور اس کے جائز ہونے کی شرط ہے وہ نماز عیدین کے واجب اور جائز ہونے کے لیے بھی شرط ہے، مثلاً امام (حاکم، والی)، شہر

جماعت اور وقت کا ہونا، البتہ خطبہ نماز عیدین کے لیے شرط نہیں ہے، بلکہ وہ نماز کے بعد مسنون ہے اور اگر کوئی شخص اسے چھوڑ دے تو اس کی نماز عید جائز ہوگی۔ رہا امام (حاکم، والی) کا ہونا، تو ہمارے نزدیک وہ بھی شرط ہے، جیسا کہ نماز جمعہ کے ضمن میں اس کا ذکر آیا؛ اسی طرح شہر کا ہونا بھی ضروری ہے، جیسا کہ ہم حضرت علیؓ کی یہ روایت اوپر نقل کر آئے ہیں "کہ جمعہ، تشریق (نماز عید الفطر اور نماز عید الاضحیٰ)، شہر جامع" کے سوا کہیں جائز نہیں ہے"؛ اس سے ان کی مراد محض عید الفطر، یا عید الاضحیٰ اور ایام تشریق نہیں ہے، کیونکہ یہ ایام تو ہر جگہ پائے جاتے ہیں، بلکہ اس سے مراد نماز عیدین ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرن اولیٰ سے مسلمانوں میں یہ دستور چلا آتا ہے کہ لوگ نماز عیدین فقط شہروں ہی میں ادا کرتے ہیں، تاہم اسے ایک شہر میں دو مقامات پر بھی ادا کرنا جائز ہے، جیسا کہ ہم جمعہ کی بحث میں اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح نماز عیدین کے لیے جماعت کا ہونا بھی شرط ہے، اس لیے کہ اسے ہمیشہ باجماعت ہی ادا کیا جاتا ہے، علیٰ ہذا القیاس اسکے وقت کا ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ امت میں یہ رواج چلا آتا ہے۔ کہ وہ اسے ایک مقرر وقت پر ہی ادا کرتے ہیں؛ اسی طرح نمازی کا مرد، عاقل، بالغ اور آزاد ہونا اور بدنی طور پر اس کا صحت مند اور مقیم ہونا بھی اس کے وجوب کی شرائط میں سے ہے، جیسے کہ جمعہ کے وجوب کے لیے بھی یہی شرائط ہیں، حتیٰ کہ عورتوں، بچوں، دیوانوں اور مالکوں کی اجازت کے بغیر غلاموں، معذوروں اور مریضوں پر نماز عید واجب نہیں ہوتی، جیسے ان پر جمعہ بھی واجب نہیں تفصیل "جمعہ" کی بحث میں بیان ہو چکی ہے۔ علاوہ اس لیے بھی کہ جب ان مذکورہ افراد سے عذر کے باعث، فرض (جمعہ) ساقط ہو جاتا ہے تو واجب تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہو جائے گا؛ پھر آقا جس طرح اپنے غلام کو جمعہ سے روکنے کا حق رکھتا ہے اسی طرح اسے نماز عیدین سے بھی روکنے کا اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

رہی عورتیں تو آیا ان کے لیے نماز عید کے لیے نکلنے اور نماز عید میں شریک ہونے کی اجازت ہے یا نہیں؛ اس پر تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ نوجوان عورتوں کو تو نہ نماز عید میں حاضر ہونے کی اجازت ہے اور نہ نماز جمعہ میں اور نہ ہی کسی اور نماز میں؛ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے؛

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ [1] — اور تم اپنے گھروں ہی میں ٹھہری ہو

کیونکہ انہیں گھروں میں ٹھہرے رہنے کا حکم درحقیقت ان کو باہر نکلنے کی ممانعت ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان کا گھروں سے باہر نکلنا فتنے (خرابی) کا باعث ہو سکتا ہے اور چونکہ فتنہ حرام ہے اور جو شئی حرام تک پہنچانے والی ہو وہ خود بھی حرام ہوتی ہے لہٰذا ان کا نکلنا بھی جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح بوڑھی عورتوں کے متعلق بھی ائمہ میں اتفاق ہے کہ انہیں نماز فجر، مغرب، نماز عشاء اور نماز عیدین کے لیے جانے کی اجازت ہے، البتہ نماز ظہر اور نماز عصر

اور نماز جمعہ کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں ان کو اس کی اجازت نہیں اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ہاں انہیں اجازت ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کے گھروں سے باہر نکلنے کی ممانعت فتنے (خرابی) کی بنا پر ہے اور بوڑھی عورتوں میں ایسا کوئی احتمال نہیں ہو سکتا، اسی لیے خود امام صاحبؒ نے بھی انہیں ان دو نمازوں کے علاوہ باقی نمازوں میں باہر نکلنے کی اجازت دی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ نماز ظہر اور نماز عصر کا وقت ایسا ہوتا ہے کہ اس وقت فاسق و فاجر قسم کے لوگ محلوں اور گلیوں میں چل پھر رہے ہوتے ہیں؛ اس لیے یہ احتمال ہے، کہ ان میں سے کسی کو ان کی جانب میلان ہو جائے، یا پھر خود ان کا کسی مرد کی جانب میلان ہو جائے، کیونکہ بوڑھی ہونے کے باوجود ان کی مردوں سے رغبت باقی رہتی ہے۔ البتہ نماز فجر، مغرب اور عشاء میں چونکہ پورا ماحول ہی تاریک ہوتا ہے اور ان کے اور مردوں کے درمیان تاریکی حائل ہو جاتی ہے، اسی طرح اس وقت فاسق و فاجر لوگ بھی گلیوں اور بازاروں میں نہیں ہوتے، لہٰذا اس سے فتنہ واقع ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا اور عیدین میں اگر فاسق و فاجر لوگوں کی کثرت ہوتی ہے۔ تو اس کے ساتھ ساتھ شریف لوگوں کی بھی کثرت ہوتی ہے، لہٰذا شریف لوگوں اور علماء کی ہیبت ان دونوں فریقوں کو باہم فتنے میں مبتلا ہونے سے باز رکھے گی، لیکن چونکہ شہر کی نماز جمعہ میں بہت رش ہوتا ہے، لہٰذا عین ممکن ہے کہ انہیں دھکا پڑ جائے یا وہ کسی کو دھکا مار دیں جو باعث فتنہ ہے، جب کہ عیدین تو شہر سے باہر کھلے میدان میں ادا کی جاتی ہے، اور بوڑھی عورت کے لیے وہاں ایک کنارے پر رہ کر مردوں کے دھکوں سے بچنا ممکن ہے، لہٰذا امام صاحبؒ نے یہاں ان کو شامل ہونے اور نکلنے کی اجازت دی ہے، واللہ اعلم۔ پھر یہ اختلاف دراصل رخصت اور اباحت (جواز) میں ہے، جب کہ اس میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں کہ ان کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ بھی گھروں سے باہر نہ نکلیں، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صلوٰۃ المرءۃ فی دارھا افضل من صلاتہا فی مسجدہا وصلاتہا فی بیتہا افضل من صلاتہا فی دارھا وصلاتہا مخدعہا افضل من صلاتہا فی بیتہا۔	عورت کا اپنے گھر میں نماز ادا کرنا مسجد میں نماز ادا کرنے سے، اور اپنے مکان میں نماز ادا کرنا مکان کے صحن میں نماز ادا کرنے سے اور کوٹھڑی میں نماز ادا کرنا مکان میں نماز ادا کرنے سے افضل ہے۔

پھر جب انہیں نماز کے لیے باہر نکلنے کی اجازت ہے تو آیا وہ باہر نکل کر نماز ادا کریں یا نہیں حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ہاں وہ نماز ادا کریں، اس

لہ الاحزاب: ۳۳

لیے کہ ان کے باہر نکلنے کا مقصد ہی نماز ادا کرنا ہے، جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

لا تمنعوا اماء الله مساجد الله	اللہ کی باندیوں (عورتوں) کو مسجدوں
وَ لیخرجن اذا خرجن تفلاتٍ	میں آنے سے نہ روکو، البتہ انہیں
ای غیر متطیبات۔	چاہیئے کہ وہ مسجدوں میں خوشبو لگا کر نہ آئیں۔

حسن امام ابو یوسفؒ کی وساطت سے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ امام کے ساتھ نماز عید ادا نہ کریں۔ اس لیے کہ ان کے باہر نکلنے کا مقصد تو محض "سواد امت" میں اضافہ ظاہر کرنا ہے، جیسا کہ حضرت ام عطیہؓ سے روایت ہے۔ کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ عورتیں نکلا کرتی تھیں حتی کہ پردہ دار اور حائضہ عورتیں بھی"۔

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ حائضہ عورتیں نماز ادا نہیں کر سکتیں، لہٰذا یہ ثابت ہوا کہ ان کا نکلنا محض مسلمانوں کی تعداد میں اظہار اضافہ کے لیے تھا، تو اسی طرح ہمارے زمانے میں بھی یہی حکم ہوگا"۔

رہے غلام تو اگر وہ عیدین اور جمعہ کے لیے اپنے آقا کے ہمراہ سواری کے جانور کی حفاظت کے لیے آئیں، تو کیا وہ اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نماز ادا کر سکتے ہیں، اس بارے میں مشائخ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض مشائخؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس کی اجازت نہ ہوگی، الا یہ کہ نماز ادا کرنے سے آقا کے حق یعنی سواری کی حفاظت میں کوئی خلل واقع نہ ہوتا ہو۔

عیدین کے لیے خطبہ شرط نہیں ہے، اس لیے کہ خطبہ ہمیشہ نماز عید کے بعد پڑھا جاتا ہے، حالانکہ شرط ہمیشہ شئی سے پہلے یا اس سے متصل ہوتی ہے اور اس بات کی دلیل کہ خطبہ نماز کے بعد پڑھا جاتا ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز ادا کی ہے، یہ سب لوگ خطبہ سے قبل، نماز عید ادا کرتے تھے"۔

اسی طرح کی ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز ادا کی، یہ سب حضرات خطبے سے قبل نماز عید ادا فرماتے تھے اور اس کے لیے نہ اذان کہلواتے تھے اور نہ اقامت"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ خطبہ عید کا مقصد یہ ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو عیدین

کے احکام و مسائل تعلیم دیے جائیں اور انہیں وعظ و نصیحت کی جائے لہٰذا خطبے کو نماز سے مؤخر کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا، تاکہ تعمیل حکم نسبتاً وعظ (خطبے) کے قریب ہو اور اس بات کی دلیل کہ خطبہ نماز عید کے بعد ہے، حسب ذیل روایت ہے کہ:

"ایک مرتبہ مروان[1] (بن الحکم) نے نماز عید سے قبل خطبہ دیا تو اس پر ایک شخص اٹھ کھڑا ہوا اور کہا اے مروان تو مسجد کے "منبر" کو باہر نکال لایا ہے حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باہر نہیں نکالا کرتے تھے اور تو نے نماز عید سے سے قبل خطبہ دیا ہے، حالانکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید کے بعد خطبہ دیا کرتے تھے۔ اس پر مروان نے کہا کہ اس طریقے کو چھوڑ دیا گیا ہے، اس پر حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ نے سائل کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا کہ اس شخص نے وہی کہا ہے جو میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ آپ نے فرمایا تم میں سے جو شخص کوئی برائی دیکھے تو اسے ہاتھ (طاقت) سے ٹھیک کر دے اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے اس کی اصلاح کی کوشش کرے اور جس کو اس کی بھی استطاعت نہ ہو وہ اس کو دل سے برا سمجھے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے۔"

اور بنو امیہ نے اس لیے نماز عید سے قبل خطبہ دینا شروع کیا تھا، کیونکہ وہ لوگ خطبے کے دوران میں ناجائز باتیں کیا کرتے تھے اور چونکہ لوگ نماز کے بعد ان باتوں کو سننے کے لیے نہ ٹھہرتے تھے، لہٰذا انہوں نے خطبہ نماز سے پہلے دینا شروع کر دیا تاکہ لوگ اسے مجبوراً سنیں؛ پھر اگر کسی شخص نے نماز سے قبل خطبہ دیا اور بعد میں نماز ادا کی تو جائز ہوگا، اس لیے کہ اگر کوئی شخص بالکل ہی خطبہ چھوڑ دے۔ تو نماز عید تب بھی جائز ہوتی ہے، لہٰذا یہاں تو بدرجہ اولیٰ نماز جائز ہوگی۔

اور عیدین کے خطبے کا طریقہ وہی ہے۔ جو خطبہ جمعہ کا ہے، کہ خطیب دو خطبے دے جن کے درمیان وہ کچھ دیر کے لیے بیٹھ جائے اور وہ اس میں قرآن مجید کا کوئی حصہ پڑھے اور مقتدی اس خطبے کو خاموشی اور توجہ کے ساتھ سنیں، کیونکہ ان خطبوں میں امام لوگوں کو احکام کی تعلیم دیتا اور وعظ و نصیحت کرتا ہے اور لوگوں کو یہ بات اسی وقت فائدہ دے سکتی ہے جب وہ اسے سنیں اور عیدین میں نہ اذان ہے اور نہ ہی اقامت، جیسا کہ ہم حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کے حوالے سے اوپر بیان کر آئے ہیں؛ نیز حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ایک یا دو بار نہیں، بلکہ متعدد

---

[1] غالباً یہ اس زمانے کی بات ہے جب مروان بن الحکم مدینہ منورہ کا گورنر تھا۔

بار نماز عید پڑھی، آپ یہ نماز اذان اور اقامت کے بغیر ادا فرماتے تھے ۔
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہم تک امت میں یہی دستور چلا آتا ہے
علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ دونوں تو فرض نمازوں کے اعلان کے لیے ہیں، جب کہ یہ نماز
تو فرض نہیں ہے ۔

فصل (دہم)

نمازِ عیدین کا وقت

الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ نماز عیدین کا وقت صبح سورج کے سفید ہو جانے سے لیکر
زوال آفتاب (دوپہر) تک رہتا ہے ، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم اس وقت نماز عید ادا فرماتے تھے جب سورج ابھی ایک یا دو نیزے بلند ہوا ہوتا
تھا۔ نیز ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ کچھ لوگ رمضان المبارک کی تیس تاریخ کو چاند
دیکھنے کی خبر لے کر مدینہ منورہ پہنچے تو آپ نے حکم دیا کہ نماز عید اگلے روز ادا کی جائے
گی اور اگر نماز عید زوال آفتاب کے بعد بھی جائز ہوتی تو اس تاخیر کے کوئی معنی نہ تھے !
علاوہ ازیں امت میں بھی یہی دستور چلا آتا ہے۔ لہٰذا امت کی اتباع ضروری ہو گی۔ اور
اگر کسی نے نماز عید الفطر کو پہلے دن، کسی عذر کے باعث ادا نہ کیا، تو وہ اسے دوسرے دن
ادا کرے اور اگر اس نے دوسرے دن بھی سورج ڈھلنے تک اسے ادا نہ کیا تو اس سے یہ نماز ساقط ہو جائیگی
خواہ اس نے یہ نماز کسی عذر کی بنا پر چھوڑی ہو، یا بلا کسی عذر کے لیکن اسکے برعکس اگر کسی نے نماز
عید الاضحیٰ پڑھنا پہلے دن چھوڑ دیا ہو، تو اسے دوسرے دن اور دوسرے دن ادا نہ کیا جا سکا
ہو۔ تو تیسرے دن ادا کیا جا سکتا ہے، خواہ اس نے یہ نماز کسی عذر کی بنا پر ترک کی ہو،
یا بلا کسی عذر کے، الّا یہ کہ اگر تاخیر بلا کسی عذر کے ہو تو وہ گنہگار ہو گا اور کسی عذر کی
بنا پر تاخیر ہوئی ہو تو وہ گنہگار نہ ہوگا، کیونکہ، اگرچہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ نماز عید فقط
عید ہی کے دن ادا کی جا سکے، جیسا کہ اس نماز کا نام ہی نماز عید ہے اور نماز عید عید ہی کے
دن ادا ہو سکتی ہے، لیکن مذکورہ بالا روایت (نص) کی بنا پر ہم نے اپنے اس قیاس کو
چھوڑ دیا اور مذکورہ روایت کے مطابق نماز عید الفطر کو اگلے روز ادا کرنے کے جواز کو
جائز تسلیم کر لیا اور چونکہ مذکورہ حدیث کا حکم ایک عذر پر مبنی ہے، لہٰذا بغیر عذر کی تمام
صورتیں اصل قیاس کے مطابق ہی رہیں گی اور نماز عید الاضحیٰ کو جو ہم نے دوسرے اور
تیسرے دن میں ادا کرنا جائز تسلیم کیا ہے تو اس کی وجہ "قربانی کی اجازت" سے استدلال
ہے۔ کیونکہ قربانی عید کے دوسرے اور تیسرے دن میں بھی جائز ہوتی ہے، لہٰذا نماز عید کو
بھی انہی ایام میں ادا کرنا جائز ہوگا ، کیونکہ نماز عید قربانی کے وقت کے ساتھ معروف ہے لہٰذا

وہ انہی ایام کے ساتھ مخصوص رہے گی اور چونکہ قربانی کے دن تین ہیں اور تشریق کے بھی تین دن ہیں مگر ان کا سلسلہ چار دن تک جاری رہتا ہے، تو دسویں ذوالحجہ خاص طور پر قربانی کے لیے مخصوص ہے اور تیرھویں تاریخ فقط تکبیر تشریق کے لیے ہوتی ہے جب کہ درمیان کے دو دن نماز عید اور تشریق دونوں کے لیے ہیں۔

فصل

نمازِ عیدین کی رکعات اور طریقہ

امام نماز عید کی دو رکعتیں اس طرح پڑھائے۔ کہ پہلے تکبیر تحریمہ کہے، پھر نماز شروع کرکے اور آخر تک ثناء پڑھے اکثر علما کا یہی مسلک ہے، جب کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک ثنا تکبیروں کے بعد پڑھی جائے، لیکن ان کا یہ قول درست نہیں، کیونکہ ثناء (دعائے استفتاح) اپنے نام کی طرح ہمیشہ نماز کے شروع میں پڑھی جاتی ہے لہٰذا اس کا موقع و محل نماز کے آغاز میں ہی ہوگا۔ پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تعوّذ بھی پڑھنا چاہیئے اور پھر وہ تکبیریں کہے، جب کہ امام محمدؒ کے ہاں تعوّذ تکبیروں کے بعد پڑھا جائے، اس اختلاف کی بنیاد اس مسئلے پر ہے۔ کہ آیا تعوذ ثنا (دعائے افتتاح) کا مسنون حصہ ہے یا قرارت کا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ بعد ازاں وہ دعائے قرارت کرے اور اپنی یہ رکعت رکوع اور سجدہ کرکے مکمل کرے، بعد ازاں دوسری رکعت میں پہلے قرارت کرے اور پھر تین تکبیرات کہے اور چوتھی تکبیر پر رکوع کرے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قیام میں نماز عید میں کل نو تکبیریں ہیں۔ ان میں سے چھ تکبیریں تو زائد ہیں اور تین اصلی ہیں: اصلی تکبیر تحریمہ اور رکوع کی دو تکبیریں ہیں اور چونکہ دونوں رکعتوں کی قراءت کے مابین موالات (تسلسل) ہونی چاہیئے، لہٰذا وہ پہلی رکعت میں تکبیروں کے بعد اور دوسری رکعت میں تکبیروں سے قبل قراءت کرے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ بارہ تکبیریں کہے: سات تکبیریں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری میں، تو ان کے ہاں زائد تکبیروں کی تعداد نو ہو جائے گی، پانچ تکبیریں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری میں ساتھ تین تکبیریں اصلی ہونگی انکے نزدیک ہر رکعت کی ابتداء تکبیروں سے کرنی چاہیئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ کہ وہ اصلی تکبیروں کے علاوہ بارہ تکبیریں کہے، سات پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں اور امام مالکؒ کا یہی قول ہے۔ یہ تکبیریں دونوں رکعتوں کی ابتدا میں قراءت سے قبل کہی جائیں۔ یہ مسئلہ بنیادی طور پر صحابہ کرامؓ کے مابین بھی مختلف فیہ رہا ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ، ابو مسعود الانصاریؓ، ابو موسیٰ الاشعریؓ اور حذیفہؓ بن الیمان کی روایات سے ہماری تائید ہوتی ہے، جب کہ حضرت علیؓ سے منقول

ہے کہ انہوں نے دونوں عیدوں کے مابین فرق کیا ہے۔ ان کے ہاں عید الفطر میں گیارہ تکبیریں ہیں، جن میں سے تین اصلی اور آٹھ زائد میں اور ہر رکعت میں زائد تکبیریں مساوی یعنی چار چار ہوں گی اور نماز عید الاضحیٰ میں کل پانچ تکبیریں ہیں۔ جن میں سے تین اصلی اور دو زائد ہیں نیز ان کے ہاں دونوں رکعتوں میں قراءت کے بعد تکبیریں کہی جانی چاہئیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے دو روایات مروی ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ نماز میں کل تیرہ تکبیرات کہی جائیں، جن میں سے تین تکبیریں اصلی اور دس زائد ہیں یعنی ہر رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں کہی جائیں؛ انہی سے دوسری روایت کی رو سے کل بارہ تکبیرات کہی جائیں، جیسے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور ان کا یہ مسلک بھی ہے کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قراءت سے قبل کہی جائیں۔ ہم نے اجماع صحابہؓ ہو جانے کی بنا پر حضرت عبد اللہؓ بن مسعود کے مسلک کو ترجیح دی ہے، اس لیے کہ مروی ہے:

ولید بن عقبہ ان کے پاس آئے اور کہا کہ کل عید ہے آپ مجھے کیا مشورہ دیتے ہیں کہ مجھے کیا کرنا چاہیئے، تو لوگوں نے ابن مسعود سے کہا کہ آپ ان کو (نماز کا طریقہ) سکھائیں، تو انہوں نے اسی (مذکورہ) طریقے کے مطابق انہیں نماز سکھائی اور صحابہ کرامؓ نے ان کی اس تعلیم سے اتفاق کیا۔

ایک دوسرے قول کے مطابق حضرت ابو بکر صدیقؓ کا بھی یہی مختار مسلک تھا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اصل میں بالجہر تکبیر کہنا بدعت ہے، تو جتنی تکبیرات تو اجماع صحابہؓ سے ثابت ہیں وہ تو بالیقین بدعت نہ ہوں گی، البتہ ان کی جو تعداد اختلافی ہے ان میں بدعت کا توہم (شبہ) رہے گا، اسی لیے کم تکبیروں والی روایت کو قبول کرنا ہی زیادہ بہتر اور احتیاط کے زیادہ قریب ہے، الّا یہ کہ ہمارے اکثر علاقوں میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت پر ہی عمل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ خلافت بنی عباس کے زمانے میں خلفائے بنو عباس امراء کو انہی کی روایت پر عمل کرنے کا حکم دیتے تھے۔ ان فصول کا بیان الجامع الکبیر میں ہے پھر الاصل میں ان تکبیروں کے مابین فاصلہ بیان نہیں کیا گیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ ہر تکبیر کے بعد تین تسبیحوں کے برابر فاصلہ کیا جائے۔ اور زائد تکبیرات کہتے وقت ہاتھ بھی اٹھائے جائیں۔ ابو عصمہ امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ان میں سے کسی تکبیر کے وقت رفع یدین نہ کیا جائے، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں سوائے تکبیر تحریمہ کے کسی اور موقع پر رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کیونکہ وہ سنت ہیں، لہٰذا یہ تکبیرات اپنی دو ہم جنس تکبیروں یعنی رکوع کی تکبیروں ہی کے حکم میں ہوں گی۔ ہمارا استدلال اس حدیث مشہور سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل ہوا ہے کہ سات مقامات کے سوا

کسی اور مقام پر رفع یدین نہ کرے، جن میں سے ایک موقع عیدین کی تکبیروں کا بھی ہے بعلاوہ ازیں اس لیے بھی کہ رفع یدین کا اصل مقصد بہرے شخص کو آگاہ کرنا ہے اور یہ آگاہی رفع یدین کے بغیر نہیں ہو سکتی، لہٰذا تکبیر تحریمہ اور دعائے قنوت کی طرح اس وقت بھی رفع یدین کرنا چاہیئے، بخلاف رکوع کی تکبیروں کے، کیونکہ انہیں قیام سے رکوع میں منتقل ہوتے وقت کہا جاتا ہے، لہٰذا یہاں یہ مقصد محض دیکھنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ بنا بریں بہرے شخص کو آگاہ کرنے کے لیے وہاں رفع یدین کی کوئی ضرورت نہیں اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی محولۂ بالا روایت فقط فرض نماز پر محمول ہے۔

پھر امام نماز عید کی دونوں رکعات میں جو سورۃ چاہے قراءت کرے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نماز عید میں سورۃ الاعلیٰ اور سورۃ الغاشیہ پڑھا کرتے تھے لہٰذا اگر کوئی شخص حصول برکت کے لیے اکثر اوقات آنحضورؐ کے اس عمل کی تقلید کرلے تو بہتر ہے۔ تاہم انہی سورتوں کو ہی نماز عید میں پڑھتے رہنا مکروہ ہے۔ کہ ان کے علاوہ کوئی اور سورت کبھی نہ پڑھے جیسا کہ ہم نماز جمعہ کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں۔ پھر ان دونوں رکعات میں بالجہر قراءت کی جائے جیسا کہ آپؐ سے بھی ان نمازوں میں بالجہر قراءت کی روایت ملتی ہے اور قرن اولیٰ سے لے کر ہمارے اس زمانے تک مسلمانوں میں بھی یہی دستور (تواتر) چلا آتا ہے پھر مقتدی امام کی زیادہ سے زیادہ نو یا کسی صحابیؓ کی روایت میں مذکور تعداد تک اس کی اتباع کرے، کیونکہ وہ اپنے امام کے تابع ہے، لہٰذا اس پر امام کی اتباع اور اپنی رائے کو ترک کرنا لازم ہوگا۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا۔ امام تو اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی اتباع کی جائے لہٰذا اس کی مخالفت نہ کرو۔

نیز ارشاد نبوی ہے:

"تو امام کو جس حال میں بھی پائے، جب تک یقینی طور پر اس کی غلطی ثابت نہ ہو جائے، اس کی اتباع کرے"

لہٰذا اس کی اتباع واجب ہوگی۔ اور اس سے زیادہ تکبیرات اجتہادی امور میں سے نہیں ہیں اسی لیے اگر وہ اقوال صحابہؓ سے آگے بڑھ جائے، تو چونکہ اس وقت اس کی غلطی یقینی طور پر ثابت ہو جائے گی لہٰذا اس کی اتباع ضروری نہ ہوگی کیونکہ غلط باتوں میں امام کی اتباع نہیں کی جاتی۔ اسی لیے اگر کوئی شخص ایسے امام کی اقتدا کرے جو رکوع میں جاتے اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتا ہو، یا نماز فجر میں دعائے قنوت پڑھتا ہو، یا نماز جنازہ میں پانچ تکبیروں کا قائل ہو، تو اس کی غلطی یقینی طور پر ثابت ہو جانے کی بنا پر ان امور میں وہ اس کی اتباع نہ کرے، کیونکہ یہ سب اعمال منسوخ ہیں۔ پھر سوال یہ ہے کہ کتنی تکبیروں تک وہ امام کی اتباع

کرے؟ اس بارے میں مشائخ کے مابین اختلاف رائے ہے: اکثر مشائخ کا قول ہے کہ وہ تیرہ تکبیرات تک امام کی تقلید کرے۔ پھر اس کے بعد خاموش ہو کر کھڑا رہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ سولہ تکبیروں تک امام کی تقلید کرے، اس لیے کہ یہاں تک تاویل کی گنجائش ہے۔" شاید اس مسلک کے لوگوں کا یہ خیال ہو کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں مذکور تیرہ تکبیروں سے مراد زائد تکبیریں ہیں تو جب ان کے ساتھ تکبیر تحریمہ اور رکوع کی دونوں تکبیرات شامل کر لی جائیں۔ تو اس سے تکبیروں کی مجموعی تعداد سولہ ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب کہ وہ امام کے قریب ہو اور خود امام کی تکبیر اس کو سنائی دیتی ہو، لیکن اگر وہ امام سے فاصلے پر ہو اور اس تک مکبّرین (تکبیر کہنے والوں) کی آواز ہی پہنچتی ہو، تو جتنی تکبیریں اس کو سنائی دیں، وہ ان سب میں امام کی تقلید کرے، اگرچہ اسے اقوال صحابہؓ میں منقول تعداد سے زیادہ تکبیریں ہی کہنا پڑیں۔ اس لیے کہ یہاں یہ امکان موجود ہے کہ شاید غلطی مکبر سے ہوئی ہو اور اگر وہ ان میں سے کوئی ایک تکبیر چھوڑ دے، تو ہو سکتا ہے کہ وہ تکبیر ہو جو امام نے کہی ہو، یا پھر اس میں مکبرین کو غلطی لگی ہو، لہٰذا دونوں احتمال ہونے کی بنا پر وہ مکبرین کی اتباع کرے تاکہ وہ امام کی کہی ہوئی تکبیریں یقین کے ساتھ ادا کرنے والا ہو جائے۔ اسی لیے بعض فقہا کا قول ہے کہ اگر مقتدی امام سے دور ہو کہ اسے فقط مکبرین کی آواز ہی سنائی دیتی ہو تو مناسب ہے کہ وہ ہر تکبیر افتتاح (تحریمہ) کی نیت سے کہے۔ اس لیے کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ اس نے اس سے قبل جو تکبیر سنی تھی، وہ شاید مکبر کی غلطی ہو اور امام نے اب تکبیر تحریمہ کہی ہو۔ اور اگر امام نماز عید شروع کر چکا ہو، پھر کوئی شخص آ کر اس کی اقتدا کر لے تو اگر یہ اقتدا زائد تکبیروں سے قبل کی ہو تو وہ امام کی اس کے مسلک کے مطابق اتباع کرے۔ اور اپنی رائے کو چھوڑ دے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر وہ امام کے زائد تکبیروں کہہ دینے کے بعد اس وقت آ کر شامل ہوا ہو، جب امام قراءت شروع کر چکا ہو، تو وہ تکبیر تحریمہ کہے اور پھر زائد تکبیریں اپنے مسلک کے مطابق کہے، نہ کہ امام کے مسلک کے مطابق، کیونکہ وہ مسبوق ہے اور اگر اس نے امام کو حالتِ رکوع میں پایا ہو پھر اگر اسے امام کے رکوع کے فوت ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو تو گو کہ امام کے فارغ ہونے سے پہلے مسبوق کا اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنا ایک منسوخ عمل ہے، مگر پھر بھی وہ پہلے تکبیر تحریمہ اور زائد تکبیریں کہے اور پھر امام کی تقلید کرے۔ اس لیے کہ نسخ نماز کے اس حصے کے متعلق ہے۔ جسے امام کے فارغ ہونے کے بعد ادا کیا جانا ممکن ہو، لیکن نماز کا وہ حصہ جس کا امام کی فراغت کے بعد ادا کرنا ممکن نہ ہو، اس میں نسخ ثابت نہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ امام کی اتباع کرلے تو اس کی یہ اتباع دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ ان تکبیرات

کو ادا کرے گا یا ادا نہیں کرے گا؛ اگر اس نے ادا نہ کیا ہو، تو واجب شئی کا چھوڑ دینا لازم آتا ہے۔ اور اگر اس نے انکو ---- ادا کیا ---- تو ایک پہلو سے ان کی ادائیگی باموقع اور دوسرے پہلو سے بے موقع ہو گی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ کسی واجب عمل کو کسی ایک پہلو سے ادا کرنا اس کو بالکل چھوڑ دینے سے افضل ہے اور اگر اسے اندیشہ ہو کہ اگر اس نے تکبیرات کہنا شروع کیں تو امام رکوع سے سر اٹھالے گا تو وہ تکبیر تحریمہ کہکر رکوع کی تکبیر کہہ دے۔ اس لیے کہ اگر اس نے ایسا نہ کیا تو رکوع فوت ہو جائے گا اور رکوع کے فوت ہو جانے سے اس کی رکعت فوت ہو جائے گی، جس سے اس کی کہی ہوئی تکبیرات بھی فوت ہو جائیں گی اور چونکہ یہاں تکبیرات کہنے سے خود ان تکبیروں کا اور دیگر ارکان رکعت کا چھوٹ جانا لازم آتا ہے لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا۔ پھر جب وہ رکوع میں چلا جائے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے مطابق وہ رکوع ہی میں تکبیرات کہہ لے، مگر امام ابو یوسف فرماتے ہیں، کہ وہ رکوع میں تکبیرات نہ کہے، اس لیے کہ یہ تکبیرات اپنے اصلی مقام، یعنی قیام سے قضا ہو گئی ہیں، لہٰذا دعائے قنوت کی طرح وہ بھی ساقط ہو جائیں گی، امام ابو حنیفہ و محمد کا استدلال یہ ہے کہ رکوع قیام ہی کے حکم میں ہوتا ہے، اسی لیے جو شخص امام کو رکوع میں پالے وہ رکعت پانے والا شمار ہوتا ہے، لہٰذا اس کا موقع و محل برقرار سمجھا جائے گا، جہاں وہ یہ تکبیرات کہہ سکے گا، مگر رفع یدین نہ کرے۔ بخلاف دعائے قنوت کے (جسے رکوع میں پڑھنا درست نہیں)، اس لیے کہ دعائے قنوت معنًی قرارت کے مفہوم میں ہے لہٰذا اس کا موقع و محل محض قیام ہی ہے، جو فوت ہو چکا ہے۔ پھر اگر اس کے لیے رکوع میں تکبیرات اور تسبیحات دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو، تو وہ تکبیرات کہے اور تسبیحات چھوڑ دے، کیونکہ تکبیرات واجب ہیں اور تسبیحات سنت ہیں اور واجب عمل کی ادائیگی میں مشغول ہونا سنت میں مشغول ہونے سے زیادہ اولیٰ ہے، پھر اگر اس کی تکبیرات مکمل ہونے سے قبل امام رکوع سے سر اٹھالے تو وہ بھی اپنا سر اٹھالے، کیونکہ امام کی اتباع واجب ہے اور باقی کی تکبیرات اس سے ساقط ہو جائیں گی، کیونکہ ان تکبیرات کا اصل موقع فوت گیا ہے اور اگر امام نے پہلی رکعت میں قرارت سے فارغ ہونے کے بعد رکوع کیا۔ پھر اسے یاد آیا کہ اس نے تکبیرات نہیں کہیں، تو وہ قیام کی طرف لوٹ کر تکبیرات کہے اور اپنے رکوع کو باطل کر دے تاہم قرارت کے اعادہ کی ضرورت نہیں، لہٰذا امام اور مقتدی میں فرق ہوا کہ امام کو رکوع سے قیام کی طرف واپس لوٹنے کا حکم ہے اور اسے حالت رکوع میں تکبیرات کہنے کا حکم نہیں، جبکہ بعد میں ملنے کی صورت میں مقتدی کو حالت رکوع میں تکبیرات کہنے کا حکم ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تکبیرات کا اصل موقع قیام ہی ہے اور یہ جو ہم نے مقتدی کے حق میں رکوع کو "قیام کے حکم میں" قرار دیا ہے وہ محض ضرورت یعنی امام کی اتباع واجب ہونے کی بناء پر ہے اور امام کے حق میں یہ ضرورت ثابت نہیں

لہٰذا اس کے لیئے تکبیرات کا موقع و محل محض قیام ہی ہوگا، اور اسے قیام کی جانب واپس لوٹنے کا حکم ہوگا۔ پھر قیام کی طرف واپسی ضروری ہونے کی وجہ سے اسے رکوع کو ختم کرنا پڑے گا، جیسے اگر اس کو رکوع میں یاد آجائے کہ اس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی تو اسے واپس ہونے اور قرارت کرنے اور رکوع کو ختم کرنے کا حکم ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، تاہم یہاں اعادۂ قرارت کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ وہ قرارت کو مکمل کرکے اس سے فارغ ہو چکا ہے۔ اور کوئی رکن مکمل ہونے اور اس سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہو جانے کے بعد باطل ختم نہیں ہو سکتا، لہٰذا قرارت جس طرح مکمل ہوئی تھی، اسی طرح برقرار رہے گی۔ یہ حکم اس وقت ہے۔ جب اسے تکبیرات کا چھوڑنا قرارت سے فارغ ہو جانے کے بعد یاد آئے، لیکن اگر اسے اس سے قبل یاد آجائے مثلاً یہ کہ اس نے محض سورۂ فاتحہ پڑھی ہو، اور ابھی سورۃ نہ پڑھی ہو، تو اس صورت میں وہ قرارت کو چھوڑ کر پہلے تکبیرات کہے۔ اس لیے کہ یہاں اس نے قبل از وقت قرارت شروع کر دی ہے۔ لہٰذا وہ اسے ترک کر دے۔ اور وہ اس عمل کو انجام دے گا جو اس سے زیادہ اہم ہے، کیونکہ اصل میں تو یہ اسی کا مقام ہے۔ بعد ازاں وہ قرارت کا اعادہ کرے اس لیے کہ اگر کسی رکن کو اس کے مکمل ہونے سے قبل چھوڑ دیا جائے، تو اصولاً وہ عمل متروک ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ عمل فی نفسہٖ قابل تقسیم نہیں ہو سکتا۔ اور جو عمل حکماً قابل تقسیم نہ ہو، تو اس کا وجود محض اس جزء کے پائے جانے سے معتبر ہوگا، جس سے کہ اس کی تکمیل ہوتی جیسے اگر کسی شخص کو رکوع میں (پہلی رکعت کا) چھوٹا ہوا سجدہ یاد آجائے اور وہ وہیں سے نیچے جھک جائے تو وہ رکوع کا اعادہ کرے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مقتدی امام کو پہلی رکعت میں پائے اور اگر اس نے امام کو دوسری رکعت میں پایا۔ تو وہ تکبیر تحریمہ کہہ کر امام کی اقتدا میں شامل ہو جائے اور امام کے مسلک کے مطابق اس رکعت میں اس کی اتباع کرے جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، پھر جب امام نماز سے فارغ ہو جائے تو وہ اٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرے۔ پھر اگر اس کا مسلک امام کے مسلک کے خلاف ہو، تو وہ اپنی اس رکعت میں اپنے ذاتی مسلک کا تتبع کرے، کیونکہ اپنی فوت شدہ نماز میں وہ منفرد کے حکم میں ہوتا ہے، بخلاف لاحق کے۔ اس لیے کہ لاحق حکماً امام ہی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اگر اس کی رائے امام کی رائے کے موافق ہو، مثلاً اس طرح کہ امام کا مسلک بھی حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے مسلک کے مطابق ہو اور مقتدی کا بھی، تو وہ پہلے قرارت کرے اور بعد ازاں عید کی تکبیریں کہے۔ الاصل، الجامع اور الزیادات میں یہی منقول ہے۔ اسی طرح نوادر ابی سلیمان کے ایک مقام میں بھی یہی تحریر ہے، جب کہ دوسرے مقام میں ہے کہ وہ پہلے تکبیرات کہے اور بعد ازاں قرارت کرے۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ الاصل میں

مذکور قول امام محمدؒ کا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مسبوق بعد میں اپنی نماز کا آخری حصہ ادا کرتا ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ امام دوسری رکعت میں پہلے قرارت کرتا ہے، پھر تکبیرات کہتا ہے، لہٰذا مسبوق بھی ایسا ہی کرے گا اور النوادر میں جو قول مذکور ہے وہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں مسبوق اپنی نماز کا ابتدائی حصہ قضا کرتا ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ ابتدائی رکعت میں پہلے تکبیرات کہی جاتی ہیں اور پھر قرارت کی جاتی ہے لہٰذا وہ بھی ایسا ہی کرے گا اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمارے ائمہ کرامؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں روایتوں کا اختلاف ہے۔ النوادر میں جو روایت مذکور ہے اس کی دلیل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، وہ یہ کہ مسبوق اپنی نماز کا ابتدائی حصہ قضا کرتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ پہلی رکعت میں پہلے تکبیرات کہی جاتی ہیں اور بعد ازاں قرارت کی جاتی ہے، لہٰذا وہ اسی فوت شدہ رکعت کے مطابق اپنی نماز ادا کرے گا اور چونکہ اس کی جو نماز فوت ہو چکی ہے۔ اس میں اسے تکبیرات کو قرارت پر مقدم کرنے کا حکم تھا، لہٰذا وہ اسی کے مطابق اپنی نماز قضا کرے گا۔ الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ حقیقت میں اس کی فوت شدہ رکعت نماز کا ابتدائی حصہ ہے لیکن چونکہ وہ ظاہری طور پر دوسری رکعت ہے اور امام کے ساتھ اس نے جو رکعت پائی ہے، اس میں امام نے پہلے قرارت کی تھی، بعد ازاں اس نے تکبیرات کہی تھیں، اس لیے کیونکہ یہ امام کی دوسری رکعت تھی، تو اگر وہ یہاں تکبیرات کو قرارت سے قبل ادا کرے تو اس سے دونوں رکعات کی تکبیروں کے مابین موالات (تسلسل) قائم ہو جائے گی حالانکہ صحابہ کرامؓ میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہ تھا، لہٰذا ایسا نہ کیا جائے گا، تاکہ ظاہری طور پر اجماع صحابہؓ کی مخالفت لازم نہ آئے اور اگر وہ قرارت سے رکعت کو شروع کرے، تو اس سے دونوں رکعتوں میں قرارت کا پہلے پڑھنا لازم آتا ہے، لیکن صحابہ کرامؓ میں سے یہ مسلک حضرت علیؓ کا تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ کسی ایسے پہلو پر عمل کرنا جس کے بارے میں کسی صحابیؓ کا قول ملتا ہو۔ اس پہلو پر عمل کرنے سے بہتر ہے، جس کے متعلق کسی صحابیؓ کا قول نہ ملتا ہو، کیونکہ وہ مسلک بالیقین باطل ہو گا۔

فصل (دوازدہم)
نمازِ عید کے مفسدات اور فاسد یا قضا ہو جانے کا بیان

وہ تمام باتیں، جو دیگر نمازوں اور نمازِ جمعہ کو فاسد کرتی ہیں وہی نمازِ عید کو بھی فاسد کرنے کا باعث ہیں، مثلاً اثنائے نماز یا آخری قعدہ میں نماز کے وقت کا نکل جانا، جماعت کا چھوٹ جانا، اسی تفصیل اور اختلاف کے ساتھ جس کا ذکر ہم نمازِ جمعہ کے ضمن میں کر آئے ہیں، الّا یہ کہ اگر نمازِ عید ان باتوں سے فاسد ہو جائے جن سے باقی نمازیں فاسد ہوتی ہیں، مثلاً دانستہ وضو خطاء کر دینے وغیرہ سے تو اس صورت میں نمازِ عید کو اس کی مذکورہ شرائط کے ساتھ دوبارہ پڑھا جائے، لیکن اگر نمازِ عید وقت نکل جانے یا جماعت چھوٹ جانے کے باعث فوت ہو جائے۔ تو نمازِ عید ساقط ہو جاتی ہے، تاہم ہمارے نزدیک نمازِ عید کی کوئی قضا نہیں، مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ اکیلے ہی اسی طرح نماز ادا کرے جس طرح امام ادا کرتا ہے اور وہ اسی کی طرح اس میں تکبیرات کہے، مگر ہمارا قول ہی صحیح تر ہے، اس لیے کہ نمازِ عید کو اس طریقے سے ادا کرنے کا طریقہ جمعہ کی طرح ہیں "سنت نبوی" سے معلوم ہوا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازِ جمعہ کی ہی طرح اسے کبھی بھی اکیلے ادا نہیں فرمایا، بنا بریں باجماعت طریقے کے علاوہ کسی اور طریقے سے اس نماز کا ادا کرنا درست نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ نماز چند ایسی شرائط کے ساتھ مشروط ہے جن کا حصول قضا میں ممکن نہیں بنا بریں نمازِ جمعہ کی طرح اس کی بھی قضا نہ ہوگی۔ تاہم اس کی جگہ اگر وہ چاہے تو چار رکعات "نمازِ چاشت" ادا کر سکتا ہے، کیونکہ نمازِ عید کے فوت ہو جانے کے بعد قضا کے ذریعے تو شرائط کے مفقود ہونے کی بنا پر اس کی تلافی کرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ "نمازِ چاشت" ادا کر کے ثواب حاصل کر لے تو یہ اس کے حق میں بہتر ہوگا۔ تاہم نمازِ عید کی جگہ "نمازِ چاشت" ادا کرنا واجب نہیں، کیونکہ اس کے واجب ہونے کی کوئی دلیل موجود نہیں، چنانچہ حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ:

"جس شخص کی نمازِ عید قضا ہو جائے وہ چار رکعات قضا کر لے"

فصل: ۱۳

عید کے دن کے مستحبات و مکروہات

۱۔ **مستحبات:** عید کے روز کئی اشیا مستحب ہیں۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے کہ اس دن،

① مسواک کرنا،
② غسل کرنا،
③ کوئی شی کھانا،
④ اچھا لباس پہننا،
⑤ خوشبو لگانا اور
⑥ نماز عید کے لیے جانے سے قبل اپنا صدقہ فطر ادا کر دینا مستحب ہے۔

غسل اور مسواک کرنے، خوشبو لگانے اور اچھا لباس پہننے کا خواہ وہ نیا ہو، یا دھلا ہوا استحباب تو انہی دلائل کی بنا پر ہے جن کا ہم "جمعہ" کے باب میں پیچھے ذکر کر آئے ہیں۔ رہا عید کے لیے جانے سے قبل صدقہ فطر ادا کرنا، تو اس کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عید گاہ کے لیے جانے سے قبل اپنا فطرانہ نکال کر جاتے تھے۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ "ادائے واجب" کے لیے پیش قدمی (مسارعت) ہے، لہٰذا ایسا کرنا مستحب ہوگا ــ رہا اس دن کچھ "کھانے کا مسئلہ" تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ افطار ــ (عید الفطر) کا دن ہے، جب کہ عید الاضحیٰ کے دن اسے اجازت ہے وہ چاہے تو کچھ کھالے اور چاہے تو کچھ نہ چکھے "تاہم "ادب" (مستحب) یہ ہے کہ نماز سے فارغ ہونے تک وہ کچھ نہ چکھے، تاکہ اس کا پہلا کھانا قربانی سے ہو۔

⑦ عید گاہ کی طرف منہ اندھیرے جانا اور عید الاضحیٰ کے دن اونچی آواز سے تکبیرات پڑھتے ہوئے جانا اور جب وہ عید گاہ پہنچ جائے، تو تکبیریں پڑھنا بند کر دے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم راستے میں تکبیرات پڑھتے تھے ــ رہی عید الفطر تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس دن تکبیرات بالجہر نہ پڑھی جائیں، مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس دن بھی انہیں جہراً ہی پڑھا جائے ــ الطحاویؒ نے لکھا ہے کہ دونوں عیدوں میں تکبیریں بالجہر پڑھی جائیں ان کی دلیل آیت قرآنیہ:

وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ تاکہ تم روزوں کا شمار پورا کر لو اور اس

عَلٰی مَا ھَدٰکُمْ [1]   احسان کے بدلے کہ خدا نے تم کو ہدایت بخشی ہے، اسے بزرگی سے یاد کرو۔

ہے، کیونکہ عدت رمضان المبارک مکمل ہونے کے بعد تکبیرات عید کے علاوہ کوئی اور تکبیر ضروری نہیں، جب کہ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت سے ہے کہ:

"ایک دفعہ انہیں لے جانے والے شخص [2] نے عید الفطر کے دن عید گاہ پہنچایا، تو انہوں نے سنا کہ لوگ تکبیرات کہہ رہے ہیں، تو حضرت ابن عباسؓ نے پوچھا کیا امام نے تکبیر کہہ دی ہے، تو ان کے ہمراہی نے کہا نہیں۔ اس پر انہوں نے کہا کہ کیا لوگ دیوانے ہو گئے ہیں"

اور اگر بالجہر تکبیر کہنا سنت ہوتا تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کبھی یہ الفاظ ارشاد نہ فرماتے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذکار میں اصل شی اخفا ر آہستہ پڑھنا ہے۔ الا یہ کہ خاص طور پر کسی ذکر کو بالجہر پڑھنے کی صراحت ملتی ہو چونکہ عید الاضحیٰ میں تو ایسی صراحت پائی جاتی ہے، لہٰذا وہاں تو اس کی اجازت ہوگی، لیکن عید الفطر میں ایسی کوئی صراحت نہیں ملتی، لہٰذا یہاں اصل قیاس پر ہی عمل ہوگا۔ رہی مذکورہ آیت تو اس کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد نماز عید ہے، اور اگر سابقہ قول بھی مدنظر رکھا جائے تو پھر بھی اس آیت میں تکبیر سے تعرض تو ہے، جبکہ ہماری بحث وصف تکبیر یعنی اسے آہستہ یا بالجہر کہنے سے متعلق ہے اور اس بارے میں مذکورہ آیت خاموش ہے۔

۸۔ خطبۂ عید سے فارغ ہونے کے بعد نفل نماز پڑھنا، اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من صلی بعد العید اربع رکعات کتب اللہ لہٗ بکل نبتٍ و بکل ورقۃ حسنۃ۔	جو شخص نماز عید کے بعد چار رکعات ادا کر لے گا، اللہ تعالیٰ اسے ہر نباتات اور ہر پتے کے بدلے ایک ایک نیکی عطا فرمائیں گے۔

جب کہ نماز عید سے قبل گھر یا عید گاہ میں بالکل نفل نماز نہ پڑھی جائے، یہی اکثر علما کا مسلک ہے، جیسا کہ مکروہ اوقات کے ضمن میں ہم آئندہ بیان کریں گے۔

⑨ امام کے لیے یہ بھی مستحب ہے، کہ جب وہ باہر کھلے میدان میں نماز عید پڑھنے کیلئے جانے لگے تو کسی کو شہر میں اپنا نائب مقرر کر جائے، تاکہ وہ شہر میں معذور افراد کو نماز پڑھا سکے۔ اس

---

[1] البقرہ - ۱۸۵؛ [2] حضرت عبداللہ عباسؓ آخری عمر میں نابینا ہو گئے تھے، یہ اسی زمانے کا قصہ ہے۔

یہ ہے کہ مروی ہے کہ :

"حضرت علیؓ جب کوفہ تشریف لائے (اور عید کا دن آیا) تو انہوں نے حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کو اپنا جانشین مقرر کر دیا تاکہ وہ کمزور لوگوں کو نماز عید مسجد میں پڑھائیں اور خود پچاس شیوخ (بزرگوں) کے ساتھ نماز عید کے لیے شہر سے باہر کھلے میدان میں پیدل تشریف لے گئے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ حصول ثواب میں ضعیف لوگوں کی اعانت ہے، لہٰذا یہ بہتر ہوگا۔ تاہم اگر وہ ایسا نہ بھی کرے، تب بھی کوئی حرج نہیں۔ اس لیے کہ یہ عمل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم — اور خلفائے راشدینؓ بجز حضرت علیؓ کے کسی سے مروی نہیں اور اس لیے بھی کہ کمزور لوگوں پر نماز عید ادا کرنا ضروری نہیں، لیکن اگر وہ کسی کو اپنا نائب بنا جائے، تو وہ زیادہ بہتر ہوگا، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور نماز عیدین کے لیے منبر کو باہر نہ نکالا جائے۔ جیسا کہ ہم اوپر نقل کر آئے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسا نہیں کرتے تھے۔ اور آپؐ کے بارے میں صحیح روایت سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ اونٹنی پر سوار ہو کر عیدین کا خطبہ دیا کرتے تھے اور امت میں یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر ہمارے اس زمانے تک یہی دستور (توارث) چلا آتا ہے اسی بنا پر "عید گاہ" میں اینٹوں اور گارے سے علٰحدہ منبر بنایا جاتا ہے اور جو عمل لوگوں میں متداول ہو اس پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔

---

(۳)

فصل (چہاردہم) صلوٰۃ الکسوف والخسوف

سورج اور چاند گرہن کی نماز

نماز کسوف (سورج گرہن) پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر محیط ہوگی:

ا- نماز کسوف واجب ہے۔ یا سنت ؛

ب- نماز کسوف کی رکعات اور طریقۂ ادائیگی ؛

ج- نماز کسوف پڑھنے کی جگہ ؛

د- نماز کسوف کا وقت تفصیل حسب ذیل ہے

ا- نماز کسوف آیا واجب ہے یا سنت

امام محمدؒ نے الاصل میں ایسی عبارت لکھی ہے جس سے نماز کسوف کے عدم وجوب کا عندیہ ملتا ہے، اس لیے کہ وہ لکھتے ہیں: "اور نفل نماز سوائے قیام رمضان (نماز تراویح) اور نماز کسوف کے باجماعت نہ ادا

کی جائے"؛ تو انہوں نے نفل نمازوں سے نماز کسوف کو بھی مستثنیٰ کیا ہے، تو چونکہ مستثنیٰ اشی مستثنیٰ امنہ کی ہی ہم جنس ہوتی ہے، لہٰذا اس سے اس کے نفل ہونے پر دلالت ہوتی ہے۔ اسی طرح حسنؒ بن زیاد کی روایت سے بھی اس کے نفل ہونے کا ہی اظہار ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ روایت کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے نماز کسوف کے متعلق فرمایا ہے۔ کہ "اگر لوگ چاہیں تو اسے دو رکعات کی صورت میں ادا کرلیں اور چاہیں تو چار رکعت پڑھ لیں اور چاہیں تو اس سے بھی زیادہ رکعات ادا کرلیں۔

اور چونکہ اس قسم کا اختیار واجبات میں نہیں دیا جاتا، بلکہ نوافل میں دیا جاتا ہے لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ یہ نماز نفل ہے جبکہ ہمارے بعض مشائخ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ اسلیے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جس دن حضرت ابراہیمؑ ابن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا سورج کو گرہن لگ گیا، اس پر لوگوں نے کہا کہ سورج کو گرہن حضرت ابراہیمؑ کے وصال کی بنا پر لگا ہے جب یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنی، تو فرمایا کہ "ہرگز ایسا نہیں، یاد رکھو سورج اور چاند اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں (آیات) ہیں اس لیے انکو نہ تو کسی کے وفات پانے سے گرھن لگتا ہے اور نہ ہی کسی کے زندہ ہونے سے تو جب تم ان میں سے کوئی شی دیکھو، تو اللہ تعالیٰ کی حمد اور اس کی بڑھائی بیان کرو اور اس کی تسبیح اور نماز پڑھو، تاآنکہ سورج کا گرہن پوری طرح دور ہو جائے"۔

اور حضرت ابومسعود الانصاریؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ:

"جب تم اسے (سورج گرہن کو) دیکھو تو اٹھ کھڑے ہو۔ اور نماز ادا کرو"۔

اور چونکہ مطلق امر (حکم) وجوب کیلئے ہوتا ہے لہٰذا اسکی تعمیل واجب ہوگی اسیطرح حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ سے مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک دفعہ سورج کو گرہن لگ گیا، تو آپ گھبرائے ہوئے اٹھے اور ڈر گئے، کہ شاید قیامت آگئی ہے، تاآنکہ آپ مسجد میں داخل گئے، پھر آپؐ نے کھڑے ہو کر نماز ادا کی اور اپنے قیام، رکوع اور سجدے کو خوب طویل کیا اور کہا، "کہ ان نشانات کے بھیجے جانے کا تعلق نہ کسی کے مرنے سے ہوتا ہے اور نہ کسی کے زندہ ہونے سے بلکہ اللہ تعالیٰ تو انہیں اس لئے ظاہر کرتا ہے، تاکہ اس کے بندے اس سے ڈریں، تو جب تم ان میں سے کوئی شی دیکھو تو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی جانب متوجہ ہو جایا کرو اور اس سے بخشش مانگتے رہا کرو"۔

بعض دیگر روایات میں ہے کہ:

"پس ڈر کر نماز کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی جانب رجوع کرو"۔

اور امام محمدؒ کا اس نماز کو نفل قرار دینا، اس کے وجوب کی نفی نہیں، اس لیے کہ نفل نماز کا مطلب مقررہ نماز سے اضافی نماز ہے، تو چونکہ ہر واجب نماز بھی مقررہ فرض نماز پر اضافہ ہے، لہٰذا اسی کو واجب نماز کہنا بھی درست ہوگا، جیسا کہ امام محمدؒ نے حکم میں اسے قیام رمضان المبارک، یعنی نماز تراویح سے ملایا ہے، حالانکہ نماز تراویح سنت مؤکدہ ہے، جو مفہوم کے لحاظ سے واجب ہی کے حکم میں ہے۔

اسی طرح حسنؒ بن زیادؒ کی روایت بھی اس کے وجوب کی نفی نہیں کرتی، اس لیے کہ بعض اوقات واجب عبادات میں بھی اختیار دے دیا جاتا ہے، جیسے کہ قرآن مجید میں ہے:

فَكَفَّارَتُهٗۤ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ ؕ[1]

پس اس کا کفارہ دس محتاجوں کو اوسط درجے کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے اہل وعیال کو کھلاتے ہو یا ان کے کپڑے دینا یا ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

فصل

نماز کسوف کی رکعات اور طریقۂ ادائیگی

نماز کسوف کی دو رکعات ہیں اور ہر رکعت میں ہمارے نزدیک دوسری نمازوں کی طرح، ایک ایک رکوع اور دو دو سجدے ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز کسوف کی ہیں تو دو ہی دو رکعتیں، مگر ان کے ہاں ہر رکعت میں دو دو رکوع اور دو دو سجدے ہیں، جس کا طریقہ یہ ہے کہ امام قراءت کرکے، رکوع کرے، پھر وہ اپنا سر اٹھا کر دوبارہ قراءت کرے اور پھر رکوع کرے، ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت ہے، کہ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں سورج کو گرہن لگا تو آپ نے سورۃ البقرۃ پڑھنے کے مساوی طویل قیام کیا، پھر آپ نے لمبا رکوع کیا اور پھر اپنا سر اوپر اٹھایا اور پہلے قیام سے قدرے کم طویل قیام کیا اور پھر پہلے رکوع سے قدرے کم طویل رکوع کیا۔"

یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے امام محمدؒ نے اپنی ذاتی سند کے ساتھ حضرت ابوبکرہؓ سے روایت کیا ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک مرتبہ سورج کو گرہن لگ گیا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی چادر مبارک گھسیٹتے ہوئے باہر تشریف لائے تاآنکہ آپؐ مسجد میں داخل ہوگئے، پھر آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں جن میں قیام آپؐ نے اتنا لمبا کیا کہ سورج بالکل صاف ہوگیا۔ یہ واقعہ آپؐ کے بیٹے حضرت ابراہیمؑ کی وفات کے بعد کا ہے، پھر آپؐ نے فرمایا بے شک سورج اور چاند اللہ تعالیٰ کے نشانات میں سے دو نشان ہیں، جنہیں نہ تو کسی کی موت سے گرہن لگتا ہے اور نہ ہی کسی کے پیدا ہونے سے، تو جب تم ان میں سے کوئی خوف انگیز بات دیکھو تو فوراً نماز اور دعا کی جانب متوجہ ہو جاؤ تاکہ تم پر جو مصیبت آئی ہے، وہ دور ہو جائے۔"

کہ اس میں مستعمل لفظ صلاۃ (نماز) مطلق ہے، جسے متعارف و متداول مفہوم پر ہی محمول کیا جائے گا، جبکہ ابوبکرہؓ کی ایک روایت میں ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہاری طرح کی دو رکعتیں پڑھائیں۔"

ابوالجصاص رازی نے حضرت علیؓ، نعمانؓ بن بشیر، عبداللہ بن عمرؓ، سمرہؓ بن جندب اور مغیرہؓ بن شعبہ وغیرہم سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف میں عام نمازوں کی طرح کی دو رکعتیں پڑھائیں۔ جہاں تک حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی روایت سے استشہاد کا تعلق ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی روایات میں باہمی تعارض ہے: ایک روایت تو وہ ہے، جو تم نے نقل کی ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چار سجدوں کے ساتھ چار رکعات ادا فرمائیں اور جو روایت فی نفسہٖ متعارض ہو، وہ کسی اور روایت کا معارضہ (مقابلہ) نہیں کر سکتی، یا پھر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری نقل کردہ روایات ہی، دوسری نمازوں سے مطابقت ہونے کی بنا پر زیادہ پختہ ہیں۔ لہٰذا ان پر ہی عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، یا پھر یہ کہ ہم امام شافعیؒ کی نقل کردہ حدیث کو اس بات پر محمول کر سکتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز کے رکوع کو دوسری نمازوں کی نسبت زیادہ لمبا کر دیا تھا، جیسا کہ مروی ہے کہ اس نماز میں آپ کے سامنے جنت اور دوزخ کو پیش کیا گیا تو پہلی صف کے لوگوں نے اس گمان پر کہ آنحضورؐ نے اپنا سر اٹھا لیا ہوگا، اپنا سر اٹھایا ہوگا، جنہیں دیکھ کر پچھلے لوگوں نے بھی اپنے سر اٹھا لیے ہوں گے، پھر جب پہلی صف والوں نے دیکھا ہوگا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بدستور حالت رکوع میں ہیں۔ تو انہوں نے دوبارہ رکوع کر دیا ہوگا اور انہیں دیکھ کر پچھلے لوگ بھی رکوع میں چلے گئے ہوں گے، پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا سر اوپر اٹھایا ہوگا پچھلے لوگوں نے بھی اپنے سر اوپر اٹھا لیے ہوں گے۔ تو جو لوگ پہلی صف کے پیچھے تھے، انہوں نے یہ سمجھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکوع کیے ہیں، تو یوں انہوں نے اپنے علم کے مطابق یہی روایت آگے نقل کر دی، لیکن چونکہ پہلی صف کے لوگوں کو اصل صورت حال کا صحیح علم تھا، لہٰذا انہوں نے وہی بیان کیا ہے، جو کہ ان کے مشاہدے میں آیا تھا اور عموماً آخری صفوں میں کھڑے ہونے والے افراد کو اس قسم کا اشتباہ ہو ہی جایا کرتا ہے جب کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ عورتوں کی صفوں میں اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اس وقت بچوں کی صفوں میں کھڑے ہوتے تھے، لہٰذا انہوں نے وہی نقل کیا جو انہیں اس وقت معلوم ہوا۔ لہٰذا دونوں روایات کو باہم تطبیق دینے کے لیے اسی توجیہ پر محمول کیا جانا بہتر ہوگا، چنانچہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الآثار میں ان روایات کے مابین اسی طرح تطبیق دی ہے اور شیخ ابو منصور لکھتے ہیں کہ یہاں روایات کا اختلاف ناسخ و منسوخ کی طرح ہے، نہ کہ اختیار دینے والی روایات کی طرح، کیونکہ اس بارے میں ائمہ کے مابین اختلاف ہے۔ اور اگر یہ نمازی کو اختیار دینے والا معاملہ ہوتا۔ تو ائمہ کے مابین یہاں اختلاف رائے نہ ہوتا۔ پھر یہ بات بھی واضح ہے کہ ابتدائی زمانۂ اسلام میں نمازمیں جو اضافے تھے وہ منسوخ ہو گئے ہیں اور نماز پڑھنے کا طریقہ ہمارے ہاں متعارف و متداول طریقے پر آ کر مستحکم ہو گیا، بنا بریں نسخ کو ایسی صورت پر محمول کرنا جس کا منسوخ ہونا ظاہر ہو گیا ہو ایسی صورت

پر محمول کرنے سے بہتر ہے جس کا کسی اور ذریعے سے منسوخ ہونا ظاہر نہ ہوا ہو۔ شیخ ابو منصور الماتریدی ابو عبد اللہ البلخی سے روایت کرتے ہیں کہ "نماز کسوف" میں اضافہ بلاشبہ ثابت ہے، مگر یہ اضافہ کسوف (سورج گرہن) کی بنا پر نہیں، بلکہ بعض دوسرے حالات پیش آنے کی بنا پر تھا۔ حتیٰ کہ مروی ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع میں چند قدم آگے کی طرف بڑھائے تھے یوں لگتا تھا کہ آپ کسی شئ کو پکڑنا چاہتے ہیں۔ پھر آپ پیچھے کی جانب ہٹ گئے، جیسے کوئی شخص کسی شی کو دیکھ کر پیچھے کو ہٹتا ہے[1]، لہٰذا عین ممکن ہے کہ یہ اضافہ مخصوص قسم کے حالات کے پیش آنے پر ہو تو جو شخص ان حالات کو نہیں جانتا اس کے لیے اس بارے میں لب کشائی کرنا درست نہیں اور یہ بھی ممکن ہے واقعی آپ نے ایسے ہی کیا ہو، اس لیے ایسا کرنا مسنون ٹھہرا، تو چونکہ یہاں صورت حال واضح نہیں، لہٰذا ان روایات کی بنا پر قابل اعتماد صورت کو چھوڑنا اس وقت تک درست نہیں، جب تک کہ وہ صورت یقینی طور پر ثابت نہ ہو۔

پھر اس نماز کو صرف باجماعت طریقے سے ہی ادا کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے باجماعت طریقے سے ہی ادا کیا تھا اور اسے وہی امام پڑھا سکتا ہے جسے نماز جمعہ اور نماز عید پڑھانے کا استحقاق حاصل ہو، لیکن اگر ہر علاقے کے لوگ اسے اپنی اپنی مساجد میں ادا کرنا چاہیں، تو وہ جائز نہیں ہے۔ تاہم امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ جس مسجد کا کوئی امام مقرر ہو، اس مسجد میں اسے باجماعت طریقے سے ادا کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ یہ نماز صرف شہروں سے ہی مخصوص نہیں ہے، لہٰذا دوسری نمازوں کی طرح اس کے لیے بادشاہ کا ہونا ضروری نہ ہوگا، - تاہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، اس لیے کہ اس نماز کو باجماعت طریقے سے پڑھنے کا طریقہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھانے سے ہی معلوم ہوا ہے، لہٰذا اس کو فقط وہی شخص پڑھا سکتا ہے، جو بادشاہ کے قائم مقام ہو اور ہم اس نماز کا شہر کے ساتھ تعلق نہ ہونا بھی تسلیم نہیں کرتے، اس لیے کہ ہمارے مشائخ کہتے ہیں کہ یہ نماز فقط شہروں ہی کے ساتھ مخصوص ہے، لہٰذا یہ نماز بادشاہ کے ساتھ بھی مشروط ہوگی، لیکن اگر امام (سربراہ مملکت) نماز نہ پڑھائے اور لوگ علٰحدہ علٰحدہ اپنی اپنی نماز ادا کریں۔ تو اگر وہ چاہیں تو دو رکعات پڑھ لیں اور چاہیں۔ تو چار رکعتیں ادا کر لیں، تاہم چار رکعات ادا کرنا زیادہ افضل ہے، پھر اگر وہ چاہیں۔ تو ان رکعات میں قرارت کو خوب طویل کریں اور چاہیں تو مختصر قرارت پڑھ لیں اور پھر سورج کے صاف ہونے تک تسبیح میں مشغول رہیں، اس لیے کہ سورج کے صاف ہونے تک ان پر تضرع (اظہار عجز کرتے

---

[1] مروی ہے کہ اس نماز کسوف میں آپ کو جنت و دوزخ کا مشاہدہ کرایا گیا تھا آپ نے جب جنت کا منظر دیکھا۔ تو چند قدم آگے کی جانب بڑھے منظر بدلا، تو آپ کو دوزخ کا نظارہ دکھایا گیا جس سے آپ پیچھے کی جانب پلٹ آئے (فتح الباری وغیرہ)۔

رہنا ضروری ہے اور یہ تضرع کبھی تو دعا کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی قرآن مجید کی تلاوت کی صورت میں ایک صحیح روایت میں ہے کہ پہلی رکعت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام سورۃ البقرہ کے اور دوسری رکعت میں سورۂ آل عمران کے مساوی تھا، تو ان میں قرارت کو طویل کرنا افضل ہے تاہم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز کسوف کی (با جماعت) نماز میں بالجہر قرارت نہ کی جائے اور امام ابویوسفؒ کے یہاں امام ان میں بالجہر قرارت کرے جب کہ امام محمدؒ کا قول اس بارے میں متردد ہے۔ اکثر روایات میں ان کا قول امام ابوحنیفہؒ کی تائید میں نقل کیا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے مخالفین کی دلیل وہ روایت ہے جو امُّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف پڑھی اور اس میں بالجہر قرارت فرمائی“ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس نماز کو بڑے مجمع کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے، لہٰذا نماز جمعہ اور نماز عید کی طرح اس میں بھی بالجہر قرارت کی جائے۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت سمرہؓ بن جندب کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں بہت لمبا قیام فرمایا جس میں آپؐ کی کوئی آواز بھی نہ سنی گئی“

اور عکرمہؒ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں:

”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز کسوف پڑھی اور میں آنحضورؐ کے پہلو میں تھا، مگر میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حرف بھی نہ سنا“

نیز ارشاد نبوی ہے:

صلوٰۃ النّھار عجماء دن کی نماز گونگی ہوتی ہے۔

یعنی ان میں قابل سماعت آواز سے قرارت نہیں کی جاتی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ اس موقع پر لوگوں کے دل تو اس گھبراہٹ کی جانب متوجہ ہوتے ہیں، لہٰذا اس سے وہ قرارت سے صحیح فائدہ یعنی الفاظ قرآنی میں غور و خوض نہ کر سکیں گے، جس طرح کہ دن کی باقی نمازوں میں وہ ایسا کرنے سے قاصر رہتے ہیں، کیونکہ ان کے دل اپنے کاروباری معاملات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جب امُّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے متصادم ہے۔ بنا بریں ہم مذکورہ قیاس اور دیگر احادیث کے ظاہری مفہوم پر عمل پیرا ہوں گے اور ہم محولہ بالا روایت کو اتفاقی اور جزوی جہر پر محمول کریں گے تاکہ تمام روایات سے مطابقت پیدا کی جا سکے۔ جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نماز ظہر میں کبھی کبھار ایک یا دو آیتیں باآواز بلند پڑھ دیا کرتے تھے، واللہ اعلم۔

نماز کسوف میں اذان ہے اور نہ ہی اقامت، اس لیے کہ اذان اور اقامت تو فقط فرض نمازوں کیساتھ مخصوص ہیں — اسی طرح ہمارے نزدیک اس میں خطبہ بھی نہیں، مگر امام شافعیؒ کے ہاں اس موقع پر خطیب دو خطبے بھی پڑھے جس کی دلیل امُّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف پڑھائی اور پھر خطبہ دیا، جس میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کی"۔

ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ وسلم سے خطبہ دینا منقول نہیں، لہٰذا امّ المومنینؓ کی روایت کے لفظ خطب کے معنی "دعا" ہوں گے، یا پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپؐ کو خطبہ دینے کی اس لیے ضرورت محسوس ہوئی، کیونکہ آپؐ لوگوں کی اس بات کی تردید کرنا چاہتے تھے کہ "سورج گرہن حضرت ابراہیمؓ کی وفات کی بنا پر ہوا ہے" اور خطبہ نماز کے لیے نہ تھا۔ واللہ اعلم۔

ب۔ خسوف قمر (چاند گرہن) کی نماز:۔ چاند گرہن میں بھی نماز ادا کرنا بہت بہتر ہے، جیساکہ ہم اوپر یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ آنحضورؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جب تم خوفزدہ کرنے والے ان احوال میں سے کوئی حالت دیکھو، تو فوراً نماز کی جانب متوجہ ہو جاؤ"۔ اور چاند گرہن کی نماز ہمارے نزدیک باجماعت ادا نہیں کی جاتی، مگر امام شافعیؒ کے ہاں اسے باجماعت ادا کیا جاتا ہے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

"انہوں نے ایک مرتبہ چاند گرہن میں لوگوں کو نماز پڑھائی اور پھر کہا کہ میں نے ویسے ہی نماز پڑھائی ہے، جیسے کہ میں نے خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا"۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے چاند گرہن میں باجماعت نماز پڑھنا مروی نہیں، حالانکہ سورج گرہن کی نسبت چاند گرہن زیادہ ہوتا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ غیر فرض نمازوں میں اصل یہ ہے کہ انہیں بلا جماعت پڑھا جائے، چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

صلوٰۃ الرجل فی بیتہ افضل الا المکتوبۃ۔	مرد کے لیے فرض نماز کے سوا باقی تمام نمازوں کا گھر میں ادا کرنا زیادہ بہتر ہے۔

الّا یہ کہ باجماعت ادا کرنا کسی دلیل سے ثابت ہو، جیسے نماز عیدین، نماز تراویح اور سورج گرہن کی نمازیں وغیرہ؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ رات کے وقت لوگوں کا جمع ہونا قدرے مشکل ہوتا ہے، یا پھر اس سے کسی خرابی (فتنہ) پیدا ہونے کا احتمال ہو سکتا ہے؛ جبکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث اس لیے اساس عمل نہیں بن سکی، کیونکہ یہ ایک مشہور واقعے کے متعلق ہونے کے باوجود خبر واحد ہے۔

اسی طرح خوفزدہ کرنے والے دیگر مواقع پر بھی نماز ادا کرنا مستحب ہے، مثلاً سخت آندھی، یا زلزلہ آنے یا خوب اندھیرا چھا جانے اور مسلسل بارش برستے رہنے وغیرہ کے موقعوں پر، جیساکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے بصرے میں زلزلہ آنے کے موقع پہ نماز ادا کی"۔

نماز پڑھنے کا مقام چاند گرہن میں تو لوگ اپنے اپنے گھروں ہی میں نماز ادا کریں، اس لیے کہ اس میں علیحدہ علیحدہ نماز ادا کرنا سنت ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، البتہ سورج گرہن کے متعلق القاضی نے مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ اس نماز کو ہر شخص وہیں پڑھے جہاں وہ عام نمازیں ادا کرتا ہو، یا پھر جامع مسجد میں ادا کرے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ شعائر اسلام میں سے ہے، لہٰذا اسے ایسے مقام پر ادا کیا جائے جو اسلام کے اظہار شعائر کے لئے بنیادی طور پر تیار کیا گیا ہو، تاہم اگر لوگ کسی اور جگہ اکٹھے ہو جائیں اور باجماعت نماز ادا کریں تو جائز ہوگا۔ بایں ہمہ ان میں سے اول الذکر صورت افضل ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

نماز خسوف کا وقت اسے مکروہ اوقات کے سوا ہر اس وقت میں ادا کرنا جائز ہے جس میں دوسری تمام نمازوں کا ادا کرنا درست ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر تو یہ نماز نفل ہے، تو چونکہ ان اوقات میں نوافل کا ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے خواہ ان نوافل کے لئے اسباب بھی موجود ہوں، مثلاً تحیۃ المسجد اور تحیۃ الوضو کے نوافل اور طواف کی دو رکعات وغیرہ، جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کی تفصیل بیان کریں گے اور اگر انہیں واجب سمجھا جائے، تو پھر اس لیے کہ ان اوقات میں واجب نمازوں کا ادا کرنا بھی مکروہ ہے جیسے سجدۂ تلاوت وغیرہ، واللہ الموفق۔

(۴)

صلوٰۃ الاستسقاء
نماز استسقاء

نماز استسقاء کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے ظاہر روایت یہ ہے کہ استسقا کے لیے کوئی نماز نہیں اور یہ کہ اس کے لیے فقط "دعا" ہے "نماز نہ ہونے" سے ان کی مراد یہ ہے کہ "نماز باجماعت نہیں"، جس کی دلیل امام ابو یوسفؒ سے مروی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں۔ "میں نے امام ابو حنیفہؒ سے استسقاء کے متعلق پوچھا کہ آیا اس میں نماز یا کوئی مقرر دعا یا کوئی خطبہ ہے، تو انہوں نے فرمایا اس میں نماز باجماعت تو نہیں، البتہ دعا اور استغفار ضرور ہے، تاہم اگر لوگ اکیلے اکیلے نماز ادا کریں تو مضائقہ نہیں۔ یہ تو امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے، جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام (حاکم) یا اس کا نائب استسقاء کے لیے دو رکعات نماز باجماعت پڑھائے، جیسے جمعہ کی نماز پڑھائی جاتی ہے اور "ظاہر روایت" میں امام ابو یوسفؒ کا قول مذکور نہیں، البتہ بعض دیگر ماخذ میں ان کا قول امام ابو حنیفہؒ کی تائید میں مروی ہے مگر الطحاویؒ نے ان کا قول امام محمدؒ کی تائید میں نقل کیا ہے اور یہی قول صحیح ہے کہ ان دونوں (امام ابو یوسفؒ و محمدؒ) کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقا کے لیے دو رکعت نماز با جماعت پڑھائی"
اور عبداللہ بن عامرؓ سے ایک روایت مروی ہے کہ:
"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عید کی طرح اس کی دو رکعات پڑھائیں"[۱]
جبکہ امام ابوحنیفہ کا استدلال قرآنی حکم:
فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا[۱] — اور میں نے کہا کہ تم اپنے پروردگار سے مغفرت مانگو کہ وہ بڑا بخشنہار رہے۔
سے ہے کہ اس سے مراد استسقاء کے لیے استغفار کرنا ہے، جس کی دلیل ارشادِ باری تعالیٰ:
يُرْسِلِ السَّمَآءَ عَلَيْكُمْ مِّدْرَارًا[۲] — وہ تم پر آسمان سے لگاتار مینہ برسائے گا۔
ہے تو چونکہ قرآن حکیم میں استسقاء کے لیے فقط استغفار کرنے کا حکم مذکور ہے، لہٰذا جو شخص اس موقع پر نماز کا قائل ہے اس کے لیے دلیل پیش کرنا لازم ہوگا؛ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کسی مشہور حدیث سے نماز استسقاء پڑھنا ثابت نہیں، اسکے بجائے مروی ہے کہ:
ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ ادا فرما رہے تھے کہ ایک شخص کھڑا ہوگیا اور کہنے لگا: یا رسول اللہ زمین خشک ہوگئی ہے، مال مویشی ہلاک ہوگئے ہیں۔ آپؐ ہمارے لیے اللہ تعالیٰ سے بارش کی دعا مانگئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا کے لیے ہاتھ اوپر اٹھا دیئے اور دعا کی اور ابھی آپؐ نے دعا ختم کرنے کے لیے اپنے ہاتھ ملائے نہ تھے کہ آسمان سے بارش برسنا شروع ہوگئی؛ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اللہ تعالیٰ ہی کے لیے خوبی ہے، ابوطالب کی اگر وہ آج زندہ ہوتے تو ان کی آنکھیں یہ منظر دیکھ کر آسودہ ہوجاتیں، اس پر حضرت علیؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ شاید آپ کی مراد یہ شعر ہے:
وابیض یستسقی الغمام بوجهه — ثمال الیتامیٰ عصمة للارامل
"یعنی آپ سفید رنگت والے ہیں، آپ کے روئے اقدس کا واسطہ دے کر بادلوں کے برسنے کی دعا کی جاتی ہے، آپؐ یتیموں کا آسرا اور بیواؤں کا سہارا ہیں"
اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں میری یہی مراد تھی — بعض دیگر روایات میں ہے کہ اس پر ایک اعرابی (بدو) کھڑا ہوا اور اس نے یہ اشعار پڑھے:
اتیناك والعذراء یدمی لبانها — وقد شغلت ام الصبی عن الطفل
ولیس لنا الا الیك فرارنا — ولیس فرار الناس الا الی الرسل
ہم آپ کے پاس اس حال میں آئے ہیں کہ کنواری کے پستانوں سے

نمبر جاری

---

[۱] نوح — ۱۰۔
[۲] نوح — ۱۱۔

ہے اور بچے کی والدہ بھوک کی وجہ سے بچے کے حال سے بے خبر ہے۔ ہمارے پاس آپ کے پاس آنے کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں اور ایسے موقعوں پر لوگ پیغمبروں ہی کے پاس آتے ہیں۔" اس پر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم رو پڑے تا آنکہ آپ کی داڑھی مبارک تر ہو گئی، پھر آپؐ نے منبر پر بیٹھ کر خطبہ دیا! اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی اور دُعا کے لیے ہاتھ اُٹھا دیئے اور فرمایا: اَللّٰھُمَّ اسقنا مغیثاً عذ باً طیباً نافعاً غیر ضار عاجلاً غیر آجلٍ[1] اور ابھی آپؐ نے ہاتھ اپنے سینے کی طرف نہیں لوٹائے تھے (دُعا ختم نہ کی تھی) کہ آسمان سے بارش برسنے لگی، پھر کچھ دنوں کے بعد لوگ چیختے ہوئے آپ کے پاس آئے کہ یا رسول اللہ ہم ڈوب گئے اس پر آپ اتنا ہنسے کہ آپ کی داڑھیں دکھائی دینے لگیں، پھر آپؐ نے فرمایا: اَللّٰھم حَوَالِینَا وَ لَا عَلَیْنَا (اے اللہ ہمارے آس پاس بارش ہو، ہم پر نہ ہو) تو اسی وقت آسمان سے بادل چھٹ گئے اور مدینہ منورہ تاج کی طرح چمک اٹھا اس پر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ ہی کے لیے ابوطالب کی خوبی ہو، اگر آج ابوطالبؒ زندہ ہوتے تو یہ منظر دیکھ کر یقیناً ان کی آنکھیں ٹھنڈی ہو جاتیں، اس پر حضرت علی اٹھے اور انہوں نے ابوطالب کے اشعار پڑھے۔"

اور اس موقع پر آپؐ سے نماز پڑھنے کی کوئی روایت نہیں ملتی؛ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:

"وہ استسقاء کے لیے مدینہ منورہ سے باہر نکلے، مگر باجماعت نماز نہ پڑھی، بلکہ وہ منبر پر بیٹھ گئے اور فقط استغفار کیا۔ اس پر لوگوں نے کہا کہ اے امیر المؤمنین آپؐ نے بارش برسنے کی دُعا نہیں مانگی۔ تو انہوں نے کہا کہ میں نے آسمان کے ان نچھتروں کے ذریعے بارش طلب کی ہے، جن کے ذریعے آسمان سے بارش برستی ہے، پھر انہوں نے یہ آیت پڑھی کہ: اِسْتَغْفِرُوْا رَبَّکُمْ اِنَّہٗ کَانَ غَفَّارًا۔

ایک اور روایت میں ہے کہ:

انہوں نے حضرت عباسؓ کو ہمراہ لیا اور انہیں منبر پر بٹھایا، خود ان کے پہلو میں بیٹھ کر یہ دُعا مانگی، اَللّٰھُمَّ اِنَّا نتوسّلُ اِلَیْکَ بعمّ نبیّکَ[2] "اور پھر ایک طویل دُعا مانگی، اور جب تک بارش برسنا شروع نہ ہو گئی آپ منبر سے نیچے نہ اترے۔"

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آنحضورؐ نے استسقاء کے لیے دُعا مانگی مگر نماز ادا نہ

---

[1] ترجمہ: اے اللہ سیراب کرنے والی بارش برسا میٹھی، پاکیزہ، فائدہ مند، غیر نقصان دہ بارش، جلد اور بلا تاخیر برسا۔

[2] اے اللہ ہم تیرے رسول کے چچا کے وسیلے سے بارش کی دُعا مانگتے ہیں۔

فرمائی۔ اور جس روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باجماعت طریقے سے نماز استسقاء پڑھی وہ روایت شاذ ہے، حالانکہ یہ موقع تو شہرت کا تھا۔ اس لیئے کہ نماز استسقاء تو بڑے مجمع کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اور اس نوع کی روایات میں کذب (جھوٹ) کا پہلو سچ پر اور راوی کے وہم کا پہلو اس کی یادداشت پر غالب ہوتا ہے، لہٰذا یہ روایت قابلِ قبول نہ ہوگی، حالانکہ یہ مسئلہ ایسا ہے اگر جس کی ہر علاقے اور شہر میں بکثرت ضرورت پیش آتی ہے اور جس مسئلے میں ابتلائے عام ہوا ور ہر خاص وعام کو اس کی ضرورت پیش آتی ہو، اس کے متعلق شاذ روایت قبول نہیں کی جاتی، واللہ اعلم۔

پھر صاحبینؒ کے نزدیک نماز عید کی طرح اس کی ہر دو رکعات میں بالجہر قراءت کی جائے اور امام قرآن مجید میں سے جہاں سے چاہے قراءت کرے تاہم افضل یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ اور دوسری میں سورۃ الغاشیۃ پڑھی جائے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید میں انہیں سورتوں کو پڑھا کرتے تھے امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ سے مروی مشہور روایت کے مطابق امام اس میں تکبیرات (زائدہ) نہ کہے، جبکہ امام محمدؒ سے دوسری روایت کی رُو سے وہ اس میں تکبیرات (زائدہ) کہے پھر نماز استسقاء کے لیئے اذان ہے اور نہ اقامت: امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر تو یہ مسئلہ سمجھنا آسان ہے کیونکہ ان کے ہاں تو اس میں باجماعت نماز ہی نہیں، البتہ اگر لوگ چاہیں تو انفرادی طور پر نماز پڑھ سکتے ہیں اور یہ انفرادی نماز دُعا کے مفہوم میں ہے، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ اس کے لیئے نماز باجماعت کا حکم ہے، لیکن بایں ہمہ چونکہ نماز عید کی طرح یہ نماز بھی فرض نماز نہیں ہے جبکہ اذان اور اقامت تو فرض نمازوں کے ساتھ مخصوص ہیں، لہٰذا اس کے لیئے بھی اذان اور اقامت نہیں ہے پھر نماز سے فارغ ہونے کے بعد صاحبینؒ کے نزدیک امام خطبہ بھی دے مگر امام ابوحنیفہؒ کے ہاں خطبہ نہیں ہے، تاہم اگر لوگوں نے اکیلے اکیلے نماز ادا کی، تو وہ نماز کے بعد دُعا میں مشغول رہ سکتے ہیں، کیونکہ خطبہ تو باجماعت نماز کے ضمنی افعال میں سے ہے، اور امام صاحبؒ کے نزدیک تو اس موقع پر باجماعت نماز ہی مسنون نہیں ہے، صاحبین کے نزدیک چونکہ یہاں باجماعت نماز سنت ہے، لہٰذا اس کے بعد خطبہ بھی مسنون ہوگا۔ بعد ازاں امام محمدؒ کے نزدیک امام نماز عید کی طرح، دو خطبے دے جن کے مابین وہ کچھ دیر کے لئے جلسہ بھی کرے مگر امام ابویوسفؒ کے مطابق وہ فقط ایک ہی خطبہ دے، کیونکہ یہاں خطبہ دینے کا اصل مقصد دُعا کرنا ہے، بنابریں وہ جلسہ کرکے، خواہ مخواہ اس کے درمیان انقطاع پیدا نہ کرے نماز استسقاء کے لیئے نہ تو منبر باہر نکالا جائے اور نہ ہی اگر وہاں پہلے سے کوئی منبر موجود ہو تو امام اس پر چڑھ کر بیٹھے، کیونکہ یہ عمل خلاف سنت ہے، جیسا کہ جب مروان بن الحکم نے منبر (نماز عید کے لیئے) شہر سے باہر نکالا، تو لوگوں نے اس پر تنقید کی تھی اور اسے خلاف سنت قرار دیا تھا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، لہٰذا امام کسی تیر کمان یا تلوار کا سہارہ لے کر زمین پر ہی کھڑے ہو کر خطبہ دے اور اگر اس نے عصا کا سہارہ لیا، تو وہ بھی خوب ہے، کیونکہ اس کا خطبہ طویل ہو سکتا ہے، لہٰذا اسے سہارا لینے کے لیئے عصا کی ضرورت ہوگی۔ اسی طرح امام کو چاہیئے کہ وہ لوگوں

کی جانب منہ کر کے خطبہ دے اور لوگ بھی اسی کی جانب متوجہ رہیں ۔ اس لیئے کہ خطبہ سنانا اور خطبہ سننا اسی وقت ممکن ہوتا ہے جب وہ ایک دوسرے کے رُوبرو ہوں ؛ اور خطبہ کے دوران میں لوگ خاموش رہیں اور خطبہ سُنتے رہیں ۔ اس لیئے کہ اس خطبے میں امام انہیں وعظ و نصیحت کرتا ہے ، بنا بریں ان کا خاموش رہنا اور خطبہ سننا لازم ہوگا اور جب امام خطبے سے فارغ ہو جائے ، تو وہ لوگوں کی جانب اپنی پشت اور قبلے کی جانب اپنا چہرہ کرے ؛ اور پھر دعائے استسقاء کرنے میں مشغول ہو جائے ۔ اور لوگ خطبے اور دُعا میں بدستور قبلہ رُو ہو کر بیٹھے رہیں ، کیونکہ قبلہ رُو ہو کر دُعا مانگنا قبولیت کے زیادہ قریب ہوتا ہے ؛ پھر وہ اللہ تعالیٰ سے دُعا مانگے اور تمام مسلمانوں کی مغفرت کے لیئے استغفار کرے ۔ اور لوگ بھی استغفار کرتے رہیں اور بارش برسنے کی دُعا کرتے رہیں ۔ آیا اس موقع پر امام اپنی چادر پلٹے ؟ امام صاحبؒ کے نزدیک تو اس کی کوئی ضرورت نہیں ، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک کچھ خطبہ ہو جانے کے بعد وہ چادر پلٹائے ۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے کہ : " نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنی چادر کو پلٹا تھا ؛ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اُس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ " آپؐ نے جمعہ کے روز بارش برسنے کی دُعا مانگی ، مگر اپنی چادر نہیں پلٹائی " علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ چونکہ استسقاء تو محض ایک دُعا ہے ، لہٰذا دیگر دُعاؤں کی طرح اس میں چادر پلٹانے وغیرہ کی کوئی ضرورت نہ ہوگی ؛ اور وہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چادر پلٹنے کی روایت ملتی ہے وہ قابلِ احتمال ہے کہ شاید آپ کی چادر ادھر اُدھر ہو گئی ہو ، تو آپؐ نے اسے ٹھیک کر دیا ہو ، تو اس سے راوی نے یہ سمجھا ہو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چادر پلٹی تھی ، یا پھر یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ آپؐ کو بذریعۂ وحی یہ معلوم ہوا ہو ۔ کہ جب آپؐ چادر پلٹیں گے ، تو دنیا میں بھی خشک سالی کی جگہ ہریالی پیدا ہو جائے گی ، لہٰذا آپؐ نے چادر پلٹا دی ۔ اور یہ بات کسی اور شخص کے حق میں نہیں پائی جا سکتی ۔ پھر صاحبینؒ کے نزدیک چادر پلٹنے کی ترکیب یہ ہے ، کہ اگر چادر چارکونوں والی (مربع) ہو تو وہ اس کے اوپر والے دونوں کناروں کو نیچے اور نیچے والوں کو اوپر کر دے ۔ لیکن اگر وہ چادر گول ہے تو ایسی صورت میں وہ دائیں کندھے سے بائیں کندھے کی طرف اور بائیں سے دائیں سے کندھے کی جانب چادر تبدیل کر دے ۔ تاہم اکثر علماء کے نزدیک مقتدی چادریں تبدیل نہ کریں ، مگر امام مالکؒ کے نزدیک وہ بھی اپنی اپنی چادریں پلٹائیں ، ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ :

" نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنی چادر پلٹی تو تمام لوگوں نے بھی اپنی اپنی چادریں پلٹائیں "

جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں : کہ امام کے لیئے چادر پلٹنے کا حکم قیاس کے برخلاف نص سے ثابت ہوا ہے ، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں ، لہٰذا اسے اپنے مقام ورود تک ہی

محدود رکھا جائے گا۔ اور چونکہ اس بارے میں جو روایت مروی ہے وہ شاذ ہے، جس میں یہ احتمال بھی ہے کہ شاید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہ کرامؓ کا چادریں پلٹنا معلوم تو ہوا ہو، مگر آپؐ نے انہیں اس پر ٹوکا نہ ہو، جس کی بنا پر یہ محض "تقریرِ نبوی" ہوگی اور یہ بھی امکان ہے، کہ آپؐ کا قبلے کی جانب منہ اور لوگوں کی جانب پشت ہونے کے باعث آپ کو اس کا علم ہی نہ ہوا ہو، لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے یہ روایت ان کے لیے حجت نہیں ہوسکتی، پھر اگر امام چاہے تو دُعا کے وقت اپنے ہاتھ آسمان کی طرف اٹھائے اور چاہے تو محض انگلی سے آسمان کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کرے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میدانِ عرفات میں کسی ہاتھ پھیلا کر کھانا مانگنے والے مسکین کی طرح ہاتھ پھیلا کر دُعا مانگتے تھے۔ پھر مستحب ہے کہ امام اور لوگ مسلسل تین دن نماز استسقاء کے لیے نکلیں، اس لیے کہ دُعا کا اصل مقصد قبولیت ہے، اور تین دن کی مدت عذر مسموع ہونے کے لیے آخری حد سمجھی جاتی ہے اور اگر امام (حاکم) لوگوں کو نماز استسقاء کے لیے نکلنے کا حکم دے، مگر خود نہ نکلے، تو یہ بھی درست ہے، اس لیے کہ مروی ہے:

"ایک قبیلے نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خشک سالی کی شکایت کی، تو آپؐ نے انہیں ہدایت کی کہ وہ گھٹنوں کے بل جھک کر دُعا کریں۔"

مگر آپ خود تشریف نہ لے گئے۔ پھر جب لوگ امام کے حکم پر باہر نکلیں، تو وہ دُعا میں مشغول رہیں اور باجماعت نماز نہ پڑھیں، تاوقتیکہ امام کسی شخص کو نماز پڑھانے کے لیے مامور نہ کردے کیونکہ یہ ایک دعا ہے اور دُعا کے لیے امام کی حاضری ضروری نہیں۔ اور اگر وہ اس کی اجازت کے بغیر نکل جائیں تب بھی درست ہے، کیونکہ یہ دُعا ہے اور دُعا کے لیے امام کی اجازت ضروری نہیں ہوتی اور اکثر علماء کے نزدیک اہل ذمہ[1] (ذمیوں) کو نماز استسقاء کے لیے باہر نکلنے کی دعوت نہ دی جائے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنی خوشی سے نکلنا چاہیں، تو انہیں اس سے منع نہ کیا جائے تاہم صحیح قول اکثر علماء کا ہی ہے، اس لیے کہ مسلمان تو استسقاء کے لیے باہر نکل کر اللہ تعالیٰ کی رحمت کے منتظر رہتے ہیں، جبکہ کفار تو اللہ تعالیٰ کی لعنت اور ناراضگی کے مستحق ہیں، لہٰذا انہیں باہر نکلنے کی اجازت نہ دی جائے، واللہ اعلم۔

---

[1] غیر مسلم اقلیت مراد ہے۔

(باب پنجدھم)

فی الصّلوٰۃ المسنُونہ

سُنّت نماز کا بیان

فرض نمازوں کے ساتھ جو سنّت نمازیں ہیں، ان پر ہماری گفتگو حسبِ ذیل عنوانات کے تحت ہو گی:

ا۔ سنت نمازوں کے اوقات اور ان کی رکعات کی تفصیل۔

ب۔ سنت نماز میں قراءت کا بیان؛

ج سنت نمازوں کے مکروہات اور

د۔ سنت نمازوں کے فوت ہو جانے کا بیان

تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

ا۔ سنت نمازوں کے اوقات اور ان کی رکعات کی تفصیل

تمام سنت نمازوں کا وقت فرض نمازوں والا وقت ہی ہے، کیونکہ وہ فرض نمازوں کے تابع ہیں، لہٰذا وقت کے معاملے میں بھی وہ ان کے تابع ہوں گی۔ ظاہرِ روایت کے مطابق ان کی مجموعی تعداد دن رات میں کل بارہ رکعات ہے؛ یعنی دو، چار، دو اور پھر دو؛ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نمازِ فجر سے قبل دو؛ اور نمازِ ظہر سے قبل ایک سلام کے ساتھ چار اور اس کے بعد دو، نمازِ مغرب کے بعد دو اور دو رکعات نمازِ عشاء کے بعد ہیں۔ امام محمدؒ نے الاصل میں یہی لکھا ہے اور مزید تحریر کیا ہے کہ اگر عصر و عشاء سے قبل چار چار رکعتیں ادا کر لی جائیں تو خوب ہے، الکرخی نے بھی یہی لکھا ہے اور اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ چار عصر و عشاء سے قبل اور چار عشاء کے بعد بھی مسنون ہیں۔ حسنؒ بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ عصر سے قبل دو رکعات بھی سنت ہیں، تاہم عمل الاصل کی مذکورہ بالا روایت پر ہی کیا جاتا ہے۔ ان مسنون نمازوں کی اساس اُمّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من ثابر علی اثنتی عشرۃ رکعۃ فی الیوم واللیلۃ بنی اللہ لہ بیتاً	جس شخص نے دن رات میں بارہ رکعات پر ہمیشگی اختیار کی اللہ تعالیٰ اس کے لیے

فی الجنّۃ رکعتین قبل الفجر واربع قبل الظّھر ورکعتین بعدھا ورکعتین بعد المغرب ورکعتین بعد العشاء۔

جنّت میں ایک محل تعمیر فرمائیں گے، یعنی فجر سے قبل دو، ظہر سے پہلے چار اور بعد میں دو، اور نمازِ مغرب و عشاء کے بعد دو دو رکعتیں۔

اور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی ان پر ہمیشگی فرمائی اور ایک یا دو بار کسی عذر کی بنا پر چھوڑنے کے سوا، آپؐ نے انہیں کبھی نہ چھوڑا، اور یہی سنّت کی تشریح ہے۔ ان میں سے زیادہ مؤکد نمازِ فجر کی دو رکعتیں ہیں، اس لئے کہ ان کے بارے میں جتنی ترغیب ملتی ہے کسی اور سنّت نماز کے متعلق نہیں ملتی جیسا کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا:

رکعتا الفجر خیر من الدّنیا وما فیھا — فجر کی دو رکعتیں دنیا و مافیہا سے بہتر ہیں۔

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت کے مطابق، وَاِدْبَارَ النُّجُوْمِ[1] سے مراد نمازِ فجر کی ہی دو رکعات ہیں۔ نیز نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

"ان دونوں رکعات کو پڑھا کرو، کیونکہ ان میں بہت زیادہ ثواب ہے۔"

نیز فرمایا:

"خواہ تمہیں گھوڑے روند ڈالیں، لیکن ان رکعات کو ضرور ادا کرو۔"

نیز صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت راوی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر روز زوال سے قبل چار رکعتیں پڑھتے تھے، ان راویوں میں حضرت ابوایوبؓ انصاریؓ جیسے صحابہ کرامؓ شامل ہیں اور اس بارے میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم سے ایک قول بھی مروی ہے جس کا ہم آئندہ ذکر کریں گے، اور حضرت عبیدہ السلمانیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کسی بات پر اتنے متفق نہ تھے جتنے نمازِ ظہر سے پہلے چار رکعتوں کی محافظت (یا بندی سے ادائیگی) اور ایک بہن کی عدّت میں دوسری بہن سے نکاح کی حرمت پر متفق تھے۔ پھر یہ چاروں رکعات ہمارے نزدیک ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک انہیں دو سلاموں کے ساتھ ادا کیا جائے، ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے امّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت کی طرح "دن رات میں بارہ رکعتوں کی روایت نقل" کی ہے جس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ "ظہر سے قبل چار رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ"، ہمارا استدلال حضرت ابوایوب الانصاریؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم زوال کے بعد چار رکعتیں پڑھا کرتے تھے، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ کونسی نماز ہے جس پر آپؐ مداومت فرماتے ہیں، تو آپؐ نے

---

[1] الطور۔

فرمایا کہ:

یہ وہ گھڑی ہے جس میں آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں اور میں یہ چاہتا ہوں کہ ان میں میرا جو پہلا عمل پہنچے وہ کوئی نیک عمل ہو، میں نے پوچھا کہ کیا ان چاروں رکعتوں میں قراءت ہے؟ کہا کہ ہاں، میں نے عرض کیا ایک سلام کے ساتھ یا دو سلاموں کے ساتھ؟ فرمایا ایک سلام کے ساتھ۔

یہ روایت اس باب میں نص صریح ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں سلام سے مراد تشہد ہے، اس لیے کہ تشہد میں شہادت کے ساتھ لفظ سلام بھی آتا ہے جیسا کہ پیچھے بیان ہوا۔ اور الاصل میں مذکور ہے کہ نمازِ عصر سے قبل چار رکعتیں ادا کرنا خوب ہے تو وہ اس لیے کہ ان رکعات کا سنّت مؤکدہ ہونا ثابت نہیں، کیونکہ نہ تو ان کا اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث میں ذکر ہے اور نہ ہی کسی اور روایت میں یہ مروی ہے کہ آپؐ ان سنتوں پر مواظبت فرماتے تھے، اسی لیے ان کی تفصیل میں روایات کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے چار رکعتیں پڑھیں۔ اور بعض میں ہے کہ آپؐ نے دو رکعات ادا فرمائیں لیکن چار رکعات پڑھنا ہی بہتر ہے، اس لیے کہ اُم المؤمنین حضرت اُم حبیبہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتی ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا:

من صلّٰی اربع رکعات قبل العصر کانت لہٗ جُنَّۃٌ من النار۔	جو شخص عصر سے قبل چار رکعات پڑھ لے تو یہ اس کے لیے جہنم کی آگ سے ڈھال ثابت ہوں گی۔

اور الاصل میں مذکور ہے، کہ اگر نمازِ مغرب کے بعد وہ چھ رکعات ادا کرے، تو وہ اوّابین (توبہ کرنے والوں) میں شامل ہو جائے گا: اور پھر یہ آیت مذکور ہے:

اِنَّہٗ کَانَ لِلْاَوَّابِیْنَ غَفُوْرًا [1]	بیشک وہ رجوع کرنے والوں کو بخش دینے والا ہے۔

اور الاصل میں یہ جو مذکور ہے کہ نمازِ عشاء سے قبل چار رکعتیں ادا کرنا خوب (حسن) ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان نفلوں کا سُنتِ مؤکدہ (راتبہ) ہونا ثابت نہیں، لہٰذا اگر کوئی شخص انہیں ادا کرے تو یہ خوب ہوگا، کیونکہ نمازِ عشاء نمازِ ظہر کے مشابہ ہے کہ جیسے اس سے قبل اور اس کے بعد نفل نماز ادا کرنا جائز ہے تو اس سے قبل اور اس کے بعد بھی اس کی اجازت ہے۔ اور الکرخیؒ نے جو نمازِ عشاء کے بعد چار رکعتوں کا ذکر کیا ہے، تو اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی موقوف و مرفوع دونوں طرح سے روایت کردہ یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من صلی بعد العشاء اربع رکعات کنّ لہ کمثلھن من لیلۃ القدر۔	جس شخص نے نمازِ عشاء کے بعد چار رکعتیں پڑھیں، اسے ان رکعتوں کے برابر شب قدر

---

[1] بنی اسرائیل۔ ۲۵۔

میں نماز ادا کرنے کا ثواب ملے گا۔

نیز ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ:۔

اُن سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامِ رمضان المبارک کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا رمضان المبارک میں قیام یکساں ہوتا تھا، آپؐ ہمیشہ نمازِ عشاء کے بعد چار رکعات ادا فرماتے تھے، ان چاروں رکعات کے حُسن اور طوالت کے بارے کچھ نہ پوچھیے اور پھر آپؐ تین رکعت وتر پڑھتے تھے"۔

جمعہ سے قبل اور اس کے بعد کی سُنتوں کے متعلق اختلاف ہے اور الاصل میں مذکور ہے کہ جمعہ سے قبل اور جمعہ کے بعد چار چار رکعتیں سُنّت ہیں، الکرخی نے بھی یہی لکھا ہے، مگر الطحاویؒ امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ نمازِ جمعہ کے بعد چھ رکعات ہیں، ایک قول کے مطابق یہی حضرت علیؓ کا بھی مسلک ہے اور وہ جو ہم نے ذکر کیا کہ آپؐ نماز جمعہ کے بعد چار رکعات پڑھتے تھے، وہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کا مسلک ہے، امام محمدؒ کتاب الصّوم میں کہتے ہیں، کہ معتکف اتنی دیر تک جامع مسجد میں رہ سکتا ہے، جتنی دیر میں چار یا چھ رکعات پڑھی جا سکتی ہیں۔ نمازِ جمعہ سے قبل چار اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے، کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ سے قبل چار رکعتیں پڑھتے تھے"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ نمازِ ظہر ہی کی طرح ہے، اور چونکہ ظہر سے قبل بھی چار رکعات ہیں، تو اسی طرح نماز جمعہ سے بعد بھی چار ہی رکعتیں ہوں گی۔ امام ابو یوسفؒ اپنے قول کی دلیل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے اس مسلک میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اور فعل دونوں پر عمل ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے نماز جمعہ کے بعد چار رکعات پڑھیں اور دوسری روایت میں ہے، کہ آپؐ نے نمازِ جمعہ کے بعد دو رکعات ادا فرمائیں، لہٰذا ہم نے آنحضورؐ کے قول اور فعل دونوں کو جمع کر دیا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نمازی کو چاہیئے، کہ وہ پہلے چار رکعتیں پڑھے اور پھر دو رکعتیں۔ حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے، تاکہ وہ فرض نماز کے بعد اسی کے مساوی نفل نماز ادا کرنے والا قرار پائے، جبکہ ظاہرِ روایت کی وجہ وہ روایت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

مَنْ كَانَ مُصَلِّيًا بَعْدَ الْجُمُعَةِ فَلْيُصَلِّ أَرْبَعًا — جو شخص نمازِ جمعہ کے بعد نماز پڑھنا چاہے، تو وہ چار رکعتیں پڑھے۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جو فعل مروی ہے، اس میں اس عمل پر "مداومت" کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ تاہم کسی کو نمازِ جمعہ کے بعد مزید نماز پڑھنے سے ہم منع نہیں کرتے، بلکہ ہمارا موقف یہ ہے کہ جمعہ کے بعد سنت چار رکعات ہیں، اس سے زیادہ نہیں، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

فصل: (دوم)

سنّت نماز میں قراءت کا بیان

سنت نماز کی تمام رکعتوں میں قراءت کرنا فرض ہے، اس لیے کہ سُنت نماز نفل نماز ہوتی ہے اور چونکہ نفل نماز کا ہر شفع (جفت یہ حصّہ) علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے، جیساکہ ہم نفل نماز میں سابقًا بیان کر آئے ہیں، لہٰذا اس نماز کا ہر شفع (جفت، حصّہ) فرض نمازوں کے پہلے جفت حصّے کی مانند ہوگا" اور ہم ازیں قبل حضرت ابوایوب انصاریؓ کی ایک روایت نقل کر آئے ہیں کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نمازِ ظہر کی چاروں رکعتوں میں قراءت کرنے کے متعلق پوچھا کہ آیا اس کی چاروں رکعتوں میں قراءت کی جائے، تو آنحضورؐ نے فرمایا کہ ہاں، واللہ اعلم۔

فصل: (سوم)

سنت نمازوں کے مکروہات

سنت نماز (اور نفل نماز) میں حسب ذیل امور مکروہ ہیں: ① امام کا امامت کی جگہ کھڑے ہو کر نفل ادا کرنا مکروہ ہے، جیساکہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں جہاں ہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ روایت بھی نقل کر آئے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا؛

"کیا تم میں سے کوئی شخص اس بات سے قاصر ہے کہ اس نے جہاں نماز ادا کی ہو، اس سے کچھ آگے یا پیچھے ہو کر نماز ادا کرے۔"

تاہم مقتدی کے لیئے اسی جگہ نماز ادا کرنا مکروہ نہیں، کیونکہ امام کے حق میں کراہت کی وجہ اشتباہ ہے اور اشتباہ والی یہ بات مقتدی کے حق میں نہیں پائی جاتی، تاہم اس کے لیے مستحب ہے کہ وہ وہاں سے تھوڑا بہت اِدھر اُدھر ہو جائے تاکہ صفیں ٹوٹ جائیں اور نووارد پر جماعت کا اشتباہ مکمل طور پر ختم ہو جائے، جیساکہ اوپر گذرا؛ ② کوئی سنّت یا نفل نماز اس وقت ادا کرنا بھی مکروہ ہے جب لوگ با جماعت نماز ادا کر رہے ہوں، یا مؤذن اذان یا اقامت شروع کر چکا ہو، ہاں البتہ نمازِ فجر کی دو رکعتیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں کہ وہ انہیں مسجد سے باہر ادا کر سکتا ہے اور اگر اسے نمازِ فجر کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو وہ سُنتوں کو چھوڑ سکتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نووارد جب نماز کے لیے مسجد میں داخل ہو، تو وہ یا تو فرض نماز ادا کر بیٹھا ہوگا اور یا پھر اس نے ابھی فرض نماز ادا نہ کی ہوگی، تو اگر اس نے فرض نماز ادا نہ کی ہو تو پھر وہ یا اس وقت مسجد میں داخل ہوا ہوگا جب مؤذن اقامت شروع کر چکا ہو، یا پھر وہ اس وقت آیا ہوگا جب نماز شروع ہو چکی ہو؛ اگر تو وہ اس وقت آیا ہو جب مؤذن اقامت شروع کر چکا ہو تو اس کے لیے مسجد میں ہر قسم کی نفل نماز ادا کرنا مکروہ ہوگی، خواہ وہ نفل

نماز فجر کی سنتیں ہوں، یا کوئی اور نماز ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں اس پر باجماعت نماز کو نظر انداز کرنے کا الزام آئے گا، حالانکہ ارشاد نبوی ہے:

مَنْ کان یومن باللّٰہ والیوم الآخر فلا یقفنّ فی مواقع التُّہم۔ — جو شخص اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے۔ وہ تہمت کے مواقع سے بچے۔

رہا مسجد سے باہر نفل نماز پڑھنے کا مسئلہ، تو اس کے متعلق بھی یہی حکم ہے اور اگر وہ فجر کی دو رکعات (فرض) ہیں تو ان کے لیے بھی حکم کی وہی تفصیل ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس لیے کہ تکبیر تحریمہ میں شامل ہونا نفل نماز ادا کرنے سے بہتر ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

تکبیرۃ الافتتاح خیرٌ من الدنیا وما فیہا۔ — تکبیر تحریمہ میں شریک ہونا، دنیا اور مافیہا سے بہتر ہے۔

اور نفل نماز کا بہر حال یہ مقام نہیں اور چونکہ تکبیر تحریمہ میں شریک ہونے کی صورت میں نفل نماز کے اور نفل نماز ادا کرنے کی صورت میں تکبیر تحریمہ کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہے، جن میں سے تکبیر تحریمہ کا ثواب زیادہ ہے لہٰذا تکبیر تحریمہ میں شامل ہونا حصول ثواب کے نقطۂ نظر سے زیادہ بہتر ہے، بخلاف نماز فجر کی دو (سنت) رکعتوں کے، کیونکہ ان کے بارے میں اتنی ہی تاکید ملتی ہے، جتنی تاکید تکبیر اولیٰ کی مروی ہے، فرمان نبوی ہے:

نماز فجر کی دو رکعتیں دنیا و ما فیہا سے بہتر ہیں؛

لہٰذا وہ اور تکبیر تحریمہ یکساں درجہ رکھتی ہیں۔ اس سے آگے اس حکم کی تخریج میں مشائخ کے مابین اختلاف رائے ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں۔ کہ اس مسئلے کا اصل عنوان یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس وقت امام کے قریب پہنچا۔ جب وہ تکبیر اولیٰ کہہ چکا تھا اور سورۃ کی تلاوت شروع کر چکا تھا، تو اسے فجر کی دو رکعات (مسنونہ) پڑھ لینی چاہئیں، تاکہ اسے تکبیر تحریمہ کی کھوئی ہوئی فضیلت کی جگہ مسنون نماز ادا کرنے کی فضیلت حاصل ہو سکے، کیونکہ یہاں تکبیر اولیٰ کی فضیلت کا حصول تو قطعاً ممکن نہیں ہے، تو جب اس کے لیے ان میں سے ایک فضیلت کا حصول ممکن نہیں رہا۔ تو اسے دوسری فضیلت حاصل کر لینی چاہیئے، لیکن اگر امام نے ابھی تکبیر اولیٰ نہ کہی ہو، تو اسے امام کے ساتھ شامل ہو کر تکبیر اولیٰ کی فضیلت حاصل کر لینی چاہیئے، اس لیے کہ جب دونوں فضیلتوں میں تعارض واقع ہو گیا تو تکبیر اولیٰ کو باجماعت نماز کی فضیلت شامل کرنے سے تائید و تقویت حاصل ہو جائے گی، لہٰذا اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا الا یہ کہ اس مسئلے کا عنوان اس کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ امام محمدؒ نے لکھا ہے۔ کہ اگرچہ مؤذن اقامت

شروع کر چکا ہو، تو اس کے باوجود اگر اسے ایک رکعت امام کے ساتھ حاصل ہونے کی توقع ہو، تو وہ نفل (سنتیں) ادا کرلے، گو درجے میں دونوں یکساں ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اگر وہ نمازمیں فوراً شامل ہوگیا۔ تو نماز فجر کی سنتوں کی فضیلت مکمل طور پر چھوٹ جائے گی۔ اور اگر اس نے امام کے ساتھ شامل ہونے سے قبل دو رکعات ادا کرلیں۔ تو اس کا تکبیر اولیٰ کا ثواب مکمل طور پر نہ چھوٹے گا، اس لیے کہ ایک پہلو سے تکبیر اولیٰ نماز کے اختتام تک برقرار رہتی ہے، کیونکہ تکبیر اولیٰ ہی تکبیر تحریمہ ہے اور وہ (تحریمہ)، اس وقت تک برقرار رہے جب تک کہ ارکان نماز باقی ہیں اور چونکہ نماز کی نیت برقرار رہنے کے باعث کسی نہ کسی حد تک تکبیر اولیٰ برقرار رہتی ہے لہٰذا وہ ایک پہلو سے اس کی فضیلت حاصل کرنے والا شمار ہوگا۔ اس کے علاوہ اسے باجماعت نماز کی فضیلت بھی حاصل ہوجائے گی، ارشاد نبوی ہے:

من ادرك ركعة من الفجر فقد ادركها۔ — جس شخص نے نماز فجر کی ایک رکعت پالی۔ اس نے پوری نماز کو پالیا۔

علاوہ ازیں اس سے بھی کہ اس نے نماز کا اکثر حصہ پالیا ہے کیونکہ اس کی فقط ایک رکعت چھوٹی ہے اور اسے ایک مکمل رکعت اور قعدہ مل گیا ہے: اور چونکہ اکثر شی کل شی کے حکم میں ہوتی ہے لہٰذا یہاں نماز فجر کی دو (مسنون) رکعات کو پڑھ لینا زیادہ بہتر ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب اسے دونوں رکعتوں کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو، اس لیے کہ جب دونوں رکعتیں چھوٹ جائیں گی۔ تو نماز کے اعلیٰ ارکان میں سے کوئی رکن بھی باقی نہ رہے گا، اور نماز کا جو تھوڑا سا حصہ بچے گا بھی، تو کم ہونے کے باعث اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اس لیے کہ چھوٹ جانے والا حصہ زیادہ اور اکثر ہے۔ اور چونکہ شی کا اکثر حصہ کل شی کے حکم میں ہوتا ہے، لہٰذا دونوں (فرض) رکعات فوت ہوجانے کی بنا پر وہ ان کے حصول ثواب سے محروم رہ جائے گا۔

بنا بریں اسے باجماعت نماز کو ہی اختیار کرلینا چاہیے اس لیے کہ امام کے ساتھ شامل ہوجانے سے اسے باجماعت نماز ادا کرنے کا ثواب بھی حاصل ہوگا، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

"باجماعت نماز اکیلے نماز پڑھنے کی نسبت، پچیس گنا زیادہ فضیلت رکھتی ہے"

دوسری روایت میں ہے کہ ستائیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے"

لہٰذا باجماعت نماز میں شامل ہونا ہی زیادہ بہتر ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر وہ مسجد میں داخل ہوتے ہی اپنی نماز شروع کر دے اور اس کے بعد مؤذن اقامت شروع کر دے: تو اس کی بھی حسب ذیل دو صورتیں ہیں۔ یا تو اس نے نفل نماز شروع کی ہوگی، یا پھر فرض نماز شروع کی ہوگی۔ اگر تو اس نے نفل نماز شروع کی ہو اور پھر جماعت

کھڑی ہو جائے، تو وہ اس (شفع جفت حصے) کو مکمل کرے جسے وہ شروع کر چکا ہے۔
اور اس سے زیادہ نہ پڑھے جفت حصے (شفع) کو مکمل کرنے کا حکم اس لیے کہ اسے باطل
ہونے سے بچانا ضروری ہے اور وہ اس پر قادر بھی ہے ؛ تاہم وہ دو رکعات سے زیادہ نہ
پڑھے ۔ اس لیے کہ نفل نماز شروع کرنے سے، دو رکعت سے زیادہ نماز واجب نہیں ہوتی،
لہٰذا دو سے زیادہ رکعات پڑھنا ایسے ہی ہوگا جیسے از سر نو نفل نماز شروع کرنا اور ہم اوپر
یہ بیان کر آئے ہیں کہ اقامت ہو جانے کے بعد نفل نماز شروع کرنا جائز نہیں ہے اور اگر اس
نے فرض نماز شروع کی ہو اور اس دوران اقامت ہو جائے تو اگر تو وہ نماز فجر ہی ادا کر رہا
ہو تو اس صورت میں وہ اپنی نماز کو فوراً توڑ دے، تا وقتیکہ اس نے اپنی ایک رکعت مکمل نہ
کی ہو، کیونکہ یہاں یہ نماز توڑنا اگرچہ بظاہر نقصان ہے، مگر یہ معنوی طور پہ نقصان نہیں ہے
اسلیے کہ اب اس کے لیے اپنی نماز کو علیٰ وجہ الکمال ادا کرنا ممکن ہوگا اور جس طرح کہ کسی عمارت
کو بہتر طور پر مکمل کرنے کیلیے گرا دینا اس کو ضائع کر دینا نہیں ہوتا، جیسے اگر کوئی شخص مسجد کو
اس لیے شہید کر دے تاکہ وہ اسے زیادہ خوبصورت طریقے سے تعمیر کرے، تو وہ گنہگار نہ ہوگا،
لیکن اگر اس نے اپنی ایک رکعت سجدے کے ساتھ مکمل (مقید) کر لی ہے، تو اب وہ اپنی نماز کو
باطل نہ کرے، کیونکہ وہ اپنی نماز کا بیشتر حصہ ادا کر چکا ہے اور شئ کا اکثر حصہ کل شئ ہی کے حکم
میں ہوتا ہے۔ اور فرض نماز مکمل ہو جانیکے بعد ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتی اور وہ اپنی نماز ادا کر لینے
کے بعد بھی باجماعت نماز میں شامل نہ ہو، کیونکہ نماز فجر کے بعد نفل ادا کرنا مکروہ ہے۔ اور اگر وہ نماز
ظہر میں ہو، تو اگر اس نے ایک رکعت ادا کر لی ہو، تو وہ اس کے ساتھ ایک رکعت اور ادا
کر لے، کیونکہ اس کے لیے ایک طرف اپنی ادا شدہ نماز کو بچانا ممکن ہے تو دوسری جانب
جماعت کی فضیلت کا حصول بھی ممکن ہے اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک کے
مطابق باجماعت نماز ادا کرنا پچیس درجے زیادہ فضیلت رکھتا ہے، اور اگر وہ
دو رکعات پڑھ چکا ہو تو وہ قعدہ میں بیٹھ کر سلام پھیر دے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں؛
اسی طرح اگر وہ تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہو تو وہ اس کا سجدہ کرنے سے قبل، تشہد
کی جانب لوٹ جائے۔ اور سلام پھیر دے مگر حالت قیام میں کھڑے کھڑے سلام نہ پھیرے
اس لیے کہ اس نے پہلے جو قعدہ کیا تھا وہ سنت تھا، جب کہ آخری قعدہ فرض ہوتا ہے، لہٰذا
اس کے لیے لازم ہے کہ وہ تشہد کی جانب لوٹ جائے اور سلام پھیر دے۔ تاکہ اس کی یہ دو
رکعات نفل ہو جائیں، لیکن اگر وہ تیسری رکعت کا سجدہ کر چکا ہو، تو وہ اپنی اسی نماز کو مکمل
کرے، اس لیے کہ وہ اپنی نماز کا اکثر حصہ مکمل کر چکا ہے، لہٰذا اس کیلیے اسے باطل کرنا (اتفاقاً)
ممکن نہ ہوگا، البتہ وہ اپنی نماز مکمل کرنے کے بعد امام کے ساتھ، نفل نماز کی نیت سے، شامل
ہو جائے، اس لیے کہ مروی ہے،
"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ مسجد الخیف، میں نماز پڑھائی، تو آپ نے

دیکھا کہ دو آدمی صف کے پیچھے کھڑے ہیں، تو آپؐ نے فرمایا کہ انہیں میرے پاس لے آؤ، تو جب انہیں بلایا گیا۔ تو وہ سخت گھبرائے ہوئے آئے۔ آپ نے پوچھا کہ تمہیں کیا ہوا ہے۔ کہ تم ہمارے ساتھ نماز میں شامل نہیں ہوئے، تو انہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے گھر میں نماز ادا کر لی تھی، تو آپ نے فرمایا کہ جب تم اپنے گھر میں نماز ادا کر چکو اور پھر تمہیں جماعت مل جائے تو اس کے ساتھ بھی نماز ادا کر لو اور اسے تم نفل نماز سمجھو۔"

اور یہ واقعہ نماز ظہر کا ہی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی الاملا میں بھی یہی روایت مروی ہے۔ اور اگر وہ پہلی ہی رکعت میں ہو اور اس نے ابھی ایک رکعت کا سجدہ بھی نہ کیا ہو، تو اس کا کتاب میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔ تاہم صحیح قول یہی ہے کہ وہ امام کے ساتھ شامل ہونے کی غرض سے، اس نماز کو باطل کر دے، تاکہ اسے تکبیر اولی کا ثواب حاصل ہو جائے، کیونکہ اگر نماز ایک رکعت سے کم ہو، تو اسے نماز شمار نہیں کیا جاتا، جیسے اگر وہ تیسری رکعت میں ہو اور اس نے سجدہ نہ کیا ہو، تو وہاں اسے واپس لوٹ آنے کا حکم ہے۔ نماز عصر اور نماز عشاء کا بھی یہی حکم ہے، تاہم نماز عصر کی صورت میں وہ اپنی نماز مکمل کر کے باجماعت نماز میں شامل نہ ہو، کیونکہ نماز عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا مکروہ ہے، لہٰذا وہ مسجد سے باہر نکل جائے، اس لیے کہ مسجد سے چلے جانے میں مسجد میں ٹھہرے رہنے کی نسبت امام کی مخالفت کم ہے اور اگر نماز مغرب ہو، تو اگر اس نے ایک رکعت ادا کی ہو تو وہ اسے باطل کر دے، اس لیے کہ اگر اس نے اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملالی، تو اکثر نماز ادا ہو جانے کے باعث اس کے لیے نماز کو باطل کرنا ممکن نہ ہوگا، اور اگر اس نے یہاں نماز کو توڑ دیا تو وہ نماز مغرب سے قبل دو رکعت نفل ادا کرنے والا شمار ہوگا، حالانکہ اس کی ممانعت ہے اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو تو وہ نماز جاری رکھے اور نماز کے بعد بھی امام کے ساتھ شامل اس لیے کہ یا تو وہ امام ہی کی طرح تین ہی رکعات بطور نفل ادا کرے گا، تو تین رکعات نفل پڑھنا لازم آئے گا، جو شریعت میں جائز نہیں ہے، یا پھر وہ چوتھی رکعت بھی اس کے ساتھ ملائے گا، جس سے اپنے امام کی مخالفت لازم آجائیگی۔ تاہم امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور جب امام فارغ ہو تو وہ اپنی نماز کا آخری شفع (جفت حصہ) مکمل کرنے کے لیے ایک مزید رکعت پڑھے۔ بشر المریسیؒ کا قول ہے۔ کہ وہ امام ہی کے ساتھ سلام پھیر دے۔ اس لیے کہ یہ تغیر (تین نوافل) امام کی اقتدا کی بنا پر ہے، جو جائز ہے، جیسے کہ جب مسبوق امام کو قعدہ میں پاتا ہے، تو وہ امام کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے، حالانکہ نماز کی ابتدا قعدہ کے ساتھ نہیں ہوتی، تو جس طرح وہاں اقتدا کی بنا پر نماز میں تبدیلی جائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی تبدیلی درست ہوگی۔ اور اگر وہ امام کے ساتھ شامل ہو ہی جائے۔ تو اسی صورت میں وہ چار رکعتیں ہی مکمل کرے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اس لیے کہ دوسری رکعت کے لیے اٹھتے ہی اس پر دو رکعتوں کا پورا کرنا لازم آجائے گا، کیونکہ ایک رکعت نفل ادا کرنا جائز نہیں، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے:

"بخدا میں کبھی بھی ایک رکعت نماز ادا کرنا جائز قرار نہیں دیتا"
لہٰذا وہ امام کے ساتھ شامل ہونے کی صورت میں اپنی چار رکعتیں ہی مکمل کرے۔ یہ حکم اس وقت ہے۔ جب اس نے ابھی فرض نماز ادا نہ کی ہو، لیکن اگر وہ مسجد میں داخل ہونے سے قبل فرض نماز ادا کر چکا ہو، تو اگر تو وہ ایسی نماز ہے، جس کے بعد نفل مکروہ نہیں تو وہ امام کے ساتھ شامل ہو جائے، ورنہ نہیں۔

فصل (چہارم)

سنتوں کے قضا ہو جانے کا بیان

ہمارے ائمہ کرامؒ کے درمیان نماز فجر کی دو رکعات (مسنونہ) کے سوا باقی مسنون نمازوں کے متعلق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر وہ قضا ہو جائیں تو ان کی قضا نہیں ہے، خواہ وہ اکیلی ہی قضا ہوئی ہوں، یا فرض کے ساتھ۔ البتہ امام شافعیؒ اپنے ایک قول میں وتروں پر قیاس کرتے ہوئے ان کی قضا کو واجب قرار دیتے ہیں۔ ہمارا استدلال امّ المؤمنین حضرت ام سلمہؓ کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عصر کے بعد میرے حجرے میں تشریف لائے، تو آپؐ نے دو رکعات ادا فرمائیں۔ تو میں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ یہ کیسی دو رکعات تھیں آپ ازیں قبل تو انہیں ادا نہیں فرماتے تھے آپ نے فرمایا کہ یہ وہ دو رکعات تھیں جو میں نماز ظہر کے بعد پڑھا کرتا تھا، دوسری روایت کے مطابق آپؐ نے کہا کہ یہ ظہر کی دو رکعات ہیں جو میں ایک وفد کی آمد کی بنا پر ادا نہ کر سکا تھا تو میں نے اس بات کو پسند نہ کیا کہ میں سب لوگوں کے سامنے نماز ادا کروں کہ وہ مجھے دیکھتے رہیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر کبھی میری بھی وہ دو رکعات رہ جائیں تو کیا میں بھی ان کی قضا کر دوں" تو آپ نے فرمایا نہیں"

یہ روایت اس باب میں "نص" ہے۔ کہ مسنون نماز کی قضا امت پر ضروری نہیں ہے اور یہ بات چونکہ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی اور آنحضورؐ کی خصوصیات (خصائص) میں ہمیں شرکت کا حق حاصل نہیں ہے لہٰذا ان کی قضا ضروری نہ ہوگی۔ اس حدیث کے مطابق قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ نماز فجر کی سنت رکعات کی بھی قضا ضروری نہ ہو لیکن ہم نے استحسان یعنی "لیلۃ التعریس" کی روایت کی رو سے فقط اس صورت میں ان کی قضا تسلیم کی ہے جب وہ فرض نماز کے ساتھ قضا ہو جائیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت، آپؐ کے طریقے سے عبادت ہے جو کسی عمل کو کسی

خاص وقت میں اور کسی مخصوص انداز میں ادا کرنے کا نام ہے جیسے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کو انجام دیا ہو۔ لہٰذا کوئی فعل کسی دوسرے وقت میں ادا کرنا آنحضورؐ کا طریقہ نہیں ہو سکتا، اور اگر ایسا کیا گیا تو وہ سنت نہیں، بلکہ نفل ہوگا، رہیں نماز فجر کی دو سنت رکعتیں تو اگر وہ فرضوں سمیت قضا ہو جائیں، تو چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "شب تعریس" میں ان کو قضا کیا تھا، لہٰذا اگر ہم بھی ایسا کریں گے۔ تو ہمارا یہ عمل آنحضورؐ کے طریقے ہی کے مطابق ہوگا، بخلاف وتروں کے اس لیے کہ وتر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور واجب شئ عملاً فرض ہی کے حکم میں ہوتی ہے، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک گو وہ سنت مؤکدہ ہیں، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ہمیں اس کی قضا کے واجب ہونے کا علم ایک روایت کی رو سے ہوا ہے، جو ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں - اور نماز فجر کی دو سنت رکعتیں اگر فرضوں سمیت قضا ہو جائیں، تو "شب تعریس" والی حدیث کی بنا پر ان کو قضا کیا جائے جیسا کہ مروی ہے :-

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب اُس وادی میں سو گئے اور پھر سورج کی گرمی سے جاگے، تو آپؐ نے وہاں سے کوچ کیا اور کچھ آگے جا کر پڑاؤ کیا اور پھر حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم دیا انہوں نے اذان کہی، تو آپؐ نے نماز فجر پڑھائی۔"

اور اگر یہ دو رکعتیں اکیلی ہی قضا ہو جائیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر قضا نہیں، البتہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سورج نکل آنے کے بعد زوال تک وہ ان کی قضا کر سکتا ہے۔ ان کا استدلال "شب تعریس" والی مذکورہ روایت سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو آفتاب کے بعد زوال سے قبل ان کو قضا فرمایا تھا، لہٰذا ان کی قضا سہی وقت ہوگا۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ سنت نمازیں فرض نمازوں کے تابع ہوتی ہیں اور اگر انہیں ایسے وقت ہیں قضا کیا جائے، جب ان سے متصل فرض نماز موجود نہ ہو، تو سنت نماز تابع ہونے کے بجائے اصل اور متبوع قرار پائے گی اور سنت مؤکدہ باقی نہ رہے گی، اس لیے کہ ان کا سنت ہونا ان کے تابع ہونے سے مشروط تھا، جبکہ "شب تعریس" میں سنت اور فرض دونوں ہی اکٹھے قضا ہوئے تھے، لہٰذا انہیں فرض نماز کے تابع ہونے کی حیثیت سے قضا کیا گیا جس میں کسی کو اختلاف نہیں، اختلاف تو فقط اس صورت میں ہے۔ جب وہ اکیلی قضا ہو جائیں، لہٰذا انہیں تنہا قضا کرنے کی کوئی وجہ نہیں، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں ـــ اسی بنا پر دیگر سنت نمازیں بھی قضا نہیں کی جاتیں۔

لہ لیلۃ التعریس کی روایت سے وہ روایت مراد ہے جس میں ذکر کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ واپسی کے سفر میں آپؐ مع صحابہ کرام نماز فجر کے لیے نہ اٹھ سکے تھے پھر آپ نے دوسری وادی میں پہنچ کر مع اذان و اقامت کے باجماعت نماز ادا فرمائی تھی۔

(۲)

نماز تراویح

رہی وہ نمازیں جو صحابہ کرامؓ کی سنت ہیں۔ ان میں نماز تراویح سرفہرست ہے، نماز تراویح پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ نماز تراویح کا وقت اور اس نماز کی حیثیت؛
ب۔ نماز تراویح کی رکعات؛
د۔ نماز تراویح کے امور مسنونہ اور۔
ھ۔ فوت یا قضا ہو جانے کی صورت میں قضا کا حکم۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ نماز تراویح کا وقت اور ان کی حیثیت:

نماز تراویح سنت ہے، حسنؒ بن زیادؒ نے بھی امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ "رمضان المبارک میں قیام کرنا (نماز تراویح ادا کرنا) سنت ہے جس کو چھوڑنا نہ چاہیئے؛ امام محمدؒ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: نماز تراویح سنت ہے، مگر یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نہیں ہے، کیونکہ آپؐ کی سنت وہ ہے جس پر آپ نے ہمیشگی اختیار فرمائی ہو اور اسے ایک یا دو بار کے سوا، وہ بھی کسی نہ کسی عذر کی بنا پر کبھی نہ چھوڑا ہو، جب کہ یہاں حال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز پر ہمیشگی نہیں فرمائی، بلکہ اسے محض چند راتوں میں ادا کیا ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ آپؐ نے اس نماز کو باجماعت طریقے سے محض دو راتیں پڑھایا تھا، جس کے بعد آپؐ نے اسے باجماعت ادا کرنا چھوڑ دیا تھا اور فرمایا تھا کہ مجھے یہ خدشہ ہے کہ کہیں تم پر یہ نماز فرض نہ ہو جائے"؛ لیکن چونکہ صحابہ کرامؓ نے اس پر ہمیشگی اختیار فرمائی ہے، لہٰذا یہ صحابہ کرامؓ کی سنت ہوئی۔

فصل (ششم)

نماز تراویح کی رکعات

نماز تراویح کی دس تسلیمات (سلاموں) کے ساتھ کل بیس رکعات ہیں جنہیں پانچ آرام کے وقفوں (ترویحہ) میں ادا کیا جاتا ہے۔ ہر دو تسلیمات (سلاموں) کے بعد ایک آرام کا وقفہ (ترویحہ) ہوتا ہے، اکثر علما کا یہی قول ہے، جب کہ امام مالکؒ کے ایک قول کیمطابق اس کی چھتیس ۳۶ اور دوسرے قول کی روسے چھبیس ۲۶ رکعات ہیں۔ اس بارے میں صحیح قول اکثر علما ہی کا ہے، اس لیے کہ مروی ہے :

"حضرت عمر فاروقؓ نے رمضان المبارک کے مہینے میں صحابہ کرامؓ کو جمع کیا اور حضرت ابیؓ بن کعب کو امامت پر مامور فرمایا، جو انہیں ہر رات بیس رکعتیں پڑھاتے تھے۔"

اور چونکہ صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی ان کے اس عمل کی مخالفت نہ کی، لہٰذا اس پر گویا ان کا یہ اجماع ہو گیا تھا۔

رہا نماز تراویح کا وقت تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا وقت نماز عشاء اور نماز وتر کے مابین ہے، لہٰذا اسے وتروں کے بعد ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جب کہ اکثر مشائخ کے نزدیک اس کا وقت عشاء سے لے کر طلوع صبح صادق تک ہے لہٰذا عشاء کے تابع ہونے کی بنا پر، نماز عشاء سے قبل انہیں ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے نماز عشاء کی سنتوں کا یہی حکم ہے اور الناطفی اس امام کے متعلق لکھتے ہیں جس نے بھول کر لوگوں کو بلا وضو نماز عشاء پڑھا دی پھر اس کے بعد کسی اور امام نے نماز تراویح باوضو حالت میں پڑھائی ہو، بعد ازاں یہ انکشاف ہوا کہ پہلے امام کا تو وضو نہ تھا تو اس پر نماز عشاء اور نماز تراویح دونوں کا اعادہ ضروری ہوگا؛ عشاء کے اعادہ میں تو شک ہی نہیں۔ رہی نماز تراویح تو وہ اس لیے کہ انہیں (نماز عشاء کے بعد) طلوع صبح صادق تک پڑھا جاتا ہے، کیونکہ یہی اس کا صحیح وقت ہے۔ پھر کیا نماز تراویح کو نصف شب تک مؤخر کرنا درست ہے؟ یا نہیں بعض ائمہؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ وہ نماز عشاء کے تابع ہے۔ اور چونکہ نماز عشاء کو نصف شب تک مؤخر کرنا مکروہ ہے، لہٰذا نماز تراویح کو بھی مؤخر کرنا مکروہ ہوگا۔ لیکن صحیح قول یہ ہے۔ کہ یہ مکروہ نہیں، کیونکہ یہ قیام الیل ہے اور "قیام الیل" کو رات کے آخری حصے میں ادا کرنا افضل ہوتا ہے۔

ﷲ. فصلوں کے نمبر الحاقی اور مسلسل ہیں۔

فصل (ہفتم)

نماز تراویح کے امور مسنونہ (سنتیں)

نماز تراویح میں حسب ذیل باتیں مسنون ہیں۔

① اسے باجماعت طریقے سے مسجد میں ادا کرنا؛ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی راتیں نماز تراویح پڑھائی مسجد میں باجماعت طور پر پڑھائی اسی طرح صحابہ کرامؓ نے بھی اسے مسجد میں ہمیشہ باجماعت ہی ادا فرمایا، لہٰذا نماز تراویح کو مسجد میں باجماعت طریقے سے ادا کرنا ہی سنت ہوگا، پھر مشائخ کے مابین جماعت اور مسجد کے سنت ہونے کی کیفیت میں اختلاف ہے کہ آیا وہ "سنت عین" ہے۔ یا سنت علی الکفایہ بعض مشائخ نے اسے سنت "علی الکفایہ" قرار دیا ہے۔ کہ اگر کچھ لوگ اسے مسجد میں باجماعت طریقے سے ادا کرلیں تو یہ سنت باقی لوگوں سے ساقط ہو جاتی ہے، اور اگر سب لوگ ہی مسجد میں اس کو ادا کرنا چھوڑ دیں، تو تمام لوگ گنہگار ہوں گے؛ اور جو شخص اپنے گھر میں اکیلا یا باجماعت نماز تراویح ادا کرلے، تو اسے نماز تراویح ادا کرنے کا ثواب نہ ملے گا۔ کیونکہ اس نے مسجد اور جماعت کے ثواب کو نظر انداز کردیا ہے۔

② نماز تراویح یا قیام رمضان یا وقت کی سنت کی نیت کرنا۔ اور اگر اس نے مطلق نماز کی یا نفل نماز کی نیت کی، تو بعض مشائخ کے ہاں ایسا کرنا جائز نہ ہوگا اس لیے کہ یہ نماز سنت ہے اور سنت نماز مطلق نماز، یا نفل نماز کی نیت سے ادا نہیں ہوتی۔

ان کی دلیل حسن بن زیاد کی امام ابوحنیفہؒ سے یہ روایت ہے کہ نماز فجر کی دو رکعتیں اگر سنت کی نیت سے ہی ادا کی جائیں؛ تو درست ہوتی ہیں۔ مگر اکثر مشائخ فرماتے ہیں۔ کہ نماز تراویح اسی طرح باقی کی تمام سنت نمازیں مطلق نماز کی نیت سے ادا کی جاسکتی ہیں، اس لیے کہ اگرچہ یہ نمازیں سنت ہیں۔ مگر نفل نماز، ہونے سے باہر نہیں ہیں، جیسے کہ نوافل کو "مطلق" نماز کی نیت سے ادا کیا جاسکتا ہے، بایں ہمہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسے "نماز تراویح" یا "وقت کی سنتوں" یا "قیام رمضان" کی نیت سے ہی ادا کیا جائے، تاکہ اختلاف سے بچا جاسکے۔ اور اگر کوئی شخص نماز تراویح کی نیت کرکے کسی "فرض نماز ادا کرنے والے" یا "نفل نماز پڑھنے والے" کی اقتدا کرلے تو ایک قول کے مطابق اس کی یہ اقتدا جائز ہوگی اور اس کی نماز تراویح درست ہوگی ایک اور قول کی رو سے اس کی اقتدا درست نہ ہوگی اور یہی قول صحیح ہے، اس لیے کہ اسلاف کے عمل کے خلاف ہونے کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ ہوگا اور اگر ایک سلام (دو رکعات ادا کرنے والا دو سلام چہار رکعات) ادا کرنے والے کی اقتدا کرلے تو ایک

قول کے مطابق اس کی اقتدا درست نہ ہو گی جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی اقتدا درست ہو گی اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ (دونوں کی) نماز تو ایک ہی ہے لہٰذا ایک اور دو سلام کی نیت لغو ہو گی، اسی بنا پر دو رکعتیں ادا کرنے والا اس شخص کی اقتداء کر سکتا ہے۔ جو اس سے قبل چار رکعتیں ادا کر چکا ہو۔ تو اسی طرح یہاں بھی اقتدا جائز ہو گی۔

③ امام کا پہلی رکعت میں تکبیر اولیٰ کے بعد ثنا، تعوذ اور تسمیہ اور مقتدی کا فقط ثنا پڑھنا سنت ہے، البتہ مقتدی کے لیے تعوذ پڑھنے میں اختلاف ہے، جس کی بنیاد اس مسئلے پر ہے کہ آیا تعوُّذ ثنا کے تابع ہے یا قراءت کے؟ جیسا کہ ہم ازیں قبل اپنے مقام پر بیان کر آئے ہیں ــــــ تشہد میں اگر تو امام کو معلوم ہو کہ زیادہ دیر تک بیٹھنا مقتدیوں پر بار خاطر نہیں ہوتا تو وہ زیادہ دیر تک بھی بیٹھ اور احادیث میں مذکور دعائیں پڑھ سکتا ہے۔

④ ہر رکعت میں دس آیات کے مساوی قراءت کرنا: حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ اس میں کم از کم اتنی قراءت کی جائے جتنی قراءت کہ ہلکے فرائض، یعنی نماز مغرب، میں کی جاتی ہے ایک اور قول کے مطابق اس میں نماز عشاء کے مطابق قراءت کی جائے، کیونکہ نماز تراویح نماز عشاء کے تابع ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ ہر رکعت میں بیس تک آیات تلاوت کی جائیں؛ اس لیے کہ مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی نے تین ائمہؒ بلائے اور ان سے قراءت کرنے کو کہا: ان میں سے پہلے کو کہا کہ وہ ہر رکعت میں تیس آیات پڑھے، دوسرے کو ہر رکعت میں پچیس اور تیسرے کو ہر رکعت میں بیس آیات پڑھنے کا حکم دیا،، ان میں سے امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی "سُنت" کے مطابق ہے اس لیے کہ نماز تراویح میں ایک بار قرآن مجید ختم کرنا مسنون ہے اور یہ بات امام ابو حنیفہؒ کے قول میں ہی پائی جاتی ہے، جب کہ حضرت عمر فاروق رضی نے جو حکم دیا تھا وہ "باب فضیلت" میں سے ہے یعنی کہ رمضان المبارک میں دو یا تین مرتبہ قرآن مجید ختم کیا جائے۔ پھر یہ حکم ان کے اپنے زمانے کے متعلق تھا، جب کہ ہمارے زمانے میں امام کو مقتدیوں کے شوق یا ان کی سستی کو مدنظر رکھ کر قراءت کرنی چاہیئے، لہٰذا وہ نماز میں اتنی ہی قراءت کرے جس سے لوگ جماعت سے برگشتہ[1] نہ ہوں، کیونکہ زیادہ لمبی قراءت کی نسبت نمازیوں کی تعداد میں اضافہ زیادہ فضیلت رکھتا ہے۔ پھر افضل یہ ہے کہ نماز تراویح کی تمام رکعات میں یکساں قراءت کی جائے، تاہم اگر یکسانیت نہ بھی رہے، تب بھی قراءت مکروہ نہ ہو گی۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک سلام کے ساتھ ادا کی جانے والی دونوں رکعات میں قراءت یکساں کی جانی چاہیئے، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک پہلی رکعت کو دوسری رکعت سے زیادہ طویل کیا جائے، جیسے فرائض میں یہی حکم ہے۔

---

[1] یہاں بھی سہو کاتب ہے۔ بجائے تنفیر القوم کے تفسیر القوم تحریر ہے، ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

⑤ **ایک سلام کے ساتھ دو دو رکعات ادا کرنا:** تاہم اگر اس نے چار رکعتوں کو ایک سلام کے ساتھ ادا کر لیا اور ان کے مابین اس نے "بقدر تشہد" قعدہ بھی کیا تو بلاشبہ ہمارے ائمہ کے اصولوں کے مطابق، نماز جائز ہو گی، کیونکہ ہمارے ہاں اصولاً کئی رکعات کو ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کیا جا سکتا ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ "تکبیر تحریمہ" ہمارے نزدیک نماز کی شرط ہے رکن نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ ہمارے اس مؤقف میں ہم سے اختلاف کرتے ہیں۔ آگے ہمارے مشائخ میں پھر اختلاف ہے کہ آیا دو سلام کے ساتھ پڑھی جانے والی چار رکعات کی جگہ ایک سلام کے ساتھ ادا کردہ چار رکعات درست ہیں یا وہ محض ایک سلام سے ادا کی جانے والی نماز ہی کی جگہ پڑھی جا سکتی ہیں۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک سلام والی نماز ایک سلام والی نماز ہی کی جگہ کافی ہو سکتی ہے۔ دو سلام والی نماز کی جگہ نہیں اس لیے کہ اس سے تکبیر تحریمہ، ثنا تعوذ اور تسمیہ متروک ہو جانے کے باعث سنت متوارثہ کی مخالفت لازم آتی ہے۔ لہٰذا یہ فقط ایک ہی سلام والی نماز کی جگہ ہی درست ہو گی۔ جب کہ اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک سلام والی نماز دو سلام والی نماز کی جگہ جائز ہو سکتی ہے اور یہی قول صحیح ہے[1] اسی طرح اگر کسی نے تراویح کی تمام رکعات کو ایک ہی سلام کے ساتھ پڑھا اور ہر دو رکعات کے بعد اس نے قعدہ کیا تو یہ نماز تمام رکعتوں کی طرف سے جائز ہو جائیگی، اس لیے کہ اس نے نماز کے ارکان اور اس کی شرائط کو پورا کیا ہے، کیونکہ ہر دو رکعات کے بعد نئی تکبیر تحریمہ کہنا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے ہر دو رکعات کے بعد قعدہ کیا ہو، لیکن اگر اس نے قعدہ نہ کیا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز درست ہو گی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اگر کوئی شخص چار رکعت نماز نفل ادا کرے اور درمیان میں قعدہ نہ کرے اور تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک استحسان کی رو سے اس کی نماز جائز، مگر امام محمدؒ کے ہاں قیاس کے مطابق اس کی نماز فاسد ہو گی۔ پھر جب یہ نماز ان کے نزدیک اصولی طور پر درست ہے، تو پھر آیا ایسی نماز دو سلام والی نماز کی جگہ درست ہو گی، یا محض ایک سلام والی نماز کی جگہ، اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ یہ نماز محض ایک سلام والی نماز (دو رکعات) کی ہی جگہ جائز ہو گی اس لیے کہ سنت یہ ہے کہ پہلا جفت حصہ (شفع) مکمل ہو، اور چونکہ اس کی تکمیل قعدے کے ساتھ ہوتی ہے، جو یہاں نہیں پایا گیا، اور کامل شئی ناقص شئی کے ساتھ ادا نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس سے فقط دو رکعات ہی درست ہو سکتی ہیں، اور اگر اس نے تین رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کیں اور درمیان میں قعدہ نہ کیا تو بعض مشائخ کے ہاں یہ بالکل ہی جائز نہ ہو گا۔ اس حکم کی بنیاد اس مسئلے پر ہے کہ اگر کسی شخص نے تین رکعات نفل ادا کیے اور درمیان میں قعدہ نہ کیا۔ تو بعض کے نزدیک اس کی یہ نماز جائز ہو گی، کیونکہ اگر یہ تین رکعات فرض، یعنی نماز فرض، (نماز مغرب) کی ہوتیں، تو وہ جائز قرار پاتیں، تو اسی طرح نفل نماز بھی جائز

ہوگی۔ جب کہ بعض فقہا کے ہاں اس کی یہ نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ تیسری رکعت کے بعد قعدہ کرنا نوافل میں مشروع (جائز) نہیں ہے، بخلاف نماز مغرب کے، بنا بریں یہاں یہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے قعدہ کیا ہی نہیں۔ اور اگر وہ قعدہ نہ کرتا تو اس کی نفل نماز جائز نہ ہوتی۔ تو اسی طرح نماز تراویح میں بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر اگر تیسری رکعت میں اس کا کھڑا ہونا بھول کر ہو تو اس پر کسی قسم کی قضا ضروری نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے غلط فہمی میں یہ نماز (نفل) شروع کر دی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس صورت میں ہمارے تین ائمہ کے نزدیک قضا لازم نہیں ہوتی اور اگر وہ دانستہ اٹھ کھڑا ہوا تو ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کا جائز قرار دیتے ہیں اس پر دو رکعات کی قضا لازم ہوگی، اس لیے کہ تحریمہ برقرار رکھنے کے باعث، اس کی دوسری رکعت بالکل صحیح ادا ہو گئی ہے اور چونکہ اس نے ایک اور رکعت اس کے ساتھ شامل کرنے کی وجہ سے اسے مکمل نہیں کیا، لہٰذا اس پر قضا لازم ہوگی، لیکن جو ائمہ اسے جائز قرار نہیں دیتے۔ ان کے قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر دو رکعات کی قضا ضروری ہوگی۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس پر کسی قسم کی قضا لازم نہ ہوگی، اس لیے کہ دوسری رکعت کے بعد نہ بیٹھنے کی وجہ سے اس کی تکبیر تحریمہ ہی فاسد ہو چکی ہے،...... جس سے تیسری رکعت کو بغیر تکبیر تحریمہ کے شروع کرنا لازم آیا جس سے امام ابو حنیفہؒ کے ہاں قضا لازم نہیں ہوتی؛ اسی طرح اگر اس نے دس سلام کے ساتھ (تیس) رکعات پڑھیں، یعنی ایک ایک سلام اور ایک ایک قعدے کے ساتھ تین تین رکعات ادا کیں، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے تمام تراویح کو ایک ہی سلام کے ساتھ پڑھ لیا اور قعدہ فقط ان کے آخر میں ایک ہی کیا، تو بعض کہتے ہیں کہ اس کی یہ نماز تمام تراویحوں کی جگہ کافی ہوگی، جب کہ بعض فقہا کہتے ہیں کہ یہ تمام نماز فقط ایک سلام والی نماز (دو رکعتوں) کی جگہ ہی جائز ہوگی اور یہی قول صحیح ہے، اس لیے کہ اس نے ہر دو رکعت کے بعد قعدہ چھوڑ کر خود ہی اس میں خلل ڈالا ہے۔

⑥ ہر ایک ترویحہ (چار چار رکعتوں) کو ایک ہی امام کا پڑھانا: اہل حرمین والشریفین اور اسلاف کا اس پر عمل ہے لہٰذا ایک ترویحہ (چار رکعات) کو دو امام نہ پڑھائیں کیونکہ ایسا کرنا اسلاف کے عمل کے خلاف ہے اس لیے اس کے درمیان میں امام کی تبدیلی تراویح کے مابین انتظار کے مشابہ ہوگی، جو استحباب کے خلاف ہے اسی طرح ایک ہی امام دو مساجد میں مکمل تراویح نہ پڑھائے؛ اگر کسی نے ایسا کیا۔ تو بعد میں پڑھائی جانے والی تراویح شمار نہ ہوگی اور مقتدیوں پر اس کا اعادہ لازم ہوگا، کیونکہ مقتدیوں کی نماز سنت اور ان کے امام کی نماز نفل ہوگی اور چونکہ سنت نماز نفل کی نسبت زیادہ قوی ہوتی ہے، لہٰذا یہاں اقتدا درست نہ ہوگی، اس لیے کہ ایک ہی سنت کو دو مرتبہ ادا نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اس نے

جو نماز پہلی مسجد میں پڑھائی۔ تو وہ شمار ہو گی، اور اس کے ان مقتدیوں پر نماز کا اعادہ نہ ہوگا۔ . . . . . . البتہ بطور مقتدی کے دو مسجدوں میں نماز تراویح ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ یہاں نفل نماز والے نے سنت نماز والے کی اقتدا کی ہے، جو جائز ہے، جیسے اگر اس نے فرض نماز ادا کر لی ہو، پھر اسے جماعت مل جائے تو وہ جماعت میں شامل ہو جائے تو ایسا کرنا جائز ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، واللہ اعلم۔

اگر لوگوں نے ایک مرتبہ نماز تراویح ادا کر لی ہو اور پھر وہ دوسری مرتبہ اسے ادا کرنا چاہیں تو اسے وہ اکیلے اکیلے ادا کریں، باجماعت نہیں، اس لیے کہ دوسری مرتبہ ان کی نماز مطلق نفل ہو گی اور مطلق نفل نماز کو باجماعت ادا کرنا مکروہ ہے؛ نماز تراویح بلا عذر بھی بیٹھ کر ادا کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ یہ نوافل ہیں تاہم سنت متوارثہ کے خلاف ہونے کی بنا پر ایسا کرنا غیر مستحب ہوگا اور حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ جس شخص نے نماز فجر کی دو سنتیں بلا عذر بیٹھ کر ادا کیں تو جائز نہ ہوگا؛ اسی طرح اگر وہ بلا عذر انہیں سواری پر ادا کرے، جب کہ وہ اتر کر ادا کرنے پر بھی قدرت رکھتا ہو، تو وہ بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس سنت نماز کے ادا کرنے پر دوسری نمازوں سے زیادہ تاکید اور ترغیب اور چھوڑنے پر دوسری سنت نمازوں سے زیادہ وعید ملتی ہے، لہٰذا یہ مسنون نماز وتروں کی طرح واجب نماز کے حکم میں ہو گی۔

جب امام ایک ترویحہ (چار رکعات) ادا کرلے، تو وہ اگلی ترویحہ (چار رکعات) ادا کرے۔ تو وہ اگلی ترویحہ (چار رکعات) شروع کرنے سے پہلے ان چاروں رکعتوں کے مساوی وقت کیلئے بیٹھے جس میں وہ تسبیح (سبحان اللہ) تہلیل (لا الہ الا اللہ) اور تکبیر (اللہ اکبر) اور نبی اکرم صلی اللہ پہ درود پڑھتا رہے اور دعا کرتا رہے اور پانچویں ترویحہ (بیس رکعات) کے بعد بھی اسی طرح اتنا ہی وقفہ کرے۔ کیونکہ ہمارے اسلاف سے یہی طریقہ مروی ہے رہا پانچ سلام پھیرنے (دس رکعات) کے بعد استراحت کرنا آیا یہ مستحب ہے یا نہیں۔ بعض فقہاء کے ہاں یہ مستحب ہے اور بعض فقہا فرماتے ہیں کہ اس موقع پر استراحت کرنا مستحب نہیں ـــــ اور یہی قول زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ ایسا کرنا ہمارے اسلاف کے عمل کے خلاف ہے، واللہ اعلم۔

فصل (ہشتم)

نماز تراویح فوت یا قضا ہو جانے کی صورت میں شرعی حکم

یہاں ایک اور سوال بھی توجہ طلب ہے کہ اگر نماز تراویح فوت ہو جائے یا قضا ہو جائے تو آیا اسے قضا کیا جائے یا نہیں اس بارے ہیں، ایک قول تو یہ ہے کہ اسے قضا کرنا چاہیئے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اسے قضا نہ کیا جائے، اس لیے کہ نماز تراویح نماز مغرب اور نماز عشاء کی سنتوں سے زیادہ تو مؤکد نہیں ہے، تو جب ان کی قضا نہیں، تو ان کی بھی قضا نہ ہوگی۔

(باب ہفدھم)

فی صلوٰۃ التطوّع

نفل نماز کا بیان

نفل نماز پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

ا۔ آیا نفل نماز شروع کر لینے سے واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟

ب نفل نماز شروع کرنے سے کتنی رکعات واجب ہوتی ہیں؟

ج افضل نوافل کا بیان؛

د۔ مکروہ نوافل کا بیان؛

ھ۔ مکروہ اوقات برائے نوافل اور

ز۔ فرض اور نفل نمازوں میں فرق۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ آیا نفل نماز شروع کر لینے سے واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟

ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص نفل نماز شروع کرے، تو اس پر اس نماز کو جاری رکھنا لازم ہو جاتا ہے اور اگر وہ اس نماز کو فاسد کر دے تو اس پر اس کی قضا لازم ہو جاتی ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شروع کر لینے کے باوجود نہ تو نفل نماز کو جاری رکھنا ضروری ہے اور نہ ہی فاسد ہو جانے کی صورت میں اس کو قضا کرنا لازم قرار پاتا ہے، اس لیے کہ نفل نماز تو محض تبرع (خوشی) سے کیا ہوا عمل ہے۔ اور اس کا تبرع ہونا وجوب کے منافی ہے۔ تو جب اس نماز کو جاری رکھنا ضروری نہیں تو فاسد ہو جانے کی صورت میں اس کی قضا بھی لازم نہ ہوگی، کیونکہ قضا بھی اصل نماز کے مطابق ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اداشدہ نماز عبادت ہے اور کسی عبادت کو باطل کرنا حرام ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ [1] اور تم اپنے اعمال کو باطل نہ کرو۔

---

[1] محمد-۳۳

لہٰذا اس عمل کو باطل ہونے سے بچانا واجب ہوگا، جس سے اس نماز کو جاری رکھنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے پھر جب اس نے اس عبادت کو باطل کر دیا۔ تو اس نے ایک ایسی عبادت کو باطل کیا ہے، جس کا ادا کرنا اس پر واجب ہو چکا تھا، لہٰذا تلافی مافات کے لیے اس پر قضا لازم ہوگی، جیسے بطور نذر واجب شدہ نماز اور فرائض کا یہی حکم ہے۔ اس سے امام شافعیؒ کی اس بات کا بھی جواب آ گیا۔ کہ یہ نفل نماز تو محض تبرع ہے، اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ بجا شروع کرنے سے پہلے واقعی یہ نماز محض تبرع تھی، لیکن شروع کر لینے سے بعد وہ ایک اور جہت سے یعنی نماز کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے واجب ہو جاتی ہے، بناء بریں یہ از فی نفسہٖ واجب نہ سہی واجب لغیرہ تو ہے۔ اور اگر اس نے نفل نماز کی نیت سے امام کے ساتھ نماز شروع کی، جب کہ امام ظہر کی نماز میں ہو پھر وہ نماز کو توڑ دے تو اس پر اس کی قضا لازم ہوگی۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ پھر اگر وہ دوبارہ نفل نماز کی نیت سے اسی امام کے ساتھ شامل ہو جائے۔ تو اب اسکی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو اس نے پہلی نماز کو قضا کرنے کی نیت کی ہوگی یا اس نے متعین طور پر کسی نماز کی نیت نہ کی ہوگی، یا پھر اس نے کسی دوسری نماز کی نیت کی ہوگی۔ پہلی دونوں صورتوں میں تو اس سے قضا ساقط ہو جائے گی اور یہ نماز، سابقہ نماز کے فاسد ہو جانے سے، لازم شدہ نماز کے قائم مقام ہو جائے گی، یہ ہمارا مسلک ہے۔ جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اس سے سابقہ نماز کی قضا ساقط نہ ہوگی، کیونکہ فاسد ہو جانے سے وہ نماز نذر نماز کی طرح اس کے ذمہ لازم ہو گئی، لہٰذا اس نماز کو کسی ایسے امام کے پیچھے ادا کرنا جائز نہیں۔ جو کوئی اور نماز ادا کر رہا ہو۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جب اس نے اس نماز کو پہلی دفعہ شروع کیا تھا، تو اگر وہ اسے مکمل کر لیتا۔ تو اس پر اور کوئی شی واجب نہ ہوتی، تو اسی طرح جب اس نے دوسری دفعہ وہی نماز شروع کر کے اسے مکمل کر لیا ہے تو تب بھی اس پر اور کوئی شی لازم نہ ہوگی، کیونکہ اس نے پہلی مرتبہ امام کے پیچھے فقط یہی نماز ادا کرنے کی نیت کی تھی، جیسے اب اس نے کیا ہے اور اگر اس نے دوسری بار کسی اور نفل کی نیت کر لی تو الاصل میں ہے کہ تب بھی اس کی یہ نماز پہلی فاسد شدہ نماز کے قائم مقام ہو جائے گی اور یہی امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور زیادات الزیادات میں ہے کہ یہ نماز سابقہ نماز کے قائم مقام نہ ہوگی، یہی امام محمدؒ کا قول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے دوسری نماز کی نیت کر لی، تو چونکہ اس نے خود پر عاید شدہ قضا سے روگردانی کی ہے، لہٰذا اسکی یہ نماز پہلی نماز کی قائم مقام نہیں ہو سکتی، بخلاف سابقہ صورت کے امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے۔ کہ اس نے دونوں مرتبہ ایک ہی امام کے پیچھے ایک ہی نماز ادا کرنے کی ہی نیت کی ہے اور چونکہ وہ اسی نیت کے مطابق نماز ادا کر چکا ہے، لہٰذا اس کی نماز ادا ہو جائے گی، واللہ اعلم۔

پھر ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک نماز کو شروع کرتے ہی اس کو پورا کرنا لازم ہو

جاتا ہے، خواہ وہ نماز کسی مکروہ وقت میں شروع کی جائے، یا کسی صحیح وقت میں، جب کہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ مکروہ اوقات میں نماز شروع کرنے سے، اس نماز کی تکمیل ضروری نہیں ہوتی، حتیٰ کہ اگر وہ اس نماز کو توڑ دے، تو اس پر کوئی قضا لازم نہ ہوگی، جب کہ ہمارے نزدیک افضل یہ ہے کہ وہ اس نماز کو توڑ دے۔ اور اگر اس نے اس کو مکمل کر لیا، تو اس نے برا کام کیا، تاہم اس پر قضا لازم نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ نماز جس طرح واجب ہوئی تھی، اس نے اسی طرح اسے ادا کر دیا ہے، لیکن اگر وہ اس نماز کو توڑ دے۔ تو اس پر قضا لازم ہوگی تاہم مکروہ وقت میں روزہ شروع کرنے سے امام ابو حنیفہؒ و زفرؒ کے نزدیک اس پر روزے کی تکمیل واجب نہیں ہوتی، جب کہ صاحبینؒ کے ہاں اس کی تکمیل ضروری ہو جاتی ہے۔ اس مسئلے میں صاحبین نماز اور روزے کو یکساں حیثیت دیتے ہیں اور دونوں کے مکروہ وقت میں شروع کرنے کو ''نذر'' کی طرح لزدم کا سبب قرار دیتے ہیں، کیونکہ ادا کیا جانے والا عمل ایک عبادت ہے۔ اسی طرح امام زفرؒ بھی دونوں کو ممنوع وقت میں شروع کرنے کی بنا پر مساوی حیثیت دیتے ہیں، البتہ امام ابو حنیفہؒ نے ان دونوں میں فرق کیا ہے۔ جو کئی پہلوؤں سے ہے تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) پہلے فرق کو سمجھنے کے لیے ایک تمہید کی ضرورت ہے اور وہ تمہید یہ ہے کہ جو شئی ایک جیسے اجزا سے مرکب ہو تو اس کے کچھ اجزا پر بھی ''کل شئی'' کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ جیسے مثلاً لفظ ''ماء'' (پانی)، کہ پورے سمندر کو بھی پانی کہا جاتا ہے اور سمندر کے ایک قطرے کو بھی یہی نام دیا جاتا ہے۔ اسی طرح سرکے تیل اور ہر مائع کا یہی حکم ہے، لیکن جو شئی ''مختلف قسم کے اجزاء'' سے مل کر بنی ہو، اس کے کچھ اجزا پر بھی ''کل شئی کا لفظ نہیں بولا جا سکتا۔ جیسے شکنجبین کہ فقط سرکے یا فقط شکر (sugar) کو شکنجبین نہیں کہا جا سکتا؛ اسی طرح اکیلے ناک کو چہرہ نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی اکیلے گال کو چہرہ کہا جا سکتا ہے؛ اور نہ محض ہڈیوں کو ''انسان'' قرار دیا جا سکتا ہے۔ پھر یہ دیکھیے کہ روزہ ایک ہی طرح کے اجزاء سے مرکب ہے، لہٰذا اس کے ہر جز (حصے) کے لیے بھی لفظ صوم (روزے) کا اطلاق درست ہے جب کہ نماز مختلف اجزا یعنی قیام، قرارت، رکوع اور سجدہ وغیرہ سے مل کر تشکیل پاتی ہے، لہٰذا اس کے کسی ایک حصے کو صلاۃ (نماز) نہیں کہا جا سکتا، اسی بنا پر ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ روزہ نہیں رکھے گا (معاذ اللہ) پھر وہ روزہ رکھ لے تو روزہ شروع کرتے ہی وہ حانث (قسم باطل کرنے والا) ہو جائے گا۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا۔ (معاذ اللہ) تو جب تک وہ پہلی رکعت کا سجدہ نہ کرے اس وقت وہ حانث نہیں ہوتا۔ جب یہ تمہید اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ چونکہ اسے مکروہ اوقات میں روزے سے منع کیا گیا ہے، لہٰذا اس نے جیسے ہی روزہ شروع کیا وہ ممنوع فعل کا مرتکب ہو گیا، جب کہ مکروہ اوقات میں نماز کی نماز ممانعت ہے، تو جب تک وہ سجدہ کر کے اپنی ایک رکعت مکمل نہ کرے اس وقت

تک ممنوع فعل کا مرتکب نہیں ہوتا کیونکہ جب تک اس کی نماز اس مقام تک نہیں پہنچی، اس کی
یہ نماز خالصتاً غیر ممنوع عبادت ہوگی، البتہ اس کے بعد ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ روزے کو شروع کرنا وجوب کا سبب ہے
اور گو روزے کو شروع کرنا بھی ممنوع ہے لیکن چونکہ وہاں شروع کرنا ہی ممنوع ہے، لہٰذا وہاں شروع کرنے
کا یہ عمل تو سبب وجوب نہ ہوگا، لیکن نماز کو شروع کرنا چونکہ منع نہیں ہے لہٰذا یہاں پر یہ سبب
وجوب ہوگا تو جب یہ بات خوب ذہن نشین ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں، کہ یہاں نماز کو جاری رکھنے
کا حکم اس کے بطور عبادت اداشدہ حصے کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے ہے لیکن ممنوع
اوقات میں روزے کا جتنا حصہ ادا ہوا ہے وہ تمام کا تمام ہر پہلو سے معصیت ہے لہٰذا
اس کو جاری رکھنا بھی معصیت (نافرمانی) ہے۔ اور اس کو جاری رکھنے کا حکم اگر ثابت بھی ہوتا
تو وہ بطور عبادت اداشدہ حصے کو بچانے اور محفوظ کرنے کے لیے ہوتا، جب کہ یہاں اس
نے روزے کا جتنا حصہ ادا کیا ہے، وہ ممنوع ہونے کی بنا پر سرے سے عبادت ہے ہی نہیں
اور چونکہ عبادت کو مستحکم کرنا اور باطل ہونے سے بچانا واجب اور معصیت (نافرمانی) کو مستحکم کرنا
اور اس کو جاری کرنا معصیت ہوتا ہے، لہٰذا یہاں وجوب کی صورت میں ایک پہلو سے روزے کی حفاظت کرنا
اور دوسرے پہلو سے اس کا ترک کرنا لازم قرار پاتا ہے، بنابریں شک پیدا ہوجانے کی بنا پر
روزے کا باقی رکھنا لازم نہ ہوگا، جب کہ تعارض ہوجانے کی صورت میں اصولاً جانب فساد کو ترجیح
دی جاتی ہے اور کسی بھی عمل کو بچانے اور محفوظ کرنے کے لیے اسے جاری رکھنا یا تو عبادت ہوتا
ہے یا پھر معصیت اور چونکہ عبادت کو تو واجب قرار دینا ممکن ہے مگر معصیت (نافرمانی) کو واجب
قرار دینا ممکن نہیں ہے، لہٰذا تعارض ہوجانے کے باعث اس کو جاری رکھنا لازم نہ ہوگا، بلکہ
اس کی حرمت والی جانب کو ترجیح دی جائے گی۔ جب کہ اس نے نماز کا جتنا حصہ ادا کیا ہے
وہ چونکہ خالص غیر ممنوع عبادت کے طور پر ادا ہوچکا ہے، لہٰذا اس کو مستحکم کرنا اور بچانا واجب
ہوگا، پھر چونکہ اس اداشدہ حصے کو محفوظ کرنا اس (نماز) کو جاری رکھنے سے ہی ممکن ہے
اور اس کو جاری رکھنے سے بھی، اگر وہ ممانعت کا مرتکب ہوتا ہے، تاہم اسے جاری رکھنے سے
یہ عبادت مستحکم ہوجاتی ہے اور اسے مستحکم کرنا ضروری ہے اور آئندہ جو وہ عبادت کرے
گا، وہ ایک پہلو سے عبادت اور دوسرے پہلو سے ممنوع ہوگی، لہٰذا وہ دو پہلوؤں سے عبادت
کرنے والا، اور ایک پہلو سے ممنوع فعل کا مرتکب ہوگا، بنا بریں یہاں اس کے "عبادت
والے پہلو کو" ترجیح حاصل ہوجائے گی اور اگر وہ اس کو ممنوع فعل ہونے کی بنا پر جاری
نہیں رکھتا تو اس سے مزید عبادت کے حصول سے رکنا اور اداشدہ عبادت" کو باطل کرنا
لازم آتا ہے حالانکہ اداشدہ عبادت کو باطل کرنا مطلقاً منع ہے، لہٰذا اداشدہ عبادت کو
بچانے کے لیے اس کو جاری رکھنا اس کو باطل کرنے سے بہتر ہوگا۔ بنا بریں اس کے لیے نماز
کو جاری رکھنا واجب ہوگا، پھر اگر اس نے اس نماز کو فاسد کر دیا تو اس پر قضا لازم ہوگی۔
جب کہ بعض مشائخ دونوں میں (ایک اور پہلو سے، فرق بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ ان (مکروہ)

اوقات میں نماز کی ممانعت ایسی دلیل سے ثابت ہوئی ہے جس میں خبر واحد ہونے کی بنا پر کچھ اشتباہ سا ہے۔ اور چونکہ علمائے کرام کو اس "صحت ورود" میں اختلاف ہے، لہٰذا یہاں اثبات ممانعت میں شبہ پیدا ہو گیا ہے اور جہاں اس قسم کی صورت حال ہو، وہاں اس کو قبول کرنے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے اور احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ جو شخص اس نماز کو شروع کر کے باطل کر دے، اس پر قضا لازم قرار دی جائے اور یوں سمجھا جائے۔ جیسے اس نے گویا کسی ممنوع فعل کا ارتکاب کیا ہی نہ تھا، بخلاف روزوں کی ممانعت کے، کیونکہ یہ ممانعت ایسی "حدیث مشہور" سے ثابت ہے جسے ائمہ فتاوی نے ہمیشہ قبول کیا ہے، تو چونکہ وہاں یہ ممانعت تمام پہلوؤں سے ثابت شدہ ہے، لہٰذا وہاں اس کی ابتداء کرنا ہی درست نہ ہوگا اور اس کو فاسد کر دینے کی صورت میں اس کی قضا لازم نہ ہوگی، — نامور فقیہ ابو احمد العیاضی السمرقندی نے اتھی فرق کا ذکر کیا ہے اور ایک اور فرق کی جانب بھی اشارہ کیا ہے — جو یہ ہے کہ روزے کا وجوب روزے کے ارتکاب سے ہوتا ہے اور یہ ارتکاب چونکہ ممنوع روزے کا ہی ایک فعل ہے، لہٰذا یہاں اس کا آغاز ہی صحیح نہ ہوگا، جب کہ نماز کا وجوب تکبیر تحریمہ سے ہوتا ہے جو کہ ایک قول ہے اور وہ نماز کا حصہ نہیں ہے، لہٰذا یہ نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہنا بمنزلہ نذر کے ذریعہ وجوب ہوگا، واللہ اعلم۔ بایں ہمہ اگر وہ اس عمل کو اس لیے باطل کر دے، تاکہ اس کو زیادہ مکمل طریقے سے ادا کیا جا سکے تو اس سے اس عمل کا ابطال نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی ابطال نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ایسا کرنے سے نماز کی ادائیگی ممنوع فعل کے بغیر ہوگی، لیکن بایں ہمہ اگر وہ اس کو ادا کرلے۔ تو جائز ہوگا، اس لیے کہ نیت کرنے سے فقط یہی ایک نماز اس پر لازم ہوئی تھی، جو اس نے ادا کرلی ہے، تاہم وہ ایسا کرنے سے گنہگار ہوگا، اس لیے کہ اس نے اس نماز کو ممنوع وقت میں ادا کیا ہے۔ اور اگر اس نے طلوع آفتاب کے وقت نفل نماز شروع کی، پھر اس نے اسے توڑ ڈالا اور پھر اس کو شام کو اس وقت قضا کیا جب سورج کی رنگت تبدیل ہو چکی تھی۔ تو قضا درست ہوگی، اس لیے کہ اس پر یہ نماز واجب بھی ناقص ہوئی تھی اور اس نے اسے ادا بھی ناقص کیا ہے، لہٰذا اس کی یہ نماز ادا ہو جائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اسی وقت میں اس نماز کو شروع کیا ہو۔ پھر نماز کو شروع کرنا اس وقت "وجوب" کا سبب ہوگا، جب اس کا آغاز صحیح طریقے سے ہوا ہو، لیکن اگر اس کا شروع کرنا ہی درست نہ ہو۔ تو اس کا وجوب بھی ثابت نہ ہوگا چنانچہ اگر کسی نے نفل نماز کو بلا وضو یا ناپاک کپڑے کے ساتھ شروع کر دیا ہو، تو اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی قاری (قراءت کرنے والا) امی کے پیچھے نفل نماز کی نیت سے نماز میں شامل ہو جائے، یا کوئی شخص عورت یا جنبی یا بے وضو کی اقتدا کرے اور پھر اس نماز کو توڑ دے۔ تو ان تمام صورتوں میں اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کا نماز

شروع کرنا ہی درست نہ تھا۔ کیونکہ اس نے ایسے شخص کی اقتدا کی ہے، جو اس کی امامت کی اہلیت نہیں رکھتا تھا۔ اسی طرح غلطی سے کسی نماز کو شروع کرنے سے بھی وہ نماز واجب نہیں ہوجاتی، چنانچہ اگر اس نے کوئی نماز اس خیال سے شروع کی کہ وہ نماز اس پر واجب ہے، پھر اس پر واضح ہوجائے کہ اس پر کوئی نماز واجب نہ تھی تو اس نماز کو جاری رکھنا لازم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ اس نماز کو فاسد کر دے تو اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے جبکہ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے، البتہ حج کے معاملے میں نفلی حج شروع کرنے سے اس کو مکمل کرنا واجب ہوجاتا ہے، خواہ وہ اپنے صحیح علم کے مطابق اسے شروع کرے یا محض اپنے گمان پر۔ ان دونوں کے مابین فرق کتاب الصوم میں بیان ہوگا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل (دوم)

نفل نماز شروع کرنے سے کتنی رکعات واجب ہوتی ہیں؟

ہمارے ائمہؒ سے مروی ظاہر روایت کے مطابق نفل نماز شروع کرنے سے فقط دو رکعات واجب ہوتی ہیں، خواہ اس کی نیت اس سے زیادہ نماز ادا کرنے کی ہی ہو۔ الآیہ کہ وہ کسی امام کی اقتدا کرے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں تین روایات مروی ہیں: بشر بن خالد ان سے یہ روایت کرتے ہیں، کہ اگر کسی شخص نے چار رکعت نفل ادا کرنے کی نیت کی اور پھر اسے فاسد کر دیا، تو اسے چار رکعات قضا کرنا لازم ہونگی۔ بعد از اں انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ وہ فقط دو رکعات ہی قضا کرے۔ جب کہ بشر بن ابی الازہر ان سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص خاص تعداد میں نیت کر کے نفل نماز شروع کرے۔ تو نماز شروع کرتے ہی اس پر اتنی ہی تعداد میں نماز ادا کرنا ضروری ہوجائے گا، خواہ اس نے سو رکعت نماز کی نیت کر کے نماز شروع کی ہو اور ان سے غسان ـــــ روایت کرتے ہیں کہ اگر تو اس نے چار رکعتوں کی نیت کی، تو اس کو چار رکعات ہی ادا کرنا ضروری ہونگی لیکن اگر اس نے اس سے زیادہ کی نیت کی۔ تو وہ نماز اس پر لازم نہ ہوگی، تاہم اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ "نذر" سے "حسب نذر" نماز لازم ہوجاتی ہے، خواہ کتنی ہی زیادہ نماز کے لیے نذر مانی جائے۔ بشر بن ابی الازہر کی روایت کی دلیل یہ ہے۔ کہ "نذر" کی طرح کسی نماز کو شروع کرنا، اس کے لزوم کا سبب ہے پھر جس طرح نذر سے "حسب نذر" نماز واجب ہوجاتی ہے، اسی طرح یہاں بھی نماز شروع کرنے سے حسب نیت نماز ضروری ہوجاتی ہے۔ غسان کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ یہ نماز اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب نہیں ہوگی، بلکہ اس نماز کے وجوب کا سبب بندے کا خود پر اس نماز

کو واجب کرنا ہے۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے چار رکعات سے زیادہ نماز واجب نہیں کی گئی، لہٰذا بندے کی خود پر واجب کردہ نماز تو بدرجۂ اولیٰ چار سے زیادہ رکعات پر مشتمل نہ ہوگی۔ جب کہ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ شروع کرنے سے اس نماز کا واجب ہونا ذاتی طور پر نہیں، بلکہ محض ادا شدہ نماز کو باطل ہونے کی بچانے کے لیے ہے۔ اور یہ مقصد دو رکعات مکمل ہونے پر پورا ہوجاتا ہے، لہٰذا اس سے زیادہ اس پر نماز کا وجوب بلا ضرورت ہوگا، بخلاف نذر کے، کیونکہ نذر میں نماز کا وجوب اس کے الفاظ کی بنا پر وضعی یعنی اصلی طور پر ہوتا ہے، لہٰذا نذر کے الفاظ جتنی نفل نماز کو شامل ہوں۔ اتنی ہی نماز واجب ہوجاتی ہے اور جہاں تک امام ابو یوسفؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ نذر کی طرح نماز کو شروع کرنا اس کے وجوب کا سبب ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ وہاں درست ہے لیکن اسی حد تک کہ جس حد تک نماز کو شروع کرنا پایا گیا ہے اور چونکہ یہ سبب وجوب یعنی نماز شروع کرنا، دوسرے جفت حصے (شفع ثانی) میں نہیں پایا گیا، لہٰذا یہ حصہ واجب نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ بنیادی (وضعی) طور پر وجوب سبب نہیں ہے، بلکہ اسے تو محض ضرورت کے تحت سبب وجوب تسلیم کیا گیا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، لہٰذا اس کے دوسرے جفت حصے (شفع) کے وجوب کی کوئی ضرورت نہیں، بخلاف نذر کے، کیونکہ وہاں وہ صریح الفاظ میں خود پر نماز لازم کرلیتا ہے، لہٰذا جتنی نماز کی وہ نذر مانے گا اتنی ہی نماز اس پر واجب ہوجائے گی۔ اور مؤکدہ سنتوں کا بھی یہی حکم ہے کہ ان کو بھی شروع کرنے سے فقط دو رکعات ہی واجب ہوتی ہیں، حتیٰ کہ اگر وہ ان کو توڑ دے، تو ہمارے ائمہ سے ظاہر روایت کے مطابق۔ یہ صحیح ہونے کی بناء پر اس پر فقط دو رکعات ہی واجب ہوں گی، جب کہ امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق جہاں نوافل میں چار رکعات کی قضا لازم ہوتی ہے، وہاں سنتوں میں بھی چار رکعات کی قضا ہوگی۔ متاخرین میں سے ہمارے بعض مشائخ نے نماز ظہر سے قبل کی چار سنتوں میں، جو ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں امام ابو یوسفؒ کے قول کو ہی مختار ٹھہرایا ہے۔ اور کہا ہے کہ اگر وہ ان کو توڑ دے، تو اس پر چار رکعتوں کی قضا لازم ہوگی اور اگر اسے کسی بیع کی خبر ملی اور وہ سنتوں کے دوسرے (جفت حصے) میں منتقل ہوگیا ہو، تو اس کا پہلا جفت حصہ باطل نہ ہوگا اور یہ نماز اس کی خلوت صحیحہ کے لیے بھی مانع شمار ہوگی یہ قول شیخ الامام ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ کا ہے۔

جب یہ اصول اچھی طرح ذہن نشین ہوگیا، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جس شخص پر نماز شروع کرنے سے دو رکعات واجب ہوگئی ہوں اور وہ اس نماز سے فارغ ہوکر قعدے میں بھی بیٹھ گیا ہو اور پھر وہ مزید نماز ادا کرنے کے ارادے سے تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہوگیا، تو اس پر مزید دو رکعات ادا کرنا لازم ہوجائے گا جنہیں وہ اسی تکبیر تحریمہ پر بنا کرے، اس لیے کہ اس کی اداشدہ نماز بطور عبادت ادا ہوچکی ہے تو اس عبادت کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے، اس پر دو مزید رکعات

کہ تکمیل لازم ہوگی، اور اس کا تیسری رکعت ادا کرنے کیلئے کھڑا ہونا شفعِ اول پر دوسرے شفع کو استوار کرنا ہے اور چونکہ
کیلئے ایسا کرنا ممکن بھی ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک تکبیر تحریمہ نماز کی شرط ہے اور ایک ہی شرط بہت سے افعال کیلئے کافی ہو سکتی
ہے، جیسے مثلاً ایک ہی طہارت (وضو، غسل) سے متعدد نمازیں ادا کرنا جائز ہے اور ان دونوں رکعات
میں بھی، پہلی رکعات کی طرح، قراءت کرنا واجب ہوگا، کیونکہ نفل نماز کا ہر شفع (جفت، جوڑا) علیحدہ
علیحدہ نماز ہوتا ہے، اسی لیے فقہا فرماتے ہیں کہ نفل ادا کرنے والا جب تیسری رکعت کے لیے
اٹھے، تو اسے چاہیئے، کہ وہ باقاعدہ دُعائے افتتاح، یعنی سبحانک اللّٰھم ... الی آخرہ پڑھے،
جس طرح کہ وہ نماز کی ابتدا میں اسے پڑھتا ہے، اس لیے کہ یہ مزید نماز کا آغاز کر رہا ہے اور نفل نماز کو
علیحدہ علیحدہ دو دو رکعات پر مشتمل ہوتی ہے لیکن چونکہ اس نے اسے اپنی پہلی تکبیر تحریمہ پر ہی جاری
رکھا ہے، لہٰذا اس موقع پر اسے مسنون ثنا پڑھنی چاہیئے اور اگر اس نے دو رکعت نفل نماز پڑھی اور
انہیں اس میں سہو ہوگیا، پھر اس نے سلام کے بعد سجدۂ سہو کیا، بعد ازاں اس نے چاہا کہ وہ اس تکبیر تحریمہ پر
دو مزید رکعتیں ادا کرے، تو اب اس کو اس کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ایسا کرنے کی صورت سجدۂ سہو
نماز کے "عین درمیان میں واقع ہو جائے گا جو جائز نہیں ہے، بخلاف مسافر کی نماز کے کہ اگر وہ
نمازِ ظہر ادا کر رہا ہو، اور پھر وہ اس میں اسے سہو ہو جائے اور پھر وہ سجدۂ سہو بھی کرے، بعد ازاں وہ اقامت
(د   ) کی نیت کرے، تو وہاں اس کا مزید دو رکعات ادا کرنا درست ہوگا، اور وہ اٹھ کر دو
رکعات ادا کرے۔ گو کہ وہاں اس کا سجدۂ سہو نماز کے عین درمیان واقع ہوتا ہے، ان دونوں میں فرق
یہ ہے کہ سلام شریعت میں نماز کو ختم کرنے والی (محلّل) ہے، الا یہ کہ شریعت نے اسے سجدۂ سہو کی
حالت میں اس عمل سے روک دیا ہے، یا پھر ضرورت کے پیشِ نظر تکبیر تحریمہ دوبارہ لوٹ آتی ہے کیونکہ
سجدۂ سہو" نماز کی تحریمہ میں ہی ادا کیا جاتا ہے اور چونکہ ضرورت اسی نماز کی حد تک یعنی اس کی تکمیل کے
لیے ہے، لہٰذا تکبیر تحریمہ کا باقی رہنا یا اس کا واپس لوٹ آنا کسی اور نماز کے حق میں ظاہر نہ ہوگا اور
چونکہ نفل نماز میں بھی ایسی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ اس کا ہر شفع علیحدہ علیحدہ نماز ہے، لہٰذا یہاں سلام
کا نماز کو ختم کرنے کا عمل پوری طرح ظاہر ہوگا۔

اور چار رکعات نفل ادا کرنے والا اگر قعدۂ اوُلیٰ چھوڑ دے۔ تو اس میں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ
اس کی نماز فاسد ہو جائے اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے، کیونکہ نفل نماز کا ہر شفع علیحدہ علیحدہ نماز شمار
ہوتا ہے، اسی لیے، اس کی ہر دو رکعات کے بعد، فرض نماز کے آخری قعدے کی طرح، قعدہ کرنا فرض
ہوگا، مگر استحسان کی رُو سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور یہی امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اس
لیے کہ جب وہ قعدہ کرنے سے قبل تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہوگیا، تو اس نے اس تمام نماز کو
فرض نمازِ کی طرح گویا ایک ہی نماز بنا دیا اور نفل نماز چونکہ فرض نماز کے تابع ہے اسی لیے نفل نماز کو کسی
حد تک فرض نماز پر قیاس کرنا جائز ہے، بنا بریں قعدۂ اوُلیٰ دونوں شفعوں کے درمیان حد فاصل
ہو جائے گا، جبکہ آخری قعدہ فرض ہے اور حد فاصل والا قعدہ (قعدۂ اولیٰ) واجب ہوتا ہے، بخلاف
اُس صورت کے" کہ اگر وہ نوافل کی ابتدائی دو رکعات میں قراءت کرنا بھول جائے اور آخری دو
رکعتوں میں قراءت کرے کہ اس طرح بالاجماع اس کی پہلی دونوں رکعات (شفع) فاسد ہو جائیں گی

اور ہم نے اس نماز کو قراءت کے حق میں چار رکعتوں والی فرض نماز کی طرح ایک ہی نماز قرار نہیں دیا اس لئے کہ قعدہ اخیرہ تو فرض لغیرہٖ (کسی اور سبب کی بنا پر واجب ہوتا) ہے جس کا سبب نماز سے خارج ہونا ہے، تو جب وہ تیسری رکعت کے لیے اُٹھ گیا اور یہ نماز چار رکعات والی نماز بن گئی، تو گویا نماز سے باہر نکلنے کا وقت نہیں آیا، لہٰذا اب یہ قعدہ فرض نہیں رہے گا اس کے برعکس قراءت تو فی نفسہٖ رکن ہے، تو جب اس نے پہلے شفع میں اسے چھوڑ دیا تو اس نے پہلا شفع فاسد کر دیا لہٰذا دوسرے شفع کو اس پر بنا (استوار) کرنا درست نہ ہوگا۔ اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں کہ اگر اس نے نفل نماز کی تین رکعات ایک ہی قعدہ کے ساتھ ادا کیں —— تو مناسب ہے، کہ اس کی اس نفل نماز کو فرض نماز یعنی نمازِ مغرب پر قیاس کرتے ہوئے جائز قرار دیا جائے جیسے اگر نمازِ مغرب کو ایک ہی قعدے کے ساتھ ادا کیا جائے، تو وہ جائز ہوتی ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ وہ نمازِ فاسد ہو جائے گی اس لئے کہ قعدہ جس رکعت سے متصل ہے، یعنی اس کی آخری رکعت وہ فاسد ہو جائے گی، کیونکہ محض ایک رکعت نفل ادا کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا اس سے پہلی نماز بھی فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے چھ رکعات نفل ایک ہی قعدہ کے ساتھ پڑھے، تو اس کے متعلق مشائخ میں اختلاف ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی یہ نماز جائز ہو گی، اس لیے کہ جب چھ رکعات ایک ہی تکبیر تحریمہ اور ایک ہی نیت کے ساتھ ادا کرنا جائز ہیں، تو انہیں ایک ہی قعدہ کے ساتھ ادا کرنا بھی جائز ہوگا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ یہ نماز جائز نہ ہو گی، اس کے کہ ہم نے جو چار رکعات نفل نماز کو جائز سمجھا ہے، تو اس کی وجہ استحسان یعنی اس کا چار رکعات والی فرض نماز پر قیاس ہے اور چونکہ فرائض میں ایسی چھ رکعات والی نماز کے ایک قعدہ کے ساتھ جائز ہونے کی کوئی مثال موجود نہیں، لہٰذا یہاں استحسان کے بجائے، اصل قیاس پر ہی مدارِ حکم ہو گا، واللہ اعلم۔

پھر نفل نماز کے فاسد ہونے کی صورت میں فقط اسی "شفع" کی قضا واجب ہوتی ہے، جس شفع کے ساتھ کہ مفسد (فاسد کرنے والا عمل) متصل ہو، نہ کہ اس شفع کی جو بالکل صحیح طریقے سے ادا ہو چکا ہو، چنانچہ اگر کسی نے چار رکعات نفل کی نیّت باندھی اور پھر وہ تیسری یا چوتھی رکعت میں بول پڑا تو اس صورت میں اسے دوسرے شفع کی قضا کرنا ہو گی، نہ کہ پہلے شفع کی اس لئے کہ یہاں ہر شفع علیحدہ علیحدہ نماز ہے، لہٰذا دوسرے شفع کے فاسد ہو جانے سے پہلے شفع کا فاسد ہو جانا لازم نہیں آتا، بخلاف فرض نماز کے، اس لیے کہ وہ پوری کی پوری ایک ہی نماز ہے، جس کی بنا پر اس کے ایک حصے کے فاسد ہو جانے سے باقی تمام نماز کا فاسد ہونا بھی لازم آجاتا ہے، اور اگر کسی نفل نماز پڑھنے والے نے نماز ظہر والے کی، شروع نماز میں، اقتدار کر لی، بعد ازاں اس نے نماز توڑ دی، یا اس نے اس کی آخری قعدے میں اقتدا کی تو دونوں صورتوں میں اس پر چاروں رکعات کی قضا لازم ہو گی، کیونکہ اقتدا کرتے ہی اس پر امام کی نماز لازم ہو جائے گی اور چونکہ امام کی نماز چار رکعات پر مشتمل تھی، لہٰذا اس پر بھی چار ہی رکعات ضروری ہوں گی اور جس شخص نے یہ نیت کی کہ وہ نماز ظہر کی چھ رکعات ادا کرے گا تو اس پر دو رکعات کا ادا کرنا لازم نہ ہوگا اس لیے کہ اس

کا نماز شروع کرنا دو رکعتوں میں نہیں پایا گیا اور چونکہ یہ واقعہ نماز ظہر کا ہے جس کی کل چار رکعات ہیں، جبکہ باقی دو رکعتوں میں محض نیت پائی گئی ہے اور محض نیت سے اس پر کوئی شئی لازم نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر مسافر یہ نیت کر لے کہ وہ ظہر کی چار رکعات پڑھے گا، بعد ازاں اس نے فقط دو رکعات ادا کیں، تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، اس لیے کہ مسافر کے لیے نماز ظہر کی فقط دو رکعات ہی ہیں، لہٰذا اس کی اضافی نیت لغو شمار ہوگی۔

یہ حکم اس وقت کا ہے جب اس نے نماز کو کسی ایسے عمل سے فاسد کیا ہو، جو عمل بنیادی طور پر نماز سے متضاد ہو، جیسے مثلاً دانستہ وضو توڑ دینا گفتگو کر لینا یا قہقہہ مار کر ہنس پڑنا یا کوئی ایسا عمل کثیر کرنا جو نماز کے اعمال میں شامل نہ ہو، لیکن اگر نماز قرارت چھوڑ دینے سے فاسد ہوئی ہو، بایں طور کہ اس نے نماز کی چاروں رکعات میں قرارت نہ کی ہو، تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس پر چار رکعتوں ہی کی قضا ضروری ہوگی، یہ مسئلہ ان مسائل میں شامل ہے جو "ثمان مسائل" (آٹھ مسائل) کے عنوان سے معروف ہیں، اس باب میں اصول یہ ہے کہ اگر پہلا شفع قرارت چھوڑنے کی بنا پر فاسد ہو جائے، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی "تحریمہ" (نماز) برقرار رہتی ہے، لہٰذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا صحیح ہوگا، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک جب پہلا شفع فاسد ہو جائے، تو اس کی تحریمہ ہی باقی نہیں رہتی، لہٰذا دوسرے شفع کو شروع کرنا درست نہ ہوگا جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اگر تو پہلا شفع دونوں رکعتوں میں قرارت چھوڑ دینے کے باعث فاسد ہو جائے، تو اس کی تحریمہ (نماز) بھی فاسد ہو جاتی ہے؛ لہٰذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا درست نہ ہوگا اور اگر دو میں سے ایک رکعت میں قرارت چھوڑنے سے نماز فاسد ہوئی ہو تو اس کی تحریمہ برقرار رہے گی؛ اور اس کا دوسرے شفع میں داخل ہونا صحیح ہوگا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفل نماز کے ہر شفع میں قرارت کرنا فرض ہے، تو جس طرح اس کی دونوں رکعات میں قرارت چھوڑ دینے سے وہ شفع باطل ہو جاتا ہے، تو اسی طرح اگر اس نے ایک رکعت میں بھی قرارت چھوڑ دی تو اس سے بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس نے ایک رکن کو چھوڑ دیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے کوئی ایک رکوع یا سجدہ چھوڑ دیا ہو تو وہاں یہ فرق نہیں کیا جاتا کہ اس نے ایک رکعت میں اسے چھوڑا ہے یا دو رکعات میں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، لہٰذا قرارت کا چھوڑنا، نماز کو فاسد کرنے کے معاملے میں دانستہ وضو خطا کر دینے اور گفتگو کرنے کی مانند ہوگا، تو جب نماز کے افعال فاسد ہو گئے، تو اس کی تحریمہ (نماز) بھی برقرار نہ رہی، کیونکہ تحریمہ کے برقرار رہنے کا مقصد تو یہ ہے کہ وہ نماز کے مختلف افعال کو باہم متحد کرے، تو جب نماز کے افعال ہی فاسد ہو گئے، تو پھر نماز کی تحریمہ (نماز) بھی باقی نہ رہی لہٰذا اس کا نماز کے دوسرے شفع کو شروع کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، بنا بریں یہاں فاسد ہو جانے کا کوئی سوال نہیں۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ نماز کے افعال قرارت، یعنی نماز کا ایک رکن چھوڑنے کے باعث

فاسد ہوگئے ہیں، لیکن اس کی تحریمہ (نماز) بہرحال باقی ہے۔ کیونکہ اس نے تکبیر تحریمہ فقط انہی دو رکعات کے لیے نہ کہی تھی، بلکہ وہ پہلے اور دوسرے شفع دونوں کے لیے تھی، اسی بنا پر اگر وہ قرارت کر لیتا تو دوسرے شفع کا پہلے شفع پر بنا کرنا درست ہوتا، تو چونکہ یہاں اس کی تحریمہ باطل نہیں ہوئی، لہٰذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا درست ہوگا جو بعد ازاں ترک قرارت سے فاسد ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ افعال کے باطل ہو جانے کے بعد تحریمہ کے باقی رہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے وہ نماز کا کوئی اور رکن چھوڑ دے یا نماز میں بول پڑے یا دانستہ وضو توڑ دے کیونکہ "تحریمہ" تو نماز کے مختلف اعمال کو باہم جمع کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ تاکہ وہ ان تمام کو ایک ہی عبادت بنا دے، لہٰذا افعال کے باطل ہو جانے سے اس کی تحریمہ از خود باطل ہو جائے گی، جیسے کہ امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے۔ الّا یہ کہ اگر تو اس نے شفع اول کی دونوں رکعتوں میں قرارت چھوڑ دی ہو تو اس شفع کا فاسد ہو جانا ایک رکن چھوڑ دینے کے باعث یقینی اور قطعی ہو جاتا ہے لیکن اگر اس نے نماز کی ابتدائی دو میں سے ایک رکعت میں قرارت چھوڑی، ہو تو اس شفع کا فاسد ہو جانا یقینی نہیں ہوتا، کیونکہ مشہور تابعیؒ "حضرت حسن بصریؒ ایک رکعت میں قرارت ہو جانے کی صورت میں نماز کو جائز قرار دیتے ہیں، گو ان کا یہ قول فاسد ہے، لیکن چونکہ ہم نے یہاں نماز کے فاسد ہونے کا حکم ایک اجتہادی دلیل سے سمجھا ہے، جو یقینی اور قطعی علم کی موجب نہیں ہوتی، اس لیے عین ممکن ہے کہ ان کا ہی قول صحیح ہو، البتہ ہم نے اپنے موقف کی صحت کو اور ان کے موقف کے غلط ہونے کو "غالب رائے" کے ساتھ قبول کیا ہے، لہٰذا ہم دوسرے شفع کی تحریمہ کو یقینی طور پر باطل نہیں سمجھ سکتے، بلکہ یہاں اس کا فساد مشکوک ہے! نیز اس لیے بھی کہ جب "پہلا شفع" جائز اور باطل ہونے کے درمیان متردد ہو، تو اصولاً احتیاط اسی میں ہے کہ اسے فاسد ہی قرار دیا جائے تاکہ اس پر اس کی قضا لازم قرار پائے اور اس کی تحریمہ کو باقی رکھا جائے تاکہ دوسرے شفع میں اس کا داخل ہونا صحیح ہو اور پھر اس شفع میں بھی مفسد عمل پائے جانے کی بنا پر اس کی قضا بھی لازم ہو جائے۔

جب یہ اصولی بحث اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر وہ نماز کی چاروں رکعات میں قرارت ترک کر دے، تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ اور زفرؒ کے نزدیک اس پر فقط دو رکعتیں ہی قضا کرنا لازم ہوں گی، کیونکہ پہلا شفع باطل ہو جانے کی بنا پر اس کی تحریمہ یقینی طور پر فاسد ہو گئی ہے۔ لہٰذا اس کا دوسرے شفع میں داخل ہونا ہی درست نہ ہوگا جس کی بنا پر اس کی قضا بھی اس پر لازم نہ ہوگی، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر چاروں رکعات کی قضا ضروری ہوگی: کیونکہ اس کی تحریمہ پہلے شفع کے باطل ہو جانے کے باوجود ابھی تک برقرار ہے، لہٰذا دوسرے شفع میں اس کا داخل ہونا بالکل صحیح ہوگا، پھر اس میں بھی قرارت چھوڑ دینے کے باعث اسکا

وہ شفع بھی فاسد قرار پائے گا، لہٰذا اس پر دونوں شفعوں کی قضا لازم ہوگی۔ اور اگر اس نے ابتدائی دو رکعتوں میں سے ایک میں اور آخری دو میں سے بھی ایک رکعت میں قراءت نہ کی، یا اس نے چار رکعات والی نماز کی فقط ابتدائی دو میں سے ایک رکعت میں قراءت کی ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک اس پر فقط ابتدائی دو رکعتوں کی قضا لازم ہوگی، کیونکہ جب اس نے پہلی دو میں سے ایک رکعت میں قراءت نہ کی تو اس کا وہ شفع باطل ہوگیا جس کی بنا پر اس کی تحریمہ بھی باطل ہو جائے گی، لہٰذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا ہی درست نہ ہوگا جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر چاروں رکعات کی قضا لازم ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ نماز فاسد ہو جانے کے باوجود اس کی تحریمہ برقرار رہتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس لیے کہ نماز کا فاسد ہونا یہاں کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کی تحریمہ برقرار رہے گی۔ اور یوں دوسرے شفع میں اس کا داخل ہونا اور نماز شروع کرنا درست ہوگا، بعد ازاں یہ دوسرا حصہ بھی دونوں رکعتوں میں یا دو میں سے ایک رکعت میں قراءت چھوڑ دینے کے باعث فاسد ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ابتدائی دو رکعات میں قراءت کر لی، تو اس پر بالاجماع دو رکعات کی یعنی پہلے شفع کی قضا لازم ہوگی، اس لیے کہ اس کی یہ نماز قراءت نہ کرنے کی بنا پر فاسد ہوئی ہے، لہٰذا اس پر اس کی قضا ضروری ہوگی۔ رہا دوسرا شفع تو وہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں مکمل نماز ہے، کیونکہ تکبیر تحریمہ برقرار رہنے کے باعث اس کا اس کو شروع کرنا بالکل درست تھا اور چونکہ یہاں ان دونوں رکعات میں قراءت پائی گئی ہے لہٰذا اس کی ان دونوں رکعتوں کی ادائیگی صحیح ہوگی، اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک جب اس کی تحریمہ ہی باطل ہو گئی، تو اس کا دوسرے حصے میں داخل ہونا ہی درست نہ ہوگا لہٰذا یہ حصہ نماز شمار نہ ہوگا۔ بنا بریں اس پر فقط پہلی دو رکعات ہی کی قضا لازم ہوگی۔ اور بالاجماع اس کی یہ دو آخری رکعات پہلی دو رکعات کی قضا شمار نہ ہوں گی۔ امام ابو حنیفہؒ و محمد اور امام زفرؒ کے ہاں اس لیے کہ تکبیر تحریمہ برقرار نہ رہنے کی بنا پر، اس کا یہ دوسرا شفع نماز ہی شمار نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کی نماز کا یہ حصہ گو صحیح طور پر ادا ہوا ہے، مگر چونکہ یہ نماز اسی تحریمہ پر مبنی ہے، جو پوری نماز ادا کرنے کے لیے منعقد ہوئی تھی اور پھر دونوں کی تکبیر تحریمہ ایک ہی ہے لہٰذا اس میں ادا اور قضا دونوں کی گنجائش نہیں ہو سکتی اور اگر اس نے چار رکعتوں میں سے کسی ایک

ابتدائی رکعت میں قراءت کی تو امام محمدؒ کے نزدیک اس پر فقط دو رکعات کی قضا لازم ہوگی، مگر امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں اس پر چار رکعتوں کی قضا لازم ہوگی۔ اور الجامع الصغیر کے بعض نسخوں میں امام ابو حنیفہؒ کا قول امام محمدؒ کی تائید میں مذکور ہے، مگر ان کا صحیح قول وہی ہے جو ہم اوپر دلائل سمیت بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے آخری دو میں سے ایک رکعت میں قراءت کی۔ تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو چار رکعات کی اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک فقط ابتدائی دو رکعات کی قضا لازم ہوگی اور اگر اس نے فقط ابتدائی دو رکعات میں قراءت کی۔ تو بالاتفاق اس پر آخری دو رکعات کی

قضا لازم ہو گی۔ اسی طرح اگر اس نے آخری دو میں سے ایک رکعت میں قراءت نہ کی، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ احکام اس وقت کے ہیں۔ جب وہ دونوں حصوں کے درمیان تشہد کی مقدار میں قعدہ کرلے، اور اگر اس نے یہاں اس مقدار میں قعدہ نہ کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک قعدہ ترک کر دینے کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور ان کے نزدیک اس پر مذکورہ احکام تفریع نہ کئے جا سکیں گے؛ اور اگر اس کے پیچھے کوئی شخص اس کا مقتدی ہو تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو خود اس کے امام کا ہے۔ لہٰذا جس نماز کی امام پر قضا لازم ہو گی اس کی مقتدی پر بھی لازم ہو گی اس لیے کہ مقتدی کی نماز صحت اور فساد کے معاملے میں امام کی نماز کے ساتھ مشروط ہوتی ہے۔ اور اگر مقتدی اثنائے نماز میں بول پڑے مگر امام اپنی نماز جائز رکھے تا آنکہ چاروں رکعات مکمل کرے اور ان چاروں رکعات میں اس نے قراءت بھی کی ہو اور دو رکعات کے بعد قعدہ بھی کیا ہو، تو اگر مقتدی امام کے قعدۂ اولیٰ میں بمقدار تشہد بیٹھنے سے پہلے ہی بول پڑا ہو، تو اس پر فقط ابتدائی دو رکعات کی قضا لازم ہو گی۔ اس لیے کہ ابھی اس پر آخری حصے کی ادائیگی ضروری نہیں ہوئی تھی، کیونکہ اس کا لزوم شروع کرنے سے ہوتا ہے اور چونکہ اس نے ابھی اس حصے کو شروع کیا ہی نہیں تھا اور اس کی جانب سے فقط ابتدائی دو رکعات کا آغاز پایا گیا ہے، لہٰذا نماز کے فاسد ہو جانے کی صورت میں اس پر فقط انہی دو رکعات کی قضا لازم ہو گی۔ اور اگر وہ تشہد کے بعد تیسری رکعت کے لیے اٹھنے سے قبل بول پڑا ہو، تو اس پر کسی قسم کی کوئی قضا واجب نہ ہو گی، اس لیے کہ اس نے خود پر جو التزام کیا تھا اسے اس نے درست طریقے سے ادا کر دیا ہے۔ اور اگر امام تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہو اور پھر مقتدی بول پڑے اس مسئلے کا الاصل میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا، مگر عصام بن یوسفؒ اپنی مختصر میں فرماتے ہیں۔ کہ اس پر چاروں رکعات کی قضا لازم ہو گی، جب کہ شیخ امام صدر الدین ابوالمعین فرماتے ہیں، کہ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے اصولوں کے مطابق سمجھنا چاہیئے، اس لیے کہ یہ دونوں حضرات اس تمام عمل کو ایک ہی نماز قرار دیتے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے۔ کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک قعدہ اولیٰ ترک ہو جانے کے باوجود اس کی نفل نماز فاسد نہیں ہوتی، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ ہر شفع ایک علحدہ نماز ہے، اسی لیے ان کے ہاں قعدۂ اولیٰ فرض ہے، لہٰذا یہاں مقتدی فقط دوسرے شفع کو باطل کرنے والا ہو گا، بناء بریں اس پر فقط انہیں دو رکعات کی قضا لازم ہو گی۔

فصل (سوم)

افضل نوافل کا بیان

ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک دن میں چار رکعت نفل ادا کرنا زیادہ افضل ہے، جب کہ

امام شافعیؒ کے نزدیک دن اور رات دونوں میں دو دو رکعات نفل ہی زیادہ فضیلت رکھتے ہیں۔ ان کی دلیل حضرت عمار بن رویبہؓ کی حسب ذیل روایت ہے۔ کہ فرماتے ہیں :

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چاشت کی نماز کا آغاز دو رکعات سے کرتے تھے"

اور یہ بات سب کو معلوم ہے۔ کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم افضل ترین صورت پر ہی عمل کرنے کو ترجیح دیتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نوافل کو دو رکعات کی صورت میں ادا کرنے میں زیادہ ایک ایک اضافی تکبیر اور سلام ہے لہٰذا یہی طریقہ افضل ہوگا، اسی لیے انہوں نے نماز ظہر سے قبل کی چار رکعات کے متعلق بھی یہ کہا ہے۔ کہ انہیں دو سلام کے ساتھ ادا کیا جائے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ مسعود کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ :

"وہ ہمیشہ چاشت کی نماز چار چار رکعات ادا فرماتے تھے"

اس بارے میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت پر عمل کرنا عمارؓ بن رویبہ کی روایت پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ اس لیے کہ اس میں "مداومت" کا ذکر ہے، جب کہ عمارؓ بن رویبہ نے مداومت کی صراحت نہیں کی۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ "مفسر" روایت پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چار رکعات ادا کرنا بدن انسانی کے لیے زیادہ محنت و مشقت کا باعث ہے۔ مروی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افضل ترین عمل کے متعلق پوچھا گیا، تو آپ نے فرمایا کہ "وہ عمل جو بدن پر زیادہ شاق گذرے" رات کی نماز میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چار چار رکعات ادا کرنا افضل ہے، جب کہ امام ابویوسف و محمدؒ کے نزدیک رات کی نماز دو دو رکعات ہے اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ ایک حدیث ہے۔ کہ آپ نے فرمایا:

صلوٰۃ الیل مثنیٰ مثنیٰ۔ بین کل رکعتین فسلم۔	رات کی نماز دو دو رکعات ہے۔ اور ہر دو رکعات کے بعد تم سلام پھیر دو۔

کہ آپ صلے دو رکعات کے بعد سلام پھیر دینے کا حکم دیا ہے اور چونکہ یہاں آپ کا مقصد اس کو واجب کرنا نہیں ہے، کیونکہ یہ غیر واجب ہے لہٰذا اس کا مستحب ہونا از خود متعین ہو گیا ہے اس لیے بھی کہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے سے لے کر ہمارے اس زمانے تک امت کا متوارث عمل نماز تراویح میں دو دو رکعات ہی چلا آتا ہے نیز ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ :

"ان سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رمضان المبارک کی راتوں میں قیام کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ آنحضور ﷺ کا قیام رمضان اور غیر رمضان میں یکساں ہوتا تھا، اس طرح کہ آپؐ نماز عشاء کے بعد چار رکعات ادا فرماتے تھے۔ ان چاروں رکعات کے حسن اور طوالت کے بارے میں کچھ نہ پوچھیے

بعد ازاں پھر آپ چار رکعات ادا فرماتے ان کے بھی حسن اور طوالت کے متعلق کچھ نہ پوچھیے۔ بعد ازاں تین رکعت نماز وتر ادا فرماتے تھے، بعض دیگر روایات میں ہے کہ جب ان سے یہ پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا تم میں سے بھلا اس کی کون طاقت رکھتا ہے۔ پھر اس سے آگے وہی روایت مذکور ہے،، کہ اس روایت میں ام المؤمنین نے عادت اور ہمیشگی کو ظاہر کرنے والے الفاظ استعمال فرمائے ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ افضل اعمال پر ہی مداومت (ہمیشگی، فرماتے تھے۔ جو اس بات کا ثبوت ہے کہ آنحضورؐ دو رکعتوں کے بعد سلام نہیں پھیرتے تھے، اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا۔ تو پھر چار رکعات کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہ تھا علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دونوں حصوں (شفعوں)، کو باہم ملانا مسلسل روزے رکھنے کے مترادف ہے، چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ وہ چار رکعتیں ایک سلام کے ساتھ ادا کرے گا؛ پھر اس نے چار رکعات دو سلام کے ساتھ ادا کر لیں تو اس کی نذر پوری نہ ہوگی، امام محمدؒ نے الزیادات میں یہی لکھا ہے جیسا کہ مسلسل روزے رکھنے کا بھی یہی حکم ہے پھر روزوں میں جس طرح ایسا کرنا افضل ہے تو اسی طرح نماز میں بھی یہی طریقہ افضل ہوگا۔ اور اس کا مقصد وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ چار رکعات والا قیام بدن پر زیادہ شاق گزرتا ہے، لہٰذا یہ افضل ہوگا، جب کہ فرمان نبوی فسلّم (پس سلام کہہ)، کے معنی ہیں التحیات پڑھ اس لیے کہ اسے جس طرح شہادت، یعنی "اشہد ان لا الہ الا اللّٰہ" کی بنا پر تشہد کہہ دیا جاتا ہے تو اسی طرح سلام یعنی السلام علینا وعلیٰ عباد اللّٰہ الصالحین"، کی وجہ سے "سلام" (تسلیم) بھی کہہ دیا جاتا ہے اس حدیث کو اسی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ آنحضورؐ نے یہاں سلام پھیرنے کا حکم دیا ہے اور مطلق امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، حالانکہ یہاں سلام پھیرنا (متفقہ طور پر) واجب نہیں ہے، چنانچہ اگر وہ چار رکعات پڑھ لے تو بالکل جائز ہے جب کہ اس میں تشہد پڑھنا واجب ہے، لہٰذا اس حدیث کو اسی پر محمول کرنا افضل ہوگا۔ رہی نماز تراویح تو اسے دو دو رکعات ادا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اسے ہمیشہ با جماعت ادا کیا جاتا ہے لہٰذا سہولت اور آسانی کے لیے اسے دو دو رکعات کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے کیونکہ جماعت میں بیمار بھی ہوتے ہیں اور اہل حاجت بھی اور یہاں اس پر کوئی بحث نہیں، بلکہ ہماری بحث تو اکیلے نماز ادا کرنے کی صورت میں ہے۔

فصل

مکروہ نوافل

مکروہ نوافل کی دو اقسام ہیں: ان میں سے ایک کا تعلق تو تعداد سے ہے اور دوسری کا وقت سے؛ جہاں تک تعداد کا تعلق ہے۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ دن میں ایک سلام کے ساتھ چار سے زیادہ رکعات ادا کرنا مکروہ ہے، لیکن رات میں ایسا کرنا مکروہ نہیں، بلکہ رات کو چھ یا آٹھ تک رکعات ادا کی جاسکتی ہیں۔ الاصل میں یہی مذکور ہے۔ اور الجامع الصغیر میں ہے کہ "تو اگر چاہے تو رات کی نماز ایک تکبیر (تحریمہ) کے ساتھ دو رکعتیں ادا کرلے، اور چاہے تو ایک نیت میں چار رکعات اور چاہے تو چھ رکعات پڑھ لے" اور اس سے زیادہ تعداد کا کوئی ذکر نہیں۔ اس باب میں اصول تو یہ ہے کہ نوافل فرائض کے تابع ہیں اور چونکہ کوئی تابع اپنے اصل کا مخالف نہیں ہوتا لہٰذا اگر دن میں چار سے زیادہ رکعات پڑھ لی جائیں تو اس سے فرض نمازوں کی مخالفت لازم آتی ہے۔ اور رات کی نماز میں اصل قیاس یہی تھا، مگر ہمیں چار رکعات سے لے کر آٹھ رکعات تک نوافل کی اجازت ایک نص (حدیث) سے معلوم ہوئی ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رات کو وقت پانچ، سات، نو، گیارہ اور تیرہ رکعات ادا فرمایا کرتے تھے۔"

ان میں سے تین رکعات نماز وتر کی اور دو رکعات نماز فجر کی سنتوں کی ہوتی تھیں۔ اس طرح پیچھے دو، چار، چھ اور آٹھ رکعات رہ جاتی ہیں، لہٰذا اس تعداد تک نماز بلا کراہت ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے، البتہ آٹھ سے زیادہ تعداد میں ایک سلام کے ساتھ نماز ادا کرنے میں اختلاف ہے، بعض مشائخ کے ہاں یہ مکروہ نہیں۔ شیخ امام الزاہد السرخسیؒ نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے کیونکہ اس میں ایک عبادت کا دوسری عبادت سے اتصال پایا جاتا ہے، لہٰذا ایسا کرنا مکروہ نہیں ہوگا۔ تاہم اس اصول کا دن میں چار رکعتوں سے زیادہ پر اطلاق مشکل ہوگا، اسی لیے صحیح قول یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اکثر مشائخ کی بھی یہی رائے ہے۔ اور اگر اس نے دن میں چار سے اور رات میں آٹھ سے زیادہ رکعات (نیت باندھ کر) شروع کردیں، تو وہ اس پر لازم ہو جائیں گی، کیونکہ وجوب کا سبب یعنی نماز کو شروع کرنا پایا گیا ہے۔ پھر اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ حسب اختلاف دو یا چار رکعات میں لمبا قیام کرنا افضل ہے یا زیادہ رکعات ادا کرنا۔ ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک لمبا قیام افضل ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک زیادہ رکعات افضل ہیں اس مسئلے کا اصل عنوان "طویل عبادت افضل ہے۔ یا زیادہ سجدے" اس ضمن میں ہمارا قول ہی صحیح ہے، اس لیے کہ مروی ہے:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ سب سے افضل نماز کون سی ہے، تو حضور نے فرمایا:

طول القنوت یعنی لمبا قیام

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ ارشاد باری:

وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ [1] اور خدا کے آگے ادب سے کھڑے رہا کرو۔

کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس جگہ قنوت سے مراد "طویل قیام" ہے۔ پھر انہوں نے یہ آیت مبارکہ تلاوت کی:

اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ الَّيْلِ [2] (بھلا مشرک اچھا ہے) یا وہ جو رات کے وقتوں میں عبادت کرتا ہے۔

اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، کہ اگر تو اس کا قرآن مجید پڑھنے اور تلاوت کرنے کا معمول نہ ہو، تو پھر طویل قیام افضل ہے اور اگر اس کا قرآن مجید کی تلاوت کا معمول ہو، تو پھر کثرت سجود افضل ہے۔ اس لیے دونوں صورتوں میں قیام میں کوئی اختلاف نہیں اور اس کے ساتھ زیادہ رکوع و سجود شامل ہو جاتے ہیں، واللہ اعلم۔

ب۔ مکروہ اوقات:

اور وہ نوافل جو اوقات کی بنا پر مکروہ ہوتے ہیں اس سے مراد وہ نوافل ہیں، جو مکروہ وقت میں ادا کیے جاتے ہیں۔ مکروہ اوقات کی کل تعداد بارہ ہے۔ ان میں سے بعض اوقات میں تو کراہت فی نفسہ ہوتی ہے۔ اور کچھ اوقات میں وقت کے علاوہ کوئی اور شی کراہت کا موجب بنتی ہے۔ وہ اوقات جن میں فی نفسہ کراہت ہوتی ہے، وہ کل تین ہیں: (۱) ان میں سے ایک وقت تو طلوع آفتاب کا ہے، تا آنکہ سورج اونچا اور سفید نہ ہو جائے، دوسرا وقت دوپہر یعنی استواء کا وقت ہے تا آنکہ سورج ڈھل جائے اور (۳) تیسرا وقت غروب آفتاب سے پہلے کا وہ وقت ہے جب سورج کی رنگت تبدیل ہو کر سرخ یا زرد ہو جائے، تا آنکہ وہ ڈوب جائے۔ ان تینوں اوقات میں ہر قسم کے نوافل جمعہ سمیت تمام ایام میں اور مکہ سمیت تمام مقامات میں مکروہ ہیں پھر خواہ ایسے نئے نوافل ہوں جن کا کوئی سبب (وجہ) نہ ہو، یا ایسے نوافل ہوں جن کا کوئی فوری سبب موجود ہو، مثلاً طواف کعبہ کی دو رکعات اور تحیۃ المسجد وغیرہ۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جمعہ کے روز زوال کے وقت نفل نماز ادا کر لینے میں کوئی حرج نہیں، جب کہ امام شافعیؒ کا قول

---

[1] البقرہ-۲۳۸۔

[2] الزمر-۹

ہے کہ ان اوقات میں مکہ مکرمہ میں نفل ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے سوا باقی ایام میں زوال کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ اس حدیث سے حجت پکڑتے ہیں جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "مکہ مکرمہ" کو ان اوقات میں نماز پڑھنے کی کراہت سے مستثنیٰ فرمایا تھا۔ ہمارا استدلال حضرت عقبہ بن عامر الجہنیؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:

"تین اوقات ایسے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھنے اور اپنے مردوں کو دفنانے سے منع فرماتے تھے؛ یعنی جب سورج طلوع ہو، تاآنکہ وہ خوب اونچا ہو جائے اور جب غروب ہونے کے قریب ہوا در زوال کے وقت۔"

اسی طرح عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع اور غروب آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا اور کہا کہ سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان سے طلوع و غروب ہوتا ہے۔"

اور الصنابحی روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے روکا ہے اور فرمایا ہے کہ سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان سے نکلتا ہے اور اس وقت شیطان سورج کے پجاریوں کے سامنے سورج کو مزین کرکے پیش کرتا ہے تاکہ وہ اسے سجدہ کریں، لیکن جب وہ اونچا ہو جاتا ہے، تو پھر وہ اسے چھوڑ دیتا ہے، پھر جب دوپہر کا وقت ہوتا ہے، تو دوبارہ اس کے ساتھ مل جاتا ہے پھر جب سورج ڈھل جائے، تو پھر وہ اس سے جدا ہو جاتا ہے۔ بعد ازاں جب سورج ڈوبنے کے قریب ہو تو پھر وہ اس سے جا ملتا ہے۔ تو پھر جب سورج ڈوب جاتا ہے تو وہ اس سے الگ ہو جاتا ہے۔ لہٰذا تم ان اوقات میں نماز نہ پڑھو۔"

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اوقات میں بلا کسی تفریق کے ہر قسم کی نماز پڑھنے سے منع کیا ہے، لہٰذا آنحضورؐ کا یہ حکم عام اور مطلق ہوگا۔ اور آنحضورؐ نے احادیث بالا میں ممانعت کی وجہ بھی بیان فرمادی ہے۔ اور وہ سورج کا شیطان کے دو سینگوں کے درمیان سے طلوع کرنا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ سورج کے پجاری سورج کے طلوع کے وقت اس کو سلام کرنے کے لیے سجدہ کرتے اور اس کی عبادت بجا لاتے تھے۔ اور زوال کے وقت اس کے مکمل ہو جانے پر اور پھر اس کے غروب ہونے پر اسے الوداعی سلام کیا کرتے تھے

لہٰذا ان اوقات میں شیطان آکر اسے اپنے دو سینگوں کے درمیان کر لیتا ہے، تا کہ سورج کو سجدہ کرنے والے سجدے اس کی جانب ہوں۔ اس لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اوقات میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا ہے تاکہ سورج کے پجاریوں سے مشابہت لازم نہ آئے اور یہ بات یکساں طور پر تمام مقامات میں پائی جاتی ہے، کیونکہ آں حضور نے عام الفاظ اور عام صیغے استعمال کر کے اس حکم کو خود ہی عام کر دیا ہے، لہٰذا یہاں تخصیص کی کوئی وجہ نہیں اور وہ روایت جس میں مکہ مکرمہ کو مستثنیٰ کیا گیا ہے ایک شاذ روایت ہے، جو مشہور حدیث کے مقابلے میں قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جمعہ کے دن کو اسی طرح مستثنیٰ کرنے والی روایت بھی غریب ہے، لہٰذا اس کے ذریعے کسی مشہور حدیث کی تخصیص کرنا جائز نہیں۔

ب۔ مکروہ اوقات کی دوسری قسم:

وہ اوقات جن میں وقت کے علاوہ کسی اور سبب سے نفل ادا کرنا مکروہ ہو جاتے ہیں۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

① صبح صادق سے لے کر نماز فجر تک؛ ② نماز فجر سے طلوع آفتاب تک؛ ③ نماز عصر سے لے کر غروب آفتاب تک۔ یہاں تک تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ ان اوقات میں قضا اور واجب نمازیں ادا کرنا بلا کراہت جائز ہیں۔ اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان اوقات میں نئے نوافل ادا کرنا مکروہ ہیں، تاہم وہ نوافل جن کا کوئی فوری سبب موجود ہو، مثلاً طواف کی دو رکعتیں اور تحیۃ المسجد وغیرہ ہمارے نزدیک ان کا ادا کرنا بھی مکروہ ہے؛ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک غیر مکروہ ہے۔

ان کی دلیل ایک حدیث نبوی ہے۔ کہ آپ نے فرمایا:

اذا دخل احدکم المسجد فلیحیہ برکعتین۔ تم میں سے جب کوئی شخص مسجد میں آئے، تو دو رکعت تحیۃ ادا کرے

کہ اس میں آنحضور نے کسی خاص وقت کی تخصیص نہیں فرمائی۔ اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے۔ کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد نماز ادا فرمائی"۔

اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے ایک بار فجر کی نماز پڑھائی تو انہوں نے اپنے پیچھے کسی کے وضو ٹوٹنے کی آواز سنی نماز کے بعد انہوں نے فرمایا کہ میں تم پر یہ لازم قرار دیتا ہوں۔ کہ جس شخص کا وضو ٹوٹ گیا تھا، وہ اٹھ کر جائے اور جا کر وضو کر آئے اور اپنی نماز دہرائے لیکن صفوں میں سے کوئی شخص نہ اٹھا۔ اس پر حضرت جریر بن عبداللہ البجلی نے فرمایا کہ اے امیر المؤمنین آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے۔ کہ اگر ہم سب دوبارہ وضو

کرلیں اور ہم سب اپنی نماز دہرالیں۔ اس رائے کو حضرت عمر فاروق نے پسند کیا اور فرمایا اے جریرؓ تم دورِ جاہلیت میں سردار اور دورِ اسلام میں فقیہہ ہو۔ اس پر سب لوگ اٹھے، وضو کا اعادہ کیا اور نماز دہرائی"

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جن لوگوں کو حدث نہیں ہوا تھا ان حضرات نے جو نماز ادا فرمائی وہ نفل نماز تھی اور اس کا مزید ثبوت یہ ہے ان اوقات میں فرض نماز مکروہ نہیں ہے، تو اسی طرح نفل نماز بھی مکروہ نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"مجھے ان لوگوں کی شہادت سے جو میرے اور حضرت عمر فاروقؓ کے نزدیک انتہائی پسندیدہ تھے یہ روایت پہنچی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نماز فجر کے بعد طلوع آفتاب تک کوئی نماز جائز نہیں اور نماز عصر کے بعد غروب آفتاب تک کوئی نماز جائز نہیں"

کہ یہ حکم ہر قسم کی نمازوں کے لیے وسیع ہے، الّا یہ کہ اگر کسی نماز کا خصوصیت کے ساتھ استثناء ہو تو الگ بات ہے۔ اسی طرح حضرت ابوسعید الخدریؓ بھی فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے" اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے طلوع آفتاب کے بعد خانہ کعبہ کے طواف کے سات چکر لگائے۔ اور اس وقت تک نماز نہ پڑھی جب تک وہ "ذی طویٰ" کی جانب نہ نکل گئے، اور وہاں جاکر انہوں نے طلوع آفتاب کے بعد نماز ادا کی اور فرمایا" ان دو رکعتوں کی جگہ یہ دو رکعتیں ہیں اور اگر طلوع آفتاب کے فوراً بعد نفل نماز بلا کراہت جائز ہوتی تو وہ اس نماز کو مؤخر نہ کرتے، کیونکہ ذی طویٰ کی نسبت مکہ مکرمہ میں نماز خصوصاً طواف کی دو رکعتیں پڑھنا زیادہ افضل ہیں۔ جہاں تک ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس وقت نماز ادا کرنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، جس پر حسب ذیل روایت دلالت کرتی ہے کہ:

حضرت ابوسعید الخدریؓ سے پوچھا گیا کہ حضرت عائشہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپؐ نے نماز عصر کے بعد نماز ادا کی، تو انہوں نے فرمایا کہ حضورؐ نے وہی کچھ کیا جو آپؐ کو حکم ملا اور ہم وہی کریں گے جو ہمیں حکم ملا ہے"

کہ انہوں نے اس روایت میں یہ اشارہ کیا ہے کہ اس وقت نماز پڑھنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔ اور آنحضورؐ کی خصوصیات میں ہمیں شرکت کا کوئی حق نہیں۔ چنانچہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ روایت کرتی ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ نماز عصر کے بعد دو رکعات ادا فرمائیں تو میں نے ان کے متعلق پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ مجھے نماز ظہر کی دو رکعات سے (آنے والے) وفد نے غافل کر دیا تھا، تو اب میں نے اسے قضا کیا ہے۔ تو انہوں نے

پوچھا کہ کیا ہم بھی ایسا کریں۔ تو آپؐ نے فرمایا "نہیں"۔

اس روایت میں آپؐ نے اپنی اسی خصوصیت کی جانب اشارہ کیا ہے، کیونکہ یہ سنت مؤکدہ آنحضورؐ کے لیے فرض تھیں اور ہمارا مسلک حضرت عمرؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباسؓ، امّ المؤمنین حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوسعید الخدریؓ کے مسلک پر مبنی ہے، جب کہ حضرت عمر فاروقؓ سے جو روایت نقل کی گئی ہے، وہ غریب ہے، جسے قبول نہیں کیا جا سکتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ حضرت عمر فاروقؓ نے ایسا اس لیے کیا تھا تاکہ وہ "بے وضو" شخص کو اس کے فریضۂ نماز سے سبکدوش کر سکیں اور اس نوع کے کام کے لیے کسی مکروہ فعل کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا، جب کہ نوافل کو فرائض پر قیاس کرنا درست نہیں؛ اس لیے کہ ان اوقات میں نماز کی کراہت اوقات میں موجود کسی سبب کی بنا پر نہیں۔ بلکہ کسی اور مقصد کی بنا پر ہے اور وہ یہ ہے کہ باقی وقت کو وقت کی فرض نماز کے تابع ہونے سے نکالنا ہے، کیونکہ وہ وقت اصل عبادت سے مملو رہتا ہے۔ اور چونکہ فرض نمازیں دوسری نماز کے تابع ہونے کا مفہوم نہیں پایا جاتا لہٰذا اس پر قیاس کرنا باطل ہوگا۔

علی ہذا ظاہر روایت کے مطابق ان اوقات میں ایسی واجب نماز کو جو بندے کے کسی اپنے فعل کی بنا پر واجب ہوئی ہو، مثلاً "نذر" وغیرہ۔ اور فاسد شدہ نفل نماز کی قضا وغیرہ کو ادا کرنا بھی مکروہ ہے اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ ان کا ادا کرنا مکروہ نہیں کیونکہ وہ واجب نمازیں ہیں، جیسے کہ ان اوقات میں سجدۂ تلاوت کرنا یا نماز جنازہ پڑھنا مکروہ نہیں ہے ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ "نذر" فی نفسہٖ واجب نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو فی نفسہٖ ایک نفل نماز ہے؛ اسی طرح محض نفل نماز شروع کرنے سے واجب نہیں ہو جاتی، بلکہ اس کا وجوب تو ادا شدہ نماز کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے ہے، اور چونکہ یہ نماز فی نفسہٖ نفل ہے لہٰذا وہ مکروہ رہے گی۔

④ ایک اور مکروہ وقت غروب آفتاب کے بعد کا بھی ہے کہ اس میں بھی نفل وغیرہ ادا کرنا مکروہ ہیں، کیونکہ اس سے نماز مغرب کی ادائیگی میں تاخیر ہو جاتی ہے جو موجب کراہت ہے ⑤ امام کے نماز شروع کرنے کے بعد اور ⑥ مؤذن کے اقامت شروع کرنے کے بعد اور امام کے نماز شروع کرنے سے قبل بھی نوافل ادا کرنا، جماعت کے حق کی بنا پر مکروہ ہیں جس طرح کہ ان اوقات میں فجر کی سنتوں کے سوا باقی سنتیں ادا کرنا بھی مکروہ ہیں۔ اس کی تفصیل ہم اوپر سنتوں کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں ⑦ جمعہ کے روز امام کے خطبہ دینے کے وقت میں بھی نماز ادا کرنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس سے خطبہ کی سماعت متاثر ہوتی ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت ہلکی ہلکی دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی نیت سے ادا کی جا سکتی ہیں یہ مسئلہ بھی پوری تفصیل کے ساتھ نماز جمعہ کی بحث میں ازیں قبل بیان ہو چکا ہے؛ ⑧ امام کے خطبہ کے لیے باہر نکل آنے کے بعد اور خطبہ شروع کرنے سے قبل، نیز خطبہ مکمل کرنے کے بعد، نماز

شروع کرنے سے قبل بھی نماز ادا کرنا۔ اور بات چیت کرنا اور وہ تمام باتیں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہیں جن کو اثنائے خطبہ میں مکروہ قرار دیا جاتا ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک ان دونوں اوقات میں بات چیت کرنا مکروہ نہیں ہے لیکن نماز ادا کرنا مکروہ ہے۔ اس مسئلے پر بھی ازیں قبل گفتگو ہو چکی ہے ⑨ نماز عید سے قبل بھی نفل نماز ادا کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی شدید خواہش رحرص، کے باوجود بھی نماز عیدین سے قبل نوافل ادا نہیں فرماتے - حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ ایک مرتبہ نماز عید کے لیے نکلے تو دیکھا کہ لوگ نماز ادا کر رہے ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ نماز عید سے قبل کوئی نماز جائز نہیں۔ تو ان سے کہا گیا۔ کہ آپ ان کو منع کیوں نہیں کرتے، فرمایا کہ نہیں اس لیے کہ میں ڈرتا ہوں کہ مبادا آیت قرآنی،

أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ[1] بھلا تم نے اس شخص کو دیکھا جو منع کرتا ہے (یعنی) ایک بندے کو جب وہ نماز پڑھنے لگتا ہے۔

کی زد میں آجاؤں۔* حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور حضرت حذیفہؓ تو نماز عید سے قبل لوگوں کو نماز ادا کرنے سے باقاعدہ روکا کرتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز عید کو جلدی ادا کرنا مسنون ہے، اور نوافل میں مشغول ہو جانے سے نماز عید میں تاخیر ہو سکتی ہے اور اگر وہ اپنے گھر میں نفل ادا کرے تو اس کے یہ نوافل طلوع آفتاب کے مکروہ وقت میں واقع ہو سکتے ہیں، اور یہ دونوں باتیں ہی مکروہ ہیں — ہمارے ائمہ میں سے محمد بن مقاتل الرازیؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا صرف عیدگاہ میں مکروہ ہے۔ اس لیے کہ مبادا لوگوں کو عید کی نماز سے قبل ہی یہ گمان ہو جائے کہ وہ نماز عید ادا کر رہے ہیں، جب کہ گھر میں طلوع آفتاب کے بعد نوافل ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن ہمارے اکثر ائمہ کا یہی مسلک ہے۔ کہ نماز عید سے قبل نہ تو گھر میں نوافل ادا کیے جائیں اور نہ ہی عیدگاہ میں۔ تاکہ اس دن کی پہلی نماز نماز عید ہو، واللہ اعلم۔

فصل (پنجم) فرض اور نفل نمازوں میں فرق

فرض اور نفل نمازوں میں چند باتوں کا فرق ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ کھڑے ہونے کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر نفل نماز ادا کرنا جائز ہے۔

---

[1] العلق ـ سورة ۱۰۔

مگر فرض نماز کو بلا عذر بیٹھ کر ادا کرنا جائز نہیں، اس لیئے کہ نفل نماز ہمیشہ کی جانے والی نیکی (خیرِ دائم) ہے اور اگر ہم اس کے لیے قیام کو ضروری قرار دیں تو اس کے لیے اس نیکی پر مداومت کرنا مشکل ہو جائے گا، لیکن فرض چونکہ اوقات کے ساتھ مختص ہوتے ہیں، لہٰذا ان کے لیے قیام کے فرض ہونے کو لازم قرار دینے میں کوئی حرج واقع نہ ہو گا۔ نوافل میں کھڑے ہونے کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر ادا کرنے کی اجازت امُّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ماخوذ ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر نماز ادا کرتے تھے، توجب آپؐ رکوع کرنا چاہتے تو کھڑے ہو جاتے۔ اور چند آیات پڑھ کر رکوع فرما دیتے اور پھر سجدہ کر کے بیٹھ جاتے تھے۔"

اسی طرح اگر کسی شخص نے فرض نماز کو کھڑے ہو کر شروع کیا اور پھر بلا عذر بیٹھنا چاہا، تو بالاجماع اسے اس کی اجازت نہ ہو گی، لیکن اگر اس نے نفل نماز کو کھڑے ہو کر شروع کیا ہو اور بعد ازاں وہ بلا عذر بیٹھ گیا، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک استحسان کی رو سے اس کی اجازت ہے۔ ، جب کہ امام ابویوسفؒ و محمدؒ کے ہاں اسے اس کی اجازت نہیں اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے، کیونکہ نماز شروع کرنے سے نذر کی طرح لازم ہو جاتی ہے، اور اگر اس نے یہ نذر مانی ہو کہ وہ دو رکعات کھڑے ہو کر ادا کرے گا۔ تو اسے بلا عذر بیٹھ کر ادا کرنے کی اجازت نہ ہو گی، اسی طرح اگر اس نے کھڑے ہو کر نفل نماز شروع کی ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہو گا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ وہ چونکہ اپنی خوشی (تبرع) سے نماز ادا کر رہا ہے جس میں اسے بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر شروع کرنے کا اختیار حاصل ہے لہٰذا اسی بنا پر اسے بعد میں بھی ایسا کرنے کا اختیار حاصل رہے گا رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ شروع کرنے سے نفل نماز لازم ہو جاتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ نہیں بنیادی (وضعی) طور پہ نفل نماز شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی، بلکہ وہ ادا شدہ عبادت کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے لازم قرار پاتی ہے اور یہاں چونکہ جو نماز وہ ادا کر چکا ہے وہ نماز کی اصلیت برقرار رہنے کی بنا پر بطور عبادت برقرار رہے گی نہ کسی اور وصف کی بنا پر، کیونکہ فی الجملہ بیٹھ کر نفل نماز ادا کرنا جائز ہے، لہٰذا بقیہ نماز میں قیام کی وصف کا التزام کرنا لازم نہ ہو گا، اس لیے کہ بقیہ نماز کا وجوب تو محض عند الضرورۃ ہوتا ہے اور قیام کو ضروری قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی لیے نماز شروع کرنے، اس پر دو سے زیادہ رکعات لازم نہیں ہوتیں کیونکہ ادا شدہ نماز کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے اس سے زیادہ نماز کی ضرورت نہیں، بخلاف نذر کے کیونکہ وہ شرعاً تو بنیادی طور پر ہی وجوب کے لیے مقرر ہے اسی لئے اگر نمازی نماز کے ساتھ کسی اور وصف کو بھی لازم ٹھہرائے تو وہ لازم ہو جائے گی، چنانچہ اگر اس نے نماز کی مطلق نذر مانی۔ تو اس کے متعلق (الاصل میں) کوئی روایت نہیں ملتی۔ اس کے متعلق ایک قول یہ ہے

کہ اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو ہم اس فصل کے آغاز میں اوپر بیان کر آئے ہیں۔ ایک اور قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اسے کھڑے ہو کر نوافل ادا کرنا ضروری نہیں، کیونکہ "نوافل" کا لفظ قیام کو شامل نہیں ہوتا، جیسے رمضان المبارک میں مسلسل روزے رکھنے کا یہی حکم ہے ایک اور قول یہ بھی ہے کہ نذر میں کھڑے ہو کر ہی نوافل ادا کرنا لازم ہیں، کیونکہ نذر ایک بنیادی ذریعۂ وجوب ہے، لہٰذا خود پر واجب کردہ اس نماز کو خدا کی واجب کردہ نماز پر قیاس کیا جائے گا۔ اور چونکہ فرض نماز کو سوائے حالت عذر کے قیام کے ساتھ ادا کرنا ہی لازم ہے، لہٰذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ جب کہ نفل نماز کو شروع کرنا بنیادی ذریعۂ وجوب نہیں ہے، بلکہ اسے تو ضرورۃً ذریعۂ وجوب قرار دیا جاتا ہے اور چونکہ یہ ضرورت فقط اصل نماز میں ہے، نہ کہ اس کی تابع صفت میں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لہٰذا نفلوں کیلیے یہ حکم نہ ہوگا اور اگر اس نے بیٹھ کر نماز شروع کی اور شروع کا کچھ حصہ بیٹھ کر اور کچھ حصہ کھڑے ہو کر ادا کیا، تو جائز ہوگا، جیسا کہ اُمّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز بیٹھ کر شروع کرتے، پھر معمول کی منزل قرارت فرماتے تھے، پھر جب دس یا کم و بیش آیات رہ جاتیں۔ تو آپؐ کھڑے ہو جاتے تھے اور اپنی قرارت کو مکمل کر کے رکوع اور سجدہ کرتے" پھر آپ دوسری رکعت میں بھی ایسے ہی کرتے"

کہ آپ بیٹھک سے قیام اور قیام سے بیٹھک کی طرف منتقل ہو جایا کرتے تھے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ ایسا کرنا نفل نماز میں جائز ہے؛ ② دوسرا فرق یہ ہے کہ نوافل کو نیچے اترنے کی قدرت کی باوجود، سواری پر ادا کرنا جائز ہے، مگر فرائض سواری پر ادا کرنا جائز نہیں جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں؛ ③ ایک اور فرق یہ ہے کہ نوافل کی چاروں رکعات میں قرارت کرنا ضروری ہے، جب کہ فرائض کی چار میں سے محض دو رکعات میں قرارت ضروری ہوتی ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص فرائض کی ابتدائی دو رکعات میں قرارت نہ کر سکے۔ تو اس کا دوسرا شفع (آخری دو رکعات) فاسد نہیں ہوتا۔ بلکہ قرارت کو دوسرے حصے میں قضا کر لیا جاتا ہے، بخلاف نوافل کے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ کہ نفل نماز کا ہر دو رکعات پر مشتمل حصہ علٰحدہ علٰحدہ نماز شمار ہوتا ہے۔ اور حضرت عمرؓ، عبداللہؓ بن مسعود اور زیدؓ بن ثابت الانصاری موقوف اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع دونوں طرح سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لایصلی بعد صلاۃٍ مثلھا۔ — کسی نماز کے بعد اسی جیسی نماز ادا نہ کی جائے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد (توجیہ) یہ ہے کہ کسی نماز کے بعد قرارت میں اسی فرض نماز جیسی نماز نہ پڑھی جائے یعنی جس کی دو رکعتیں قرارت کے ساتھ ہوں اور

دو بلا قراءت، گویا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ چار فرضوں کے بعد ایسے چار نوافل پڑھے جائیں جن کی دو رکعتوں میں قراءت ہو اور دو میں نہ ہو اور چونکہ کسی فعل سے ممانعت اس کی متضاد (صورت کے حکم سے عبارت ہوتی ہے، لہٰذا یہ حدیث نوافل کی چاروں رکعات میں قراءت کرنے کا حکم متصور ہوگی اور اس کو رکعات میں مماثلت پر محمول نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ بالاجماع ایسا کرنا منع نہیں ہے۔ جیسے نماز فجر میں دو رکعتوں کے بعد دو رکعتیں اور ظہر میں چار سنت رکعتوں کے بعد مقیم کے لیے چار فرض اور مسافر کے لیے دو رکعات اور ان کے بعد دو رکعات (سنت) ہیں جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس حدیث نبوی کا مفہوم یہ ہے کہ وہی قضا شدہ فرض نماز نہ پڑھی جائے اس لیے کہ ابتدائی زمانہ اسلام میں جب فرض نماز قضا ہو جاتی تھی تو اسے اگلے دن، اسی وقت کی نماز کے ساتھ پڑھا جاتا تھا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرما یا ہے۔ اس توجیہ (تاویل) کا بظاہر مصداق وہ روایت ہے، جس میں مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من نام عن صلوٰۃ اونسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا او استیقظ من الغد لو قتھا۔	جو شخص کسی نماز کے وقت سویا رہے یا اس کو پڑھنا بھول جائے، تو جب وہ نماز یاد آجائے، یا جب وہ بیدار ہو، تو وہ اگلے دن کی اسی وقت کی نماز کے ساتھ اسے ادا کرلے۔

پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لایصلی بعد صلاۃً مثلھا" کے ساتھ یہ حدیث منسوخ ہوگئی، اسی طرح اس حدیث کو فرض نماز کے بعد اس وسوسے سے کہ شاید اس کی نماز میں کوئی گڑبڑ نہ ہو گئی ہو اعادے کی ممانعت پر بھی محمول کرنا ممکن ہے۔ بنا بریں اس حدیث کا مقصد وسوسے کو دور کرنا اور اس کی تقلید سے منع کرنا ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس حدیث سے ایک ہی مسجد میں "اعادۂ جماعت" کی ممانعت مراد ہو، اس صورت میں یہ حدیث اس مسئلے میں ہمارے لیے امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہوگی، واللہ اعلم (۴) ایک اور فرق یہ ہے کہ چار رکعات والی فرض نماز میں دو رکعات کے بعد قعدہ کرنا بالاتفاق فرض نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص اسے ترک کر دے۔ تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جب کہ نوافل میں اس کے متعلق اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر وہ فرضوں کی تیسری رکعت کے لیے، قعدہ کرنے سے پہلے بھول کر کھڑا ہو جائے۔ تو اگر وہ بالکل سیدھا کھڑا ہو گیا ہو تو پیچھے نہ بیٹھے اور اگر وہ کھڑے ہونے کے قریب نہ ہو تو وہ لوٹ جائے اور قعدہ سلے اور آخر میں سجدہ سہو کرے، جب کہ نوافل کے متعلق امام محمدؒ نے لکھا ہے۔ کہ اگر اس نے چار رکعات کی نیت کی ہو، تو جب تک وہ سیدھا کھڑا نہ ہو اور پیچھے بیٹھ جائے البتہ انہوں نے یہ نہیں لکھا کہ اگر وہ بالکل سیدھا کھڑا ہو گیا ہو تو آیا وہ واپس لوٹے یا

نہیں، البتہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ استحسان کی رو سے یہاں بھی اسے واپس نہ لوٹنا چاہیے اس لیے کہ جب اس نے چار رکعات کی نیت کر لی، تو اب اس کی یہ نماز "ظہر" کے مشابہہ ہو گئی ہے جب کہ بعض مشائخ کا قول ہے کہ وہ نیچے بیٹھ جائے کیونکہ ان میں سے ہر شفع (دو رکعات پر مشتمل حصہ) علیحدہ علیحدہ نماز ہے۔ ان میں سے پہلا قول ہی صحیح ہے، تاہم اگر اس نے دو رکعات کی نیت کی ہو اور پھر وہ قعدہ کیے بغیر تیسری رکعت کے لیے اٹھ جائے تو یہاں بالاتفاق نیچے بیٹھ جائے، کیونکہ یہاں ہر دو رکعات نماز فجر کے مشابہ ہیں؛ ⑤ ایک اور فرق یہ ہے کہ نفل نماز سوائے رمضان المبارک کے دوسرے ایام میں با جماعت ادا کرنا جائز نہیں ہیں جبکہ فرض نمازوں میں "جماعت" واجب ہے یا سنت مؤکدہ۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

صلوۃ المرء فی بیتہ افضل من صلاتہ فی مسجد ہ الا المکتوبۃ۔	فرض نماز کے سوا باقی تمام نمازیں مرد کے لیے گھر میں ادا کرنا مسجد میں ادا کرنے سے افضل ہیں۔

نیز مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر کی دو رکعات اپنے گھر میں ادا کرتے تھے۔ پھر آپ مسجد کی طرف نکلتے تھے"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جماعت شعائر اسلام میں سے ہے، لہٰذا وہ فرائض یا واجبات کے ساتھ مخصوص ہو گی، نہ کہ نوافل کے ساتھ رہا نماز تراویح کو با جماعت ادا کرنے کا مسنون ہونا، تو وہ اس لیے کہ انہیں جماعت سے پڑھنے کا طریقہ ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع سے معلوم ہوا ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو راتیں مسجد میں نماز تراویح پڑھائی، جس کے بعد لوگ اپنی علیحدہ علیحدہ نماز ادا کرتے رہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو انہوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس بارے میں مشورہ لیا کہ اگر وہ سب لوگوں کو ایک ہی امام کے پیچھے نماز تراویح کیلئے جمع کر دیں تو کیا بہتر نہ ہوگا — صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان کی رائے سے اختلاف نہ کیا جس پر انہوں نے تمام لوگوں کو حضرت ابی رضی اللہ عنہ بن کعب کی اقتداء میں جمع کر دیا؛ ⑥ ایک اور فرق یہ ہے کہ نفل نماز کسی خاص وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہوتی، اور نہ ہی اس کی کوئی خاص تعداد مقرر ہوتی ہے، لہٰذا نوافل کو خواہ کسی بھی وقت میں اور کسی بھی تعداد میں ادا کر لیا جائے تو جائز ہے۔ الا یہ کہ انہیں کچھ اوقات میں اور ایک خاص تعداد میں ادا کرنا مکروہ ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، جب کہ فرائض کسی نہ کسی وقت کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، نیز ان کی تعداد بھی مقرر ہوتی ہے، اور انہیں ان کی مقررہ تعداد سے زیادہ ادا کرنا جائز نہیں اسی طرح انہیں کچھ اوقات میں ادا کرنا جائز اور کچھ میں جائز نہیں ہے جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی تفصیل بیان ہو چکی ہے ⑦ نوافل مطلق نماز کی نیت کے ساتھ ادا کیے جا سکتے ہیں، مگر فرائض کو ان کی مقدر و خاص نیت سے ہی

ادا کرنا جائز ہوتا ہے اس بارے میں دونوں میں فرق کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے ⑧ ایک اور فرق یہ ہے کہ فرائض میں باہمی ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہے، مگر نوافل میں ضروری نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے نفل نماز شروع کی، پھر اسے چھوٹی ہوئی کوئی فرض نماز یاد آگئی، تو اس کی نفل نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر وہ فرض نماز میں ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ یہاں فرض نماز کو اس کے مقررہ وقت سے پہلے ادا کرنا لازم آجاتا ہے جو کہ نماز کے لیے مفسد ہے، جب کہ نوافل کے لیے چونکہ کوئی وقت ہی مخصوص نہیں ہوتا، لہٰذا ان کے لیے ایسی کوئی پابندی نہیں ؛ بخلاف فرائض کے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اسے کسی فرض نماز میں کوئی قضا شدہ نماز یاد آگئی، تو اس کی یہ فرض نماز نفل میں تبدیل ہو جاتی ہے، مگر بالکل فاسد نہیں ہوتی، لہٰذا اگر نوافل میں اسے کوئی چھوٹی ہوئی فرض نماز یاد آجائے۔ تو تب تو بدرجۂ اولیٰ اس کی نماز باطل نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

(باب ھیژدہم)

(باب) فی صلوٰۃ الجنازۃ

نماز جنازہ کا بیان

نماز جنازہ پر ہماری بحث حسب ذیل چھ عنوانات پر محیط ہوگی:

ا۔ میت کو غسل دینا۔

ب۔ میت کو کفن دینا۔

ج۔ جنازہ اٹھانا۔

د۔ نماز جنازہ۔

ھ۔ میت کو دفن کرنا۔

و۔ شہید کے احکام۔

آخری وقت کے احکام: قبل اس کے کہ ہم اصل بحث شروع کریں، ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ قریب المرگ مریض اور غسل سے قبل میت کے ساتھ مستحب معاملے کی کچھ تفصیل بیان کر دیں، تو ہم کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کا آخری وقت آجائے تو مستحب یہ ہے کہ اسے "قبلہ رُو" کر کے ویسے ہی داہیں پہلو پر لٹا دیا جائے جیسے اسے قبر میں لٹایا جاتا ہے، کیونکہ اس کی موت کا وقت قریب آگیا ہے، لہٰذا جیسے میت کو قبر میں لٹایا جاتا ہے، اسی طرح اسے اس موقع پر بھی لٹا دیا جائے، اور اسے "کلمۂ شہادت" کی تلقین کی جائے اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

لَقِّنُوا موتاکم لا الٰہ الا اللّٰہ۔ تم اپنے مردوں کو لا إلٰہ الا اللّٰہ کی تلقین کیا کرو۔

کہ اس جگہ میت سے مراد قریب المرگ شخص ہے، اس لیے کہ اس کی موت کا وقت قریب آگیا ہے، لہٰذا قریب المرگ ہونے کی بنا پر اسے مجازاً میت (مردہ) کہا گیا ہے۔ جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّکَ مَیِّتٌ وَّ اِنَّھُمْ مَّیِّتُوْنَ [1] — اے پیغمبر تم بھی مرجاؤ گے اور یہ بھی مرجائیں گے

پھر جب اس کی روح قفس عنصری (جسم) سے پرواز کر جائے، تو اس کی آنکھیں بند کر دی جائیں۔ اور اس کی ڈاڑھی کو باندھ دیا جائے، کیونکہ اگر انہیں بحالہ رہنے دیا گیا، تو اس کی شکل بدلی طرح کریہ المنظر نظر آئے گی اور مروی ہے کہ آپؐ حضرت ابو سلمہؓ کے پاس تشریف لائے۔ تو دیکھا کہ ان کی آنکھیں کھلی پڑی ہیں تو آپؐ نے ان کی آنکھیں بند فرما دیں"، اور اگر اس کے رشتہ داروں، دوستوں اور ہمسایوں کو اس کے مرنے کی اطلاع کر دی جائے۔ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ تاکہ وہ بر وقت پہنچ کر اس کی نماز جنازہ میں شامل ہو سکیں، اس کے لیے دعائے مغفرت کر سکیں اور راستے رخصت کر سکیں اور مروی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسکین عورت کے بارے میں۔ جو مدینہ منورہ کے ایک کنارے پر رہتی تھی، یہ فرمایا تھا کہ جب وہ مرجائے تو تم مجھے اطلاع کر دینا" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ موت کی اطلاع سے، لوگوں میں اطاعت خداوندی کی ترغیب اور اس کی استعداد پیدا ہو گی، لہٰذا یہ اعانت علی البر والتقوٰی یعنی نیکی اور تقوٰی کے لیے ایک دوسرے سے تعاون کرنے کے باب میں سے ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى [2] — اور ایک دوسرے کے ساتھ نیکی اور تقوٰی میں تعاون کرو۔

اور فرمان نبوی ہے:

الدال علی الخیر کفاعلہ۔ — کسی کام کی ترغیب دینے والا شخص اس کو انجام دینے والے ہی کی طرح ہوتا ہے۔

الا یہ کہ بازاروں اور محلوں میں بآواز بلند اعلان کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ ایسا کرنا جاہلی دور کے دستور تعزیت کے مشابہ ہے؛ نیز مستحب یہ ہے کہ مردے کو دفنانے میں جلدی کی جائے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

عجلوا بموتاکم فان یک خیرا قدمتموہ وان یک شرا فبعدا لاھل النار۔ — اپنے مردوں کو دفنانے میں جلدی کیا کرو، اس لیے کہ اگر تو وہ نیک ہے تو تم اسے جلدی آگے بھیجو گے اور اگر وہ برا ہے تو اہل دوزخ پر خدا کی لعنت۔

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مردے کے جلدی دفنانے کو مستحب

---

[1] الزمر — ۳۰
[2] المائدہ — ۲۔

قرار دیا اور اس کے مقصد سے بھی مطلع فرمایا ہے۔ بہرحال مردے کو سب سے پہلے غسل دینا چاہیئے۔

فصل (اول)

میت کو غسل دینے کا بیان

میت کو غسل دینے پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ غسلِ میت کا وجوب۔
ب۔ غسلِ میت کا وجوب علی الکفایہ ہونا۔
ج۔ غسل کا طریقہ۔
د۔ غسل میت واجب ہونے کی شرائط۔
ھ۔ کون غسل دے اور کون نہ دے۔

(ا) میت کو غسل دینے کا وجوب:

میت کو غسل دینے کا وجوب نص، اجماع امت اور قیاس تینوں سے ثابت ہوتا ہے۔

نص سے اس طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

المسلم علی المسلم ست حقوق وذکر من جملتها ان یغسله بعد موته۔	ایک مسلمان کے دوسرے پر چھ حقوق ہیں، جن میں ایک اس کے مرنے کے بعد غسل دینا بھی ہے۔

اور اس حدیث میں مستعمل لفظ "علی" کلمۂ وجوب ہے۔

نیز مروی ہے کہ:

"جب حضرت آدم علیہ السلام کی وفات ہوئی۔ تو انہیں فرشتوں نے غسل دیا، اور پھر ان کے بیٹے سے کہا یہی تمہارے مردوں کے لیے مسنون طریقہ ہے"۔

اور سنت مطلقہ " واجب کے مفہوم میں ہوتی ہے۔ اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے ہمارے اس زمانے تک لوگوں میں یہی دستور چلا آتا ہے، لہٰذا اس کا چھوڑنے والا سنت متوارثہ کا تارک ہوگا اور پھر اس کے وجوب پر "اجماع" بھی منعقد ہو چکا ہے۔ رہا قیاس تو اس کی عبارت مشائخ کے مابین مختلف فیہ ہے، شیخ محمد بن شجاع البلخیؒ فرماتے ہیں کہ انسان مرنے کے بعد، اپنے اجزا میں دم مسفوح (دم رواں) جذب ہو جانے کی وجہ سے، تو اپنے شرف و کرامت کی بنا پر، ناپاک نہیں ہوتا، اس لیے کہ اگر مرنے سے وہ ناپاک ہو جاتے تو دوسرے ناپاک مردہ جانداروں کی طرح وہ بھی غسل دینے سے پاک نہ ہو حالانکہ انسان غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے، چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مردہ شخص غسل دیے جانے سے قبل کنویں

میں گر جائے، تو اس سے کنواں پلید ہو جاتا ہے، لیکن اگر غسل دیئے جانے کے بعد گرے تو اس سے کنواں ناپاک نہیں ہوتا، تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ "مرنے کی وجہ سے" ناپاک نہیں ہوتا بلکہ اس کی ناپاکی حدث (بے وضو) ہو جانے کی بنا پر ہوتی ہے۔ اس لیے کہ مرتے وقت اعضائے بدن کے ڈھیلے پڑ جانے اور عقل کے ماؤف ہو جانے کی بنا پر کوئی نہ کوئی حدث لازماً لاحق ہو جاتا ہے اور چونکہ جسم انسانی طہارت کے معاملے میں دو حصوں میں تقسیم نہیں ہو سکتا، لہٰذا پورے بدن کو غسل دینا ضروری ہوگا، تاہم زندگی میں تو حدث ہو جانے کی بنا پر دفع حرج کے لیے ہم چند ظاہری اعضا کے دھونے پر اکتفا کر لیتے تھے، کیونکہ زندگی میں یہ معاملہ اکثر پیش آتا رہتا ہے، اسی بنا پر چونکہ شہوت کے ساتھ منی کا خروج اکثر نہیں ہوتا، لہٰذا وہاں غسل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور مرنے کے بعد چونکہ غسل کرانے میں کوئی حرج نہیں، لہٰذا یہاں تمام جسم کو غسل دینا ہی ضروری ہوگا، مگر اکثر مشائخ فرماتے ہیں۔ کہ جسم میں سے روح کے نکل جانے سے اسی طرح انسانی بدن ناپاک ہو جاتا ہے، جس طرح کہ دوسرے بہتے ہوئے خون والے حیوانات کے بدن ناپاک ہو جاتے ہیں، اسی لیے اگر کوئی مردہ کنوئیں میں گر جائے۔ تو اس سے کنواں پلید ہو جاتا ہے، الا یہ کہ جب وہ غسل کر لے تو انسانی شرف و کرامت کی بنا پر انسان کے بدن کو پاک قرار دیا جاتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک شرف و کرامت کسی مطہر (طہارت کنندہ) عمل یعنی غسل کے پائے جانے سے جسم انسانی کو پاک قرار دینے میں ہے، نہ کہ جسم میں ناپاکی کے داخل نہ ہونے میں۔ جب کہ البلخی کے ہاں "شرف و کرامت جسم انسانی میں نجاست کے داخل نہ ہونے میں ہے۔ اس بارے میں اکثر مشائخ کا قول ہی زیادہ واضح ہے، اس لیے کہ اس میں دونوں دلائل پر عمل ہو جاتا ہے۔ یعنی "نجاست کا سبب پائے جانے کی بنا پر جسم پلید قرار پاتا ہے اور "پاکی کا سبب (غسل) پائے جانے سے جسم پاک سمجھا جاتا ہے۔ اور بلا شبہہ سبب پائے جانے کے باوجود ثبوت حکم سے انکار کر دینے کی نسبت یہ طریقہ قیاس کے زیادہ قریب ہے۔

فصل (دوم)

غسل میت کا وجوب علی الکفایہ ہونا

میت کو غسل دینا "واجب علی الکفایہ" ہے، چنانچہ اگر کچھ لوگ میت کو غسل دے دیں، تو چونکہ دیگر واجبات علی الکفایہ کی طرح یہاں بھی اصل مقصد پورا ہو جاتا ہے، لہٰذا باقی لوگوں سے یہ واجب ساقط ہو جاتا ہے؛ اسی طرح فقط ایک ہی مرتبہ غسل کا پانی بہانا واجب اور تکرار (ایک سے زیادہ مرتبہ پانی بہانا) سنت ہے، چنانچہ اگر میت کو فقط ایک ہی مرتبہ غسل دینے پر اکتفا کیا گیا، یا آب رواں میں ایک ہی بار غوطہ دے دیا گیا، تو جائز ہوگا، کیونکہ اگر تو یہ غسل "ازالہ حدث" کے لیے ہے، جیسا کہ بعض فقہا کا خیال ہے، تو غسل جنابت کی طرح ایک ہی مرتبہ غسل

دینے سے یہ مقصد حاصل ہوجاتا ہے اور اگر اس کے بدن میں نجاست کے جذب ہوجانے کی بنا پر یہ غسل ضروری ہوا ہے، جیسا کہ بعض فقہا کا یہی خیال ہے، تو انسانی شرف و کرامت کی بنا پر تو یہ بات اور بھی زیادہ مناسب ہے اور ایک ہی مرتبہ غسل دینا کافی ہوگا، لیکن اگر مردہ بارش میں بھیگ گیا تو یہ غسل کی جگہ کافی نہ ہوگا، اس لیے کہ اصل واجب تو "فعل غسل" ہے۔ جو یہاں نہیں پایا گیا اور اگر وہ پانی میں ڈوب گیا ہو اور پھر نکالا گیا ہو، تو اگر نکالنے والے نے اسے اچھی طرح ہلایا جلایا ہو جیسے پانی میں کسی شی کو پاک کرنے کے لیے ہلایا جاتا ہے۔ تو اس سے غسل ساقط ہوجائے گا، ورنہ نہیں۔ وجہ ہم بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

فصل (دوم)

غسل دینے کا طریقہ

ہمارے نزدیک جب میت کو غسل دینا ہو تو اس کے جسم سے کپڑے اتار دیے جائیں، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کپڑے نہ اتارے جائیں بلکہ کپڑے جسم پر رہتے ہوئے اسے غسل دیا جائے۔ ان کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دیے جانے کی روایت سے ہے۔ کہ آنحضورؐ کو آپ کی قمیص میں ہی غسل دیا گیا، ہماری دلیل یہ ہے۔ کہ غسل کا اصل مقصد حصول طہارت ہے اور حصول طہارت کا یہ مقصد غسل کے بغیر حاصل نہیں ہوتا، جب کہ اس کے بدن پر جو کپڑے ہیں وہ غسل دیتے وقت نکلنے والی اندرونی آلائشوں (حقیقی پلیدی) سے ناپاک ہوجاتے ہیں اور پھر چونکہ ان کا نچوڑنا بھی ممکن نہیں ہوتا، لہٰذا اس سے حصولِ طہارت میں دشواری ہوگی؛ یا پھر یہ کہا جاتا ہے کہ اگر اس کے بدن کے کپڑے علیحدہ کر دیے جائیں تو اس سے بآسانی یہ مقصد حاصل ہوجاتا ہے۔ لہٰذا یہی بہتر ہوگا —— رہا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قمیص سمیت غسل دینے کا واقعہ تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصی عظمت و حرمت کی بنا پر فقط آپ کے لیے ہی مخصوص تھا۔ جیسا کہ مروی ہے کہ:

> "جب بعض صحابہ کرامؓ نے غسل کے وقت آپ کے جسم اطہر سے کپڑے اتارنا چاہے تو قدرت نے ان سب پر اونگھ طاری کر دی حتی کہ ان میں سے ہر ایک کا سر اس کی ٹھوڑی سے لگ رہا تھا۔ اس حالت میں انہیں آواز سنائی دی کہ اپنے نبیؐ کو برہنہ نہ کرو۔ دوسری روایت میں ہے کہ یہ آواز آئی کہ اپنے نبیؐ کو قمیص سمیت غسل دو۔"

یہ روایت اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ یہ بات فقط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی اور ہمیں حضورؐ کی ذاتی خصوصیات میں شرکت کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بدن سے کپڑے اتارنے کا اصل مقصد حصول طہارت ہے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم اطہر پہلے ہی پاک تھا، حتیٰ کہ حضرت علیؓ نے جب آنحضورؐ کو غسل دیا تو فرمایا:

"آپ زندگی میں بھی پاکیزہ رہے اور وصال کے بعد بھی"۔

بعد ازاں میت کو "تختے" پر لٹا دیا جائے، کیونکہ تختے پر رکھے بغیر اس کو غسل دینا ممکن ہو نہیں ہے، اس لیے کہ اگر اسے زمین پر رکھا جائے تو اس سے اس کا جسم مٹی وغیرہ ملوث جائے گا، پھر ظاہر روایت میں یہ مذکور نہیں کہ اسے تختے پر کیسے رکھا جائے۔ آیا اسے "سمت قبلہ" میں لمبائی کے رخ پر لٹایا جائے یا چوڑائی کے رخ پر ہمارے بعض ائمہ نے اسے لمبائی کے رخ پر سمت قبلہ میں اسی طرح لٹانے کا قول مختار ٹھہرایا ہے جس طرح ہمارے ہاں حالت مرض میں اشاروں سے نماز کے لیے مریض کو لٹایا جاتا ہے، جب کہ بعض ائمہ اسے چوڑائی کے رخ پر لٹانے کو ترجیح دیتے ہیں جیسے اسے قبر میں لٹایا جاتا ہے، تاہم صحیح قول یہ ہے کہ جیسے بھی اسے لٹایا جا سکتا ہو۔ لٹا دیا جائے۔ کیونکہ غسل دینے کی جگہ کے لحاظ سے، اس میں تبدیلی کا امکان رہتا ہے۔ پھر ایک چیتھڑے (خرقہ) کے ساتھ اس کا ستر ڈھانپ دیا جائے، اس لیے کہ مرنے کے بعد بھی اس کی شرمگاہ کو دیکھنے کی ممانعت برقرار رہتی ہے۔ نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تنظر والی فخذ حیّ و لا میّت۔ تم کسی مردہ یا زندہ شخص کی ران کو مت دیکھو۔

اسی لیے کسی اجنبی شخص کے لیے اجنبی عورت کو غسل دینے کی اجازت نہیں ہے، جیسا کہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت اس پر روشنی ڈالتی ہے۔ کہ وہ فرماتی ہیں:

"مردہ شخص کی ہڈی کو توڑنا ایسے ہی ہے۔ جیسے کسی زندہ شخص کی ہڈی کو توڑنا"۔

اس سے معلوم ہوا کہ انسان زندہ اور مردہ دونوں حالتوں میں یکساں احترام کا مستحق ہے اور "ستر" دیکھنے کی حرمت بھی اسی انسانی احترام کی بنا پر ہے حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ جب میت کو غسل دینے کا ارادہ ہو تو اسے ویسا ہی کوئی کھلا ازار پہنا دیا جائے جیسا ازار وہ اپنی زندگی میں غسل کے وقت پہنتا تھا۔ ان میں سے صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، کیونکہ غسال کے لیے تہبند کے نیچے سے اس کے جسم کو دھونا مشکل ہوتا ہے؛ پھر اس کے ستر پر ڈالا جانے والا کپڑا (خرقہ) رکھ دیا جائے۔ عبد اللہ البلخیؒ نے بھی اپنی نوادر میں اسی کی صراحت کی ہے دیعنی ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ کر سب سے پہلے کپڑے (خرقہ) کے نیچے سے اس کے "ستر" کو صاف کیا جائے، اس لیے کہ کسی کے ستر کو ہاتھ لگانا اس کے دیکھنے سے بھی زیادہ برا ہے اور چونکہ اس کو دیکھنا حرام ہے لہٰذا اس کو ہاتھ لگانا تو بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا، ظاہر روایت میں میت کو استنجا کرانے یا نہ کرانے کا کوئی ذکر نہیں ملتا، مگر صلاۃ الاثر میں یہ مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کو استنجا کرایا جائے اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے مطابق استنجا نہ کرایا جائے

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ استنجا کی جگہ کم ہی نجاست حقیقیہ سے خالی ہوتی ہے، لہٰذا اس جگہ سے نجاست کا ازالہ لازم ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ موت کے بعد مفاصل و اعضا پر گرفت ڈھیلی پڑ جاتی ہے، تو اگر اسے استنجا کرایا جائے تو عین ممکن ہے کہ اس سے اعضا کی یہ گرفت مزید ڈھیلی ہو جائے جس سے زیادہ نجاست نکل آئے لہٰذا مناسب یہی ہے کہ استنجا ہی نہ کرایا جائے، بلکہ محض وہاں پانی پہنچانے پر اکتفا کیا جائے، اسی لیے ہمیں (واللہ اعلم) ظاہر روایت میں زیر بحث ہی نہیں ملتی؛ ہو سکتا ہے کہ امام محمدؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا ہو، اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا بھی اس سے رجوع کر لینا بیان کیا جاتا ہے۔ شاید اسی لیے ظاہر روایت میں اس بحث سے تعرض نہیں کیا گیا۔ بعد ازاں بہت کو نماز کی طرح مکمل وضو کرایا جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان خواتین سے، جنہوں نے آنحضورؐ کی صاحبزادی کو غسل دیا تھا فرمایا تھا کہ:

ابدأن بمیامنها و مواضع الوضوء منها۔ — دائیں جانب اور اس میں بھی اعضائے وضو سے غسل دینا شروع کرنا۔

اس لیے بھی کہ چونکہ زندگی میں غسل کرنے کا یہی طریقہ تھا، لہٰذا مرنے کے بعد بھی غسل کا یہی طریقہ مسنون ہوگا، کیونکہ دونوں جگہ غسل نماز کے لیے ہی کیا جاتا ہے، الا یہ کہ میت کو کلی اور استنشاق نہ کرایا (ناک میں پانی نہ ڈالا) جائے، کیونکہ میت کے منہ میں پانی گھمانا ممکن نہیں ہے پھر اس کو اوندھا کیے بغیر منہ سے پانی نکالنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اور ایسا کرنا مثلہ ہے، بایں ہمہ اس بات کا امکان بھی ہے کہ ایسا کرنے سے شاید اس کے منہ سے کوئی رطوبت وغیرہ خارج ہو جائے۔ اسی طرح پانی اس کے ناک کے بانسے میں سانس سے کھینچے بغیر اوپر نہیں چڑھ سکتا اور میت سے اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر غسال اس قسم کا خود تکلف کرے، تو خواہ مخواہ حرج واقع ہوگا۔ اسی طرح غسل کے لیے وضو کراتے وقت اس کے پاؤں کا دھونا بھی مؤخر نہ کیا جائے، بخلاف زندگی میں غسل کرنے کے کیونکہ اس وقت غسل کا پانی اس کے پاؤں کے نیچے جمع ہو جایا کرتا تھا، اگر اس وقت تو غسل کا پانی "تختے" پر جمع نہیں ہوتا۔ اس لیے پاؤں کے دھونے کو مؤخر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں اسی طرح اس کے سر پر بھی مسح نہ کرایا جائے۔ تاہم زندگی میں ظاہر روایت کے مطابق غسل میں مسح کرنے کا حکم ہے، اس لیے کہ وہاں مسح کا حکم "تعمیل حکم کی بنا پر ہے، حصول طہارت کے لیے نہیں۔ اور یہاں اگر اسے سنت قرار دیا جائے تو وہ تعمیل حکم کے لیے نہیں، بلکہ حصول طہارت کے لیے ہوگا۔ حالانکہ مسح "حصول طہارت" کا ذریعہ نہیں بعد ازاں میت کے سر کے بالوں اور ڈاڑھی کو خطمی[1] سے دھویا جائے کیونکہ اس کے ساتھ دھونے سے زیادہ بہتر طریقے سے طہارت حاصل ہوتی ہے؛ اور اگر

---

[1] ایک قسم کی نباتات جو دواؤں میں کام آتی ہے۔

خطمی میسر نہ ہو تو صابن وغیرہ سے دھولیا جائے اور اگر صابن بھی میسر نہ ہو، تو پھر خالص پانی ہی کافی ہے اور میت کے بالوں میں کنگھی نہ کی جائے، اس لیے کہ اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کچھ لوگوں کو دیکھا۔ کہ وہ میت کے بالوں میں کنگھی کر رہے ہیں تو انہوں نے فرمایا:

"تم لوگ کیوں اپنی میت کے بالوں میں کنگھی کر رہے ہو؟"

اور یہ قول گو انہی سے مروی ہے مگر چونکہ دوسرے صحابہ کرامؓ سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں ملتی، لہٰذا یہ ایک طرح سے اجماع صحابہؓ کے قائمقام ہے، نیز اس لیے بھی کہ اگر اس کے بالوں میں کنگھی کی جائے تو اس سے اس کے بعض بال ٹوٹ سکتے ہیں، حالانکہ سنت یہ ہے کہ اسے تمام اجزا سمیت دفن کیا جائے۔ اسی لیے حکم ہے کہ نہ تو اس کے ناخن کاٹے جائیں اور نہ اس کی مونچھیں اور داڑھی کاٹی یا تراشی جائے اور نہ ہی اس کا ختنہ کیا جائے اور نہ اس کی بغل اور زیر ناف کے بال صاف کیے جائیں، کیونکہ ان تمام امور کا تعلق زیب وزینت کے ساتھ ہے اور چونکہ مردے کو زیب وزینت کی کوئی ضرورت نہیں لہٰذا اس کے جسم سے مذکورہ اشیا میں سے کوئی شی بھی دور نہ کی جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، گو کہ اس میں حصول زینت ہی ہو۔ یہ ہمارا مسلک ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کنگھی کی جائے اور اگر اس کے زیر ناف اور بغل کے بال لمبے ہوں تو وہ بھی صاف کیے جائیں اور اگر وہ اپنی زندگی میں زیبائش کے لیے سر کے بال کاٹنے کا عادی ہو۔ تو مرنے کے بعد بھی اس کے بال مونڈھے جا سکتے ہیں، لیکن اگر وہ بالوں کو تراشوا کر حصول زینت کا عادی نہ ہو بلکہ بال رکھنے کا عادی ہو تو، پھر اس کے بال نہ کاٹے جائیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

اصنعوا بموتاکم ما تصنعون بعرائسکم — تم اپنے مردہ عزیزوں کے ساتھ وہی کچھ کرو، جو اپنے دولہوں کے ساتھ کرتے ہو۔

اور یہ سب افعال دولہوں کے ساتھ کیے جاتے ہیں؛ ہمارا استدلال اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی مذکورہ روایت اور اُس قیاس سے ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کی روایت کردہ حدیث میں زیب وزینت سے مراد وہ زینت ہے جس میں اس کے اجزا کا ازالہ نہ ہوتا ہو، مثلاً خوشبو لگانا، میل کچیل صاف کرنا، وغیرہ جس کی دلیل ہماری محولہ بالا روایت ہے۔ بعد ازاں اسے بائیں کروٹ پر لٹا دیا جائے تاکہ غسل کی ابتدا دائیں طرف سے کی جا سکے، کیونکہ دائیں جانب سے غسل شروع کرنا سنت ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا بعد ازاں اسے خالص پانی کے ساتھ، غسل دیا جائے تاکہ وہ حصہ بالکل صاف ہو جائے اور مروی ہے کہ اتنا پانی بہایا جائے کہ تختے سے متصل جو اس کا بدن ہے وہاں بھی پانی پہنچ جائے یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ غسل دینے سے قبل پانی کو بیری کے پتوں کے ساتھ جوش دے

لینا چاہیئے۔ اور اگر بیری کے پتے نہ ملیں تو پھر اشنان[1] کے پتوں کو ملا کر پانی ابال لیا جائے اور اگر یہ دونوں ہی نہ ہوں تو پھر صاف پانی ہی کافی ہے۔ بعدازاں اسے اس کی داہنی کروٹ پر لٹا دیا جائے۔ اور اس حصے کو بیری یا اشنان والے یا صاف پانی کے ساتھ دھویا جائے، حتیٰ کہ پانی میت کے نیچے تک پہنچ جائے۔ پھر میت کو ایک شخص اپنے سینے یا ہاتھ کے ساتھ عقب سے سہارہ دے کر بٹھائے۔ پھر اس کے پیٹ کو آہستہ آہستہ ملا جائے حتیٰ کہ اس کے مخرج (قبل و دبر) میں اگر کوئی مواد باقی ہو تو وہ بھی بہہ جائے ظاہر روایت میں یہی مذکور ہے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ سے غیر روایت الاصول کے مطابق سب سے پہلے غسّال اس کو بٹھائے اور اس کے پیٹ کو پہلے آہستہ آہستہ ملے۔ اور پھر اس کے بعد اسے غسل دے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے بدن میں کوئی گندا مواد باقی ہو، تو اس طریقے سے وہ باہر نکل آئے گا جس کے بعد کو جب تین بار پانی بہا کر غسل دیا جائے گا۔ تو وہ پاک ہو جائے گا۔ جب کہ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ میت کے پیٹ میں بعض اوقات کوئی نجاست ہوتی ہے جو غسل سے قبل پیٹ پر ہاتھ پھیرنے سے نہیں نکلتی، مگر جب وہ دو مرتبہ گرم پانی سے اسے غسل دیا جائے تو وہ باہر نکل آتی ہے، لہٰذا دو مرتبہ غسل دینے کے بعد ہی پیٹ پر ہاتھ پھیرنا زیادہ بہتر ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اس روایت پر ہے کہ:

"جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دینے کا معاملہ حضرت علیؓ، حضرت عباسؓ فضل بن عباسؓ اور صالحؓ (آں حضورؐ کے آزاد کردہ غلام) کے سپرد ہوا تو حضرت علیؓ نے آں حضورؐ کو اپنے جسم کے ساتھ سہارہ دے کر بٹھا لیا اور آپؐ کے پیٹ پر آہستہ آہستہ ہاتھ پھیرا، مگر اس میں سے کچھ بھی نہ نکلا اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا: اے حبیب خدا! آپؐ نے پاکیزہ حالت میں زندگی گذاری اور اسی پاکیزگی کے ساتھ وفات پائی۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ جب حضرت علیؓ نے حضورؐ کے شکم مبارک پر ہاتھ پھیرا تو اس سے کستوری کی خوشبو سارے مکان میں پھیل گئی"۔

بہرحال پیٹ پر ہاتھ پھیرنے سے اگر پیٹ میں سے کوئی شی برآمد ہو، تو اسے صاف کر دیا جائے تاکہ اس سے کفن آلودہ نہ ہو۔ اور پھر نجاست حقیقیہ کو صاف کرنے کے لیے اس جگہ کو بھی دھو دیا جائے ظاہر روایت میں پیٹ پر ہاتھ پھیرنے کے علاوہ اور کسی شی کا ذکر نہیں ہے۔ اس کے بعد غسل اور وضو کے اعادے کی ضرورت نہیں، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو کا اعادہ کیا جائے۔ ان کا استدلال حالت زندگی سے ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ موت خروج نجاست سے بڑی شی ہے، مگر اس کے باوجود جب موت بھی حصول طہارت سے مانع نہیں

---

[1] ایک قسم کی گھاس

تو جسم سے خروج نجاست تو بدرجۂ اولیٰ حصول طہارت سے مانع نہ ہوگا۔ بعد ازاں اسے دائیں کروٹ پر لٹا دیا جائے۔ پھر اس جانب کو صاف پانی سے دھویا جائے، تاآنکہ اس جانب سے جسم پوری طرح پاک و صاف ہو جائے۔ اور تین مرتبہ غسل دینے کا عمل مکمل ہو جائے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ان عورتوں سے جو آپؐ کی صاحبزادی کو غسل دے رہی تھیں یہ فرمایا تھا کہ "اسے تین یا پانچ یا سات مرتبہ غسل دو"۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ زندگی میں تین مرتبہ غسل کے لیے جسم پر پانی بہانا مسنون ہے، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی تین کی تعداد کا ملحوظ رکھنا سنت ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ پہلی مرتبہ بدن سے میل کچیل اور نجاست صاف کرنے کے لیے اسے صاف پانی سے غسل دیا جائے پھر دوسری بار بیری یا صفائی میں اسی جیسی کسی شئی کے پانی سے غسل دیا جائے کیونکہ یہ پانی حصول طہارت اور میل کچیل کے ازالے میں زیادہ مؤثر ہوتا ہے، پھر تیسری مرتبہ صاف اور کچھ کافور ملے پانی کے ساتھ غسل دیا جائے؛ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ گرم پانی کے ساتھ غسل نہ دیا جائے کیونکہ اس سے اعضا میں مزید استرخاء (ڈھیلاپن) پیدا ہو جاتا ہے، بلکہ پہلی مرتبہ اسے ٹھنڈے پانی کے ساتھ غسل دیا جائے، مگر ان کا یہ قول درست نہیں۔ اس لیے کہ اسے غسل تو دیا ہی اس لیے جاتا ہے تاکہ اس کے بدن سے میل کچیل اور ناپاکی دور ہو جائے۔ بعد ازاں کسی کپڑے سے اس کا بدن خشک کر دیا جائے، تاکہ اس کا کفن پانی سے بھیگ نہ جائے، جیسے عموماً زندگی میں غسل کے بعد ایسے ہی کیا جاتا ہے اور غسل دینے میں عورت کا بھی وہی حکم ہے جو مرد کا ہے؛ اسی طرح بچہ غسل دیئے جانے میں "بالغ شخص" کی طرح ہے، کیونکہ "میت" کو غسل اس پر نماز ادا کرنے کے لیے دیا جاتا ہے اور چونکہ بچے اور عورت پر بھی نماز پڑھی جاتی ہے لہٰذا وہ بھی اسی حکم میں ہوں گے۔ الا یہ کہ اگر کوئی بچہ نماز وغیرہ کا شعور نہ رکھتا ہو تو اسے غسل میں وضو نہ کرایا جائے، کیونکہ حالت موت کو حالت حیات پر قیاس کیا جاتا ہے اور چونکہ حالت حیات میں بے سمجھ بچے کے وضو کا اعتبار نہیں ہوتا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی اس کے وضو کا اعتبار نہ ہوگا؛ اسی طرح اس بارے میں محرم (حالت احرام والا) اور غیر محرم (بے احرام) دونوں برابر ہوتے ہیں، اس لیے کہ موت کی بنا پر دنیوی احکام کے ضمن میں "احرام" کا اعتبار ختم ہو جاتا ہے، واللہ اعلم۔

فصل (چہارم)

غسل میت واجب ہونے کی شرائط

غسل میت واجب ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) اس کی موت ولادت کے بعد واقع ہوئی ہو، چنانچہ اگر کوئی بچہ مردہ حالت میں پیدا

ہوا ہو تو اسے غسل نہ دیا جائے ۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت ملتی ہے، جیساکہ وہ
فرماتے ہیں کہ "جب بچہ چیخ مار کر روئے اور پھر مر جائے، تو اس کا باقاعدہ نام رکھا جائے
اور اسے غسل دیا جائے، اور اس پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے ، وہ وارث بھی ہوگا اور
مورث (صاحب وراثت) بھی لیکن اگر وہ روئے نہیں ۔ تو نہ اس کا نام رکھا جائے اور نہ ہی
غسل دیا جائے۔ اور نہ ہی وہ وارث ہوگا۔ امام محمدؒ سے بھی یہی روایت ہے کہ اسے نہ غسل
دیا جائے نہ نام رکھا جائے اور نہ اس کی نماز پڑھی جائے الکرخیؒ نے بھی یہی لکھا ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ
سے مروی ہے کہ " اسے غسل دیا جائے۔ اور اس کا نام رکھا جائے لیکن اس پہ نماز جنازہ نہ
پڑھی جائے" الطحاویؒ بھی یہی لکھتے ہیں کہ امام محمدؒ اس ساقط شدہ حمل کے متعلق، جس کی تخلیق مکمل
ہو چکی ہو فرماتے ہیں کہ اسے غسل دیا جائے کفنایا جائے اور اس پر حنوط بھی ملا جائے، مگر اس پر
نماز نہ پڑھی جائے ، تو خلاصہ یہ کہ اس پر تو تمام روایات متفق ہیں ۔ کہ جو بچہ مردہ حالت میں پیدا
ہو، اس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے، البتہ اسے غسل دینے میں اختلاف ہے ۔ الطحاویؒ کی مختار
روایت کی دلیل یہ ہے ۔ کہ مردہ بچہ بھی ایک "مومن فرد" ہے، لہٰذا اسے غسل دیا جائے
گو اس پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی، جیسے باغیوں اور ڈاکوؤں کا یہی حکم ہے اور الکرخیؒ کی روایت
کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ نے
فرمایا:

اذا استهل المولود غُسل وصلی علیه وورث وان لم یستهل لم یغسل ولم یصل علیه ولم یورث۔

اگر بچہ چیخا ہو تو اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور وہ وارث بھی ہوگا ۔ اور اگر وہ نہ چیخا ہو اور مر جائے، تو اسے غسل دیا جائے اور نہ نماز جنازہ پڑھی جائے اور نہ ہی وہ وارث ہوگا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ "وجوب غسل" کا حکم شریعت کی جانب سے ہے اور اس
میں لفظ "میت" استعمال ہوا ہے ۔ اور چونکہ عرف عام میں لفظ "میت" (مردہ)، اس بچے پر
نہیں بولا جاتا ۔ جو پیدا ہی مردہ حالت میں ہو، لہٰذا اس کی نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے گی جب
کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو "استقاط" چار مہینوں سے قبل ہوا ہو ۔ تو اس کو غسل دیا
جائے اور نہ ہی اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے ۔ اس بارے میں ان کا یہی ایک قول مروی ہے
اور اگر اس حمل پر چار مہینوں کی مدت پوری ہو چکی ہو ۔ اور اس کے اعضا کی تخلیق واضح طور پر
نظر آتی ہو تو اس کے متعلق ان کے دو اقوال مروی ہیں ، مگر صحیح قول ہمارا ہی ہے، جیساکہ
ہم نے بیان کیا ۔

یہ حکم اس وقت کا ہے جب وہ بالکل نہ رویا ہو، لیکن اگر وہ پیدا ہونے کے بعد

چلایا ہو، بایں طور کہ جس سے اس کی زندگی کا پتہ چل جائے، مثلاً وہ رو دے، یا وہ اپنے کسی عضو یا حصۂ جسم کو ہلائے، وغیرہ ذالک تو اسے بالاجماع غسل دیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں روایت نقل کی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس موقع پر "چلانا" اس کی زندگی کی علامت ہے، لہٰذا اس کی موت لامحالہ طور پر اس کی زندہ ولادت کے بعد واقع ہوئی ہے۔ بنا بریں اسے غسل دیا جائے گا۔ اور اگر بچے کے "چلانے" کے متعلق دایہ یا بچے کی والدہ گواہی دے تو غسل اور نماز کی حد تک تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ دینی معاملات میں عادل شخص کی "خبر واحد" قبول کی جاتی ہے، مگر "وراثت کے لیے تنہا بچے کی ماں کی گواہی بالاتفاق قبول نہ کی جائے گی، اس لیے کہ یہاں اس پر یہ الزام عاید ہو سکتا ہے کہ شاید وہ اس طریقے سے اپنے لیے مال حاصل کرنا چاہتی ہو۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس بارے میں دایہ کی گواہی بھی قبول نہ کی جائے گی، مگر صاحبینؒ کے نزدیک دایہ کی گواہی قبول کی جاتی ہے، بشرطیکہ وہ عادل ہو، جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے مقام پر بیان ہوگی۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کسی انسانی جسم کا کوئی ایک حصّہ یا عضو، مثلاً اس کا ایک ہاتھ یا پاؤں مل جائے۔ تو اس کو غسل نہ دیا جائے، کیونکہ "شریعت" میں میت کے غسل کا حکم ہوا ہے اور "میت" مردہ شخص کے پورے جسم کا نام ہے، لیکن اگر جسم کا بیشتر حصہ مل جائے، تو اسے غسل دیا جائے گا کیونکہ اکثر حصّہ کل شئی کے حکم میں ہوتا ہے اور اگر جسم کا قلیل یا نصف حصہ ملے، تو اسے غسل نہ دیا جائے، القدوریؒ نے بھی اپنی شرح مختصر الکرخیؒ میں یہی لکھا ہے، اس لیے کہ جسم کی اتنی مقدار حقیقتاً اور حکماً دونوں طرح میت نہیں ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ غسل نماز کے لیے دیا جاتا ہے۔ اور جب تک نصف سے زیادہ جسم نہ ہو اس پر نماز نہیں پڑھی جاتی، لہٰذا اس کو غسل بھی نہ دیا جائے گا؛ اور القاضی اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھتے ہیں کہ اگر اس کے جسم کا نصف حصہ مع سر (HEAD) ملے، تو اس کو غسل دیا جائے اور اگر سر اس کے ساتھ نہ ہو۔ تو اس کو غسل نہ دیا جائے۔ تو گویا انہوں نے سر کے ساتھ نصف جسم کو اکثر جسم تسلیم کیا ہے، کیونکہ سر جسم کا سب سے معظم حصہ ہے اور اگر اس کا درمیان سے کٹا ہوا نصف حصہ ملے، تو اسے غسل نہ دیا جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر جسم کے قلیل یا نصف حصے کو غسل دیا جائے، تو اس پر نماز بھی پڑھی جانی چاہیئے کیونکہ میت کو غسل نماز کے لیے ہی دیا جاتا ہے تو اگر اس پر نماز پڑھی جائے، تو ہو سکتا ہے کہ اس کے جسم کا بقیہ حصہ بھی مل جائے، لہٰذا اس پر بھی نماز پڑھنا ضروری ہوگا، یوں ایک ہی میت پر دو بار نماز پڑھنا لازم آجائے گا، جو ہمارے نزدیک مکروہ ہے۔ یا پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس کے جسم کا وہ حصہ ہے وہ ابھی زندہ ہو، جس سے ایک زندہ شخص کے حصۂ جسم پر نماز پڑھنا لازم آجائے گا، جو کہ صریح غلط ہے یہ ہمارا مسلک ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک عضو بھی ملے تو اسے بھی غسل دیا جائے اور اس پر نماز بھی پڑھی جائے ان کی دلیل یہ ہے کہ:

"ایک مرتبہ جنگ جمل کے موقع پر کسی پرندے نے ایک ہاتھ لاکر مکہ مکرمہ میں

پھینک دیا، تو اہل مکہ نے اسے غسل دیا اور اس پر نماز پڑھی - کہا جاتا ہے کہ یہ ہاتھ حضرت طلحہؓ یا عبدالرحمٰن بن عتابؓ بن اسید کا تھا۔

اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے شام میں ہڈیوں پر نماز جنازہ پڑھی اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف سے مروی ہے کہ انہوں نے شہداء کے سروں پر نماز جنازہ ادا فرمائی"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا حکم انسانی ادب و احترام کی بنا پر ہے، اسی طرح غسل کا حکم بھی احترام انسانی پر مبنی ہے۔ اور چونکہ انسان کا ہر عضو ہی قابل احترام ہے لہٰذا ہر عضو کو غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت سے ہے کہ ان حضرات نے فرمایا: "کسی انسان کے محض ایک عضو پر نماز نہ پڑھی جائے" یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ اسے غسل بھی نہ دیا جائے کیونکہ "غسل" نماز جنازہ کے لیے ہی دیا جاتا ہے۔ اسی طرح غسل و نماز کی جو حکمتیں ہم نے سطور بالا میں بیان کی ہیں۔ ان سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ رہی اہل مکہ والی روایت تو وہ ہمارے لیے حجت نہیں۔ اس لیے کہ راوی نے یہ بیان نہیں کیا کہ ان پر نماز جنازہ کس نے پڑھائی؟ تا کہ ہم یہ دیکھتے کہ آیا اس کا یہ عمل ہمارے لیے حجت ہے یا نہیں لہٰذا ہم یہاں پر مذکور لفظ الصلوٰۃ کو "دعا" پر محمول کریں گے۔ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابوعبیدہؓ بن الجراح کی روایات بھی حجت نہیں ہیں، چنانچہ ہڈیوں پر بالاجماع نماز نہیں پڑھی جاتی؛ (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ "مرنے والا یہ شخص" مسلمان ہو؛ چنانچہ کسی کافر کو غسل دینا ضروری نہیں - اس لیے کہ "میت" کو غسل دینے کا یہ حکم اس کے احترام و اکرام کی بنا پر ہے جبکہ کافر اس اعزاز و کرام کا استحقاق نہیں رکھتا۔ تاہم اگر وہ کسی مسلمان کا محرم اقربی عزیز ہو تو اگر وہ اس کو غسل دے، کفن پہنائے، اس کے جنازے کے پیچھے پیچھے چلے اور اس کو دفن کرے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ مسلمان بیٹے کو اپنے کافر باپ کے ساتھ حسن سلوک سے منع نہیں گیا، بلکہ دنیا میں ان کی معروف طریقے سے "مصاحبت" کا حکم دیا گیا ہے کہ:

وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ؕ[1] اور ان کے ساتھ دنیا میں اچھی طرح رہ۔

اور چونکہ اس کو غسل دینا اور دفن اور کفن کا انتظام کرنا بھی حسن سلوک (بر)، میں شامل ہے لہٰذا اس کی اجازت ہوگی۔ اس حکم کی بنیاد حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ: "جب ان کے والد ابوطالب فوت ہوگئے تو وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

[1] لقمان: ۱۵۔

کے پاس آئے اور کہا: یارسول اللہ! آپؐ کے گمراہ چچا وفات پا گئے ہیں تو آپؐ نے فرمایا تو جا اور اسے غسل دے اور کفن پہنا کر اسے زمین میں دفن کر دے اور مجھ سے ملنے تک کسی کو کچھ نہ بتانا۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ایسے ہی کیا اور پھر میں نے آکر آنحضورؐ کو بتایا تو آپ نے مجھے ایسی ایسی دعائیں دیں جو مجھے سرخ اونٹوں کے حاصل ہونے سے بھی زیادہ محبوب ہیں"۔

اسی طرح حضرت سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں کہ:

ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے پوچھا کہ میری نصرانی بیوی فوت ہوگئی ہے: تو مجھے کیا کرنا چاہیئے انہوں نے فرمایا اسے غسل دو اور دفن کر دو"۔

اسی طرح الحارث بن ابی ربیعہ کی نصرانی والدہ وفات پا گئیں۔ تو وہ چند صحابہ کرامؓ کی معیت میں جنازہ کے پیچھے پیچھے گئے۔ تاہم اس کا انتظام اس کا کوئی مسلم قرابت دار اسی وقت کرے جب اس (متوفی) کا کوئی ہم مذہب وہاں موجود نہ ہو۔ لیکن اگر کوئی ایسا شخص موجود ہو تو مسلمان کو چاہیئے کہ وہ میت کو اس کے ہم مذہب کے حوالے کر دے تاکہ جو معاملہ وہ اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہیں وہی اس کے ساتھ بھی کر لے۔ اور اگر کوئی مسلمان فوت ہو جائے اور اس کا باپ کافر ہو تو آیا وہ اس کے غسل اور تجہیز و تکفین کا انتظام کر سکتا ہے، یا نہیں۔ یہ مسئلہ کتاب میں مذکور نہیں۔ تاہم مناسب یہ ہے کہ اسے ایسا کرنے کی اجازت نہ دی جائے، بلکہ مسلمان ہی اسے غسل وغیرہ دیں، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"ایک دفعہ ایک یہودی اپنے آخری وقت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لے آیا تو اس کی وفات تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پاس کھڑے رہے جب اس کی وفات ہو گئی، تو آپؐ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا اپنے بھائی کے کفن دفن کا انتظام کرو"۔

اور اس کے یہودی باپ کو اس کی اجازت نہ دی گئی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ میت کو غسل دینے کا حکم اس کی اعزاز و اکرام کی بنا پر ہے۔ اور کسی کافر کو غسل و کفنانے کی اجازت دینا اس میت کے اعزاز و اکرام کے خلاف ہے"۔ (۳) تیسری شرط یہ ہے کہ مرنے والا عادل ایک شخص ہو چنانچہ اگر کوئی باغی قتل ہو جائے تو نہ اس کو غسل دیا جائے اور نہ ہی اس پر نماز پڑھی جائے۔ المعلیٰ امام ابو یوسفؒ کے واسطے سے امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت نقل فرماتے ہیں۔ اور یہی امام ابو یوسف و محمدؒ کا قول ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے غسل بھی دیا جائے اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے، عنقریب ہم اس مسئلہ کی تفصیل بیان کریں گے۔ فقیہ ابوالحسن الرستغفنی تلمیذ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ لکھتے ہیں کہ اسے غسل تو دیا جائے، مگر اس کی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے"؛ انہوں نے ان دونوں کے مابین یہ فرق بیان کیا ہے کہ "غسل دینا اس کا حق اور نماز جنازہ پڑھنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے، تو جو اس کا اپنا حق ہے وہ تو ادا کر دیا جائے اور جو اسکا حق نہیں ہے، وہ اس کی ذلت و اہانت کے لیے ادا نہ کیا جائے۔ اسی بنا پر کافر کو بھی غسل

دیا جاتا ہے، مگر اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی اور اگر مسلمان اور غیر مسلم میتیں ایک ہی جگہ جمع ہوں تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر تو مسلمان میتوں کی کوئی نشانی موجود ہو جس سے دونوں میں امتیاز کرنا ممکن ہو تو اس سے امتیاز کر لیا جائے، مسلمان کی یہ علامتیں چار ہیں: (۱) ختنہ کرانا؛ (۲) خضاب لگانا؛ (۳) سیاہ کپڑے پہننا اور (۴) زیر ناف بالوں کو صاف کرنا اور اگر میتوں پر مسلمانوں والی کوئی نشانی موجود نہ ہو، تو پھر اگر تو ان میں مسلمانوں کی اکثریت ہو تو ان سب کو غسل دیا جائے اور کفنایا جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے اور ان پر نماز بھی ادا کی جائے مگر نماز میں فقط مسلمانوں پر نماز کی نیت کی جائے اور اگر ان میں کافروں کی تعداد زیادہ ہو، تو پھر انہیں غسل تو دیا جائے، مگر ان کی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے۔ القدوری نے اپنی شرح مختصر میں یہی لکھا ہے، اس لیے کہ حکم کا مدار "اکثریت" پر ہوتا ہے اور القاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے: کہ اگر اکثریت کفار کی میتوں کی ہو: تو ان پر نماز نہ ادا کی جائے لیکن ان کو غسل دیا جائے اور کفنا کر مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کر دیا جائے، وجہ یہ ہے کہ مسلمان کو تو غسل دیا جاتا ہی ہے رہے کافر، تو ان کو بھی فی الجملہ غسل دینے کی اجازت ہے۔ لہٰذا اسی فی الجملہ اجازت پر عمل کیا جائے، تاکہ مسلمان کو غسل دینے کا واجب عمل بھی ادا ہو سکے اور اگر دو سب کے سب برابر ہوں، تو تب تو بدرجہ اولیٰ ان کو غسل دیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ اس طرح فی الجملہ جائز صورت پر عمل ہونے کے ساتھ ساتھ۔ مسلمانوں کو غسل دینے کے واجب حکم کا حصول بھی ممکن ہو جاتا ہے اور جائز صورت پر عمل کرنا بہرحال ترک واجب سے بہتر ہے؛ پھر آیا ان پر نماز پڑھی جائے؛ یا نہیں؛ بعض فقہا کے نزدیک نہ پڑھی جائے، اس لیے کہ کسی مسلمان پر نماز نہ پڑھنا کسی کافر پر نماز ادا کرنے سے بہتر ہے۔ کیونکہ کافر پر نماز پڑھنے بالکل اجازت نہیں ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں؛

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا[۱] اور اے پیغمبر (اگر) ان میں سے کوئی مر جائے تو کبھی اس پر نماز نہ پڑھنا۔

تو چونکہ فی الجملہ مسلمان پر ترک نماز کی اجازت ہے، جیسے کہ باغیوں اور ڈاکوؤں کا یہی حکم ہے؛ لہٰذا نماز نہ پڑھنا ہی یہاں آسان تر ہے، جب کہ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ ان پر نماز تو ادا کی جائے مگر نماز میں فقط مسلمانوں کے لیے ہی دعا کی نیت کی جائے؛ اس لیے کہ گو وہ اس وقت اپنے اس عمل نماز میں مسلمانوں کی تعیین کرنے سے تو قاصر ہیں، مگر وہ اپنی دعا میں تو مسلمانوں کی تعیین کر سکتے ہیں۔ البتہ دفن کے متعلق المبسوط میں کوئی روایت نہیں ملتی، مگر الحاکم الجلیل اپنی مختصر میں فرماتے ہیں کہ ان سب کو مسلمانوں کے قبرستان ہی میں دفنایا جائے۔ تاہم مشائخ کے مابین اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کے لیے علیحدہ قبرستان بنایا جائے اور ان کی قبروں کو بالکل ہموار کر دیا جائے اور اونچا نہ رکھا جائے، فقیہ ابو جعفر الہندوانی کا

---

[۱] التوبہ - ۸۴

بھی یہی قول ہے اور یہی قول احتیاط کے قریب تر ہے۔ دراصل یہ اختلاف اس کتابی (یہودی عیسائی) عورت کے متعلق ہے جو کسی مسلمان کے نکاح میں ہو اور وہ حاملہ ہو کر مر جائے اور اس کے پیٹ میں مسلمان بچہ ہو، کہ اس پر نماز تو بالاجماع نہ پڑھی جائے گی، اس لیے کہ کافر پر نماز جنازہ کی اجازت نہیں اور جو بچہ بھی اس کے پیٹ میں ہے وہ نماز جنازہ کا استحقاق نہیں رکھتا، لیکن بہرحال اسے غسل دیا جائے اور کفنایا جائے گا، جب کہ اس کے دفن کے متعلق صحابہ کرامؓ کے مابین میں اختلاف پایا جاتا تھا۔ بعض صحابہ (اس کے پیٹ میں مسلمان بچہ ہونے کے باعث) اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفنانے کے حق میں تھے اور بعض صحابہ کرامؓ کے ہاں اسے مشرکوں کے قبرستان ہی میں دفن کیا جائے کیونکہ بچہ جب تک اس کے شکم میں ہے وہ اسی کے جسم کا ایک حصہ ہے۔ حضرت واثلہ بن الاسقعؓ فرماتے ہیں کہ اس کی قبر ہی علیحدہ بنا دی جائے اور یہی قول احتیاط کے زیادہ قریب ہے۔ اور اگر "دارالاسلام" (مسلم حکومت) میں کوئی میت یا مقتول پایا جائے تو اگر اس کے جسم پر مسلمانوں والی کوئی علامت موجود ہو، تو اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں بھی دفن کیا جائے۔ یہ حکم تو ظاہر ہے۔ لیکن اگر اس کے جسم پر مسلمانوں والی کوئی علامت بھی موجود نہ ہو، تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے اور اسے مسلمانوں ہی کے قبرستان میں دفنایا جائے۔ اس لیے کہ گمان غالب یہ ہے کہ وہ مسلمان ہوگا جس کی دلیل یہ مسلم علاقہ یعنی "دارالاسلام" ہے اور اگر ایسی ہی کوئی لاوارث لاش دارالحرب میں ملے، تو اگر اس کے جسم پر مسلمان والی کوئی علامت ہو، تو بالاجماع اسے غسل دیا جائے، نماز پڑھی جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے، لیکن اگر اس کے جسم پر مسلمانوں والی کوئی نشانی موجود نہ ہو، تو پھر اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں — صحیح قول یہ ہے کہ اسے نہ غسل دیا جائے اور نہ ہی اس پر نماز ادا کی جائے۔ اور نہ ہی مسلمانوں کے قبرستان میں اسے دفن کیا جائے۔ خلاصہ کلام یہ کہ نشانی اور جگہ دونوں کو جمع کرنا شرط نہیں، بلکہ اگر خالی نشانی ہی مل جائے تو بالاجماع اسی پر عمل کیا جائے۔ اور آیا اکیلے "مقام" کی دلیل پر عمل کیا جا سکتا ہے، تو اس میں دو اقوال ہیں۔ صحیح قول یہ ہے کہ گمان غالب ہونے کی بنا پر اس پر بھی عمل کیا جائے: ④ (شرط چہارم یہ ہے کہ) وہ "زمین میں فساد" کے لیے کوشش کرنے والا نہ ہو، لہٰذا اگر باغی، ڈاکو، دوسروں پر حملہ کرنے والے اور گلا گھونٹ کر ہلاک کرنے والے مارے جائیں تو ان کو غسل نہ دیا جائے، اس لیے کہ مسلمان کو غسل اس کے اعزاز و اکرام کی بنا پر دیا جاتا ہے اور یہ لوگ قطعاً کسی اعزاز و اکرام کے مستحق نہیں، بلکہ الٹا اہانت اور ذلت کے مستوجب ہیں۔ اور فقیہ ابوالحسن

ارستطفی تلمیذ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ فرماتے ہیں۔ کہ باغی کو غسل تو دیا جائے[1] مگر اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے، اس لیے کہ غسل دینا تو اس کا حق ہے لہٰذا اس کا حق ادا کیا جائے گا۔ مگر اس پر نماز ادا کرنا یہ خدائی حق ہے لہٰذا اس کی اہانت کے لیے اس کی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے جیسے کہ کافر کو غسل تو دیا جاتا ہے، مگر اس پر نماز ادا نہیں کی جاتی۔ العیون میں بھی یہی قول مذکور ہے جب کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو ظلماً قتل کیا گیا ہو، اس کو غسل نہ دیا جائے مگر اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے لیکن جو ظلم کرتا ہوا مارا جائے تو اسے غسل تو دیا جائے، مگر اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے؛ ⑤ شرط پنجم پانی کی موجودگی ہے؛ اس لیے کہ ہر عمل استطاعت کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ اور چونکہ پانی کی عدم دستیابی کی صورت میں استطاعت مفقود ہے، لہٰذا یہاں غسل دینا ساقط ہو جائے گا۔ تاہم اسے پاک مٹی سے تیمم کرا دیا جائے۔ اس لیے کہ تیمم زندگی میں بھی غسل کا قائم مقام تھا تو اسی طرح وفات کے بعد بھی وہ اس کا قائم مقام ہوگا، الّا یہ کہ ہر جنس اپنے ہم جنس کو ہاتھ سے تیمم کرائے، کیونکہ زندگی میں اسی کو ہی بلا شہوت اعضائے تیمم کو ہاتھ لگانا جائز تھا تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔ رہا مخالف جنس کا فرد (یعنی مرد کے بجائے عورت یا برعکس)، تو اگر تو وہ اس کا محرم ہو۔ تو تب تو یہی حکم ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن اگر وہ دونوں اجنبی ہوں، تو پھر اگر وہ باہم میاں بیوی نہ ہوں، تو وہ اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر اسے تیمم کرائے، کیونکہ زندگی کی طرح مرنے کے بعد بھی ہاتھ لگانے کی حرمت بدستور رہتی ہے، الّا یہ کہ ان میں سے کوئی ایک فرد حد شہوت سے باہر ہو، مثلاً وہ چھوٹا بچہ یا بچی ہو تو تب کپڑے کے بغیر بھی اسے تیمم کرایا جا سکتا ہے۔ اور اگر وہ دونوں باہم میاں بیوی ہوں تو بیوی اپنے خاوند کو ہاتھ پر کپڑا لپیٹے بغیر بالاجماع تیمم کرا سکتی ہے، کیونکہ اسے تو اپنے خاوند کو بلا حائل غسل دینا بھی جائز ہے، لہٰذا تیمم کی تو بدرجۂ اولیٰ اجازت ہوگی بشرطیکہ زندگی میں خاوند نے اس کو طلاق بائن نہ دی ہو۔ اور خاوند کی وفات کے بعد بھی کوئی ایسی بات پیش نہ آئی ہو جو اس کی علیحدگی (طلاق بائن) کو ثابت کر دے، یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے جب کہ امام زفرؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے، جیسا کہ ہم اپنے بیان پر بیان کر دیں گے؛ چونکہ وہ کپڑا ہاتھ پر لپیٹے بغیر اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، لہٰذا تیمم تو بدرجۂ اولیٰ کرا سکتی ہے، البتہ ہمارے نزدیک خاوند اپنی بیوی کو کپڑے کے بغیر تیمم نہیں کرا سکتا، مگر امام شافعیؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے، جیسا کہ ہم اس کا ذکر آئندہ کریں گے، ⑥ ایک اور شرط یہ ہے کہ وہ میت شہید بھی نہ ہو، اس لیے کہ بذریعہ نص شہید کو غسل نہ دینا ثابت ہوا ہے، جیسا کہ ہم اس عنوان کے تحت بیان کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

---

[1] یہاں بھی سہوِ کاتب ہے کہ بجائے یُغسل کے لا یغسل و لا یصلی علیہ ہے۔ حالانکہ یغسل ولا یصلی علیہ ہونا چاہیے جیسا کہ اگلی عبارت سے واضح ہوتا ہے چنانچہ ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

فصل: (چہارم)

غسل کون دے

اس ضمن میں اصولی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ ہر جنس ہی اپنی جنس کو غسل دے، لہٰذا مرد مرد کو اور عورت عورت کو غسل دے، کیونکہ زندگی میں فقط ہم جنس افراد کو ہی ایک دوسرے کو بلا جھجک ہاتھ لگانا جائز تھا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا، پھر چاہے غسال جنبی مرد ہو، یا حائضہ عورت، اس لیے کہ یہاں اصل مقصد حصول طہارت ہے، جو بہرصورت حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا ان کا غسل دینا جائز ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے حائضہ عورت کا میت کو غسل دینا مکروہ قرار دیا ہے، اس لیے کہ اگر وہ خود غسل کرے، تو اس کے غسل کا اعتبار نہیں کیا جاتا، تو اسی طرح جب وہ میت کو غسل دے گی، تو وہ غسل بھی قابلِ اعتنا نہ ہوگا۔ اور کوئی جنس اپنی مخالف جنس کو غسل نہ کرائے، اس لیے کہ مخالف جنس کو ہاتھ لگانا جس طرح زندگی میں حرام تھا تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی حرام ہی رہے گا، اور مجبوب (کٹے ہوئے عضوِ تناسل والا مرد) اور خصی اس بارے میں مرد ہی کے حکم میں ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو اپنی مخالف جنس کو ہاتھ لگانا ممنوع ہے ہاں البتہ بیوی اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، بشرطیکہ خاوند نے اپنی زندگی میں اسے طلاق بائن نہ دی ہو، اور نہ ہی اس کی وفات کے بعد کسی شئے سے اس کی جدائی ثابت ہوتی ہو یا پھر مرنے والا چھوٹا لڑکا ہو یا چھوٹی لڑکی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی مرد کسی سفر میں مر جائے تو اگر اس کے ہمراہ مرد حضرات ہوں۔ تو وہ اس کو غسل دیں، لیکن اگر اس کے ساتھ عورتیں ہی عورتیں ہوں، مرد کوئی نہ ہو، تو اگر ان میں اس کی بیوی موجود ہو، تو وہ اپنے خاوند کو غسل دے۔ اور کفنائے۔ اور باقی سب عورتیں مل کر اس پر نماز پڑھیں اور اس کو دفن کر دیں۔ بیوی کے اپنے خاوند کو غسل دینے کا جواز ایک روایت سے ثابت ہے، جیسا کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا:

"اگر ہمیں ان مسائل کا پہلے علم ہوتا، جن کا ہمیں بعد میں پتہ چلا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فقط آپؐ کی ازواج ہی غسل دیتیں۔"

اس کا مفہوم یہ ہے۔ کہ جب حضورؐ کا وصالِ اقدس ہوا، تو حضرت عائشہ صدیقہؓ کو یہ مسئلہ معلوم نہ تھا کہ عورت اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، انہیں بعد میں اس کا علم ہوا، اسی طرح مروی ہے کہ:

"حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اپنی بیوی ام عمیسؓ کو یہ وصیت کی تھی کہ وفات کے بعد انہیں وہی غسل دے۔"

ایک اور صحابی حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ نے بھی ایسی ہی وصیت فرمائی تھی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ غسل دینے کی اجازت نکاح پر مبنی ہوتی ہے، تو جہاں نکاح باقی ہو وہاں یہ

اجازت بھی برقرار رہے گی اور چونکہ عورت کا نکاح عدت مکمل ہونے تک باقی رہتا ہے لہٰذا اسے غسل دینے کی اجازت ہوگی، لیکن عورت مرجائے، تو خاوند اسے غسل نہیں دے سکتا، اس لئے کہ عورت کے وفات پاجانے سے مرد کا نکاح فوراً ختم ہوجاتا ہے اور خاوند اپنی بیوی کے لیے اجنبی ہو کے رہ جاتا ہے، لہٰذا اس کے لئے اسے غسل دینا جائز نہ ہوگا۔ ملک نکاح کو ملک یمین (غلامی) پر قیاس کیا گیا ہے، وہ اس طرح کہ اگر مالک وفات پاجائے، تو ملک یمین (غلامی) برقرار رہتی ہے، لیکن اگر غلام یا باندی (محل) فوت ہوجائے، تو ملکیت فوراً ختم ہوجاتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ حکم اس وقت ہے، جب ان کے مابین زندگی میں مفارقت کا ہونا ثابت نہ ہو، لیکن اگر مفارقت (علیحدگی) ثابت ہوجائے، بایں طور کہ مرد بیوی کو تین طلاقیں یا طلاق بائن دے دے اور پھر عدت کے دوران میں ہی اس کا انتقال ہوجائے، تو عورت کو یہ اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے خاوند کو غسل دے سکے، اس لیے کہ مفارقت ہوتے ہی نکاح کا تعلق ختم ہوجاتا ہے، اسی طرح اگر عورت نے خاوند کے بیٹے کا (شہوت) کے ساتھ بوسہ لے لیا، پھر جبکہ وہ ابھی عدت ہی میں تھی کہ خاوند فوت ہوگیا، تو تب بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ خاوند کے بیٹے کو شہوت کے ساتھ چومنے سے ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہوجاتی ہے، لہٰذا اس سے ضرورۃً رشتہ نکاح ختم ہوجاتا ہے۔ اسی طرح اگر (العیاذ باللہ) عورت دین اسلام سے مرتد ہوجائے، پھر خاوند کی وفات کے بعد اسلام لے آئے، تو تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لیے کہ ارتداد سے بھی رشتہ نکاح ختم ہوجاتا ہے۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی کو ــــــ طلاق رجعی دی، پھر عدت کے دوران میں ہی خاوند کا انتقال ہوگیا، تو اسے غسل دینے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ طلاق رجعی سے نکاح کا تعلق ختم نہیں ہوتا؛ اسی طرح اگر خاوند کی وفات کے بعد کوئی ایسی چیز ثابت ہوجائے، جس سے دونوں میں مفارقت ثابت ہوتی ہو، تو بھی ہمارے نزدیک عورت اپنے خاوند کو غسل دینے کی مجاز نہ ہوگی۔ امام زفرؒ کو ہمارے اس موقف سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک اگر عورت خاوند کی وفات کے بعد کافر ہوجائے اور پھر اسلام قبول کرے، تو اسے غسل دینے کی اجازت ہوگی اُن کی دلیل یہ ہے، کہ خاوند کی وفات کے بعد عورت کے مرتد ہوجانے سے نکاح ختم نہیں ہوا، بلکہ نکاح تو خاوند کے وفات پاجانے سے ختم ہوا ہے، لہٰذا اسے بدستور اپنے خاوند کو غسل دینے کا حق حاصل رہے گا، بخلاف خاوند کی زندگی میں اس کے مرتد ہوجانے سے ہمارا استدلال یہ ہے کہ نکاح کا زائل ہونا عدت گذرنے پر موقوف ہوتا ہے، پھر خاوند کے وفات پاجانے کے باوجود حکماً نکاح برقرار رہتا ہے، لہٰذا عورت کے مرتد ہوجانے کی بنا پر نکاح ختم ہوگا اور چونکہ خاوند کی وفات کے بعد مطلقاً نکاح تو برقرار نہیں رہتا، البتہ اس کو چھونے اور دیکھنے کی حد تک برقرار رہتا ہے، لہٰذا ارتداد سے جس طرح عورت کا مطلق نکاح ختم ہوجاتا ہے، اسی طرح نکاح کا باقی حصہ بھی یعنی اس کو ہاتھ لگانے اور دیکھنے کی حلت بھی باقی

نہ رہے گی۔ اسی طرح اگر عورت نے اپنے خاوند کے بیٹے سے بدکاری کرلی، یا اس کے مرنے کے
بعد اس کا (شہوت کے ساتھ) بوسہ لیا یا شبہہ میں اس کے ساتھ جماع کرلیا گیا جس سے اس پر
عدّت ضروری ہوگئی، تو تب بھی ہمارے نزدیک وہ عورت اپنے خاوند کو غسل نہیں دے سکتی،
البتہ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اور اگر جس وقت خاوند کی وفات ہوئی ہو وہ شبہہ سے
جماع کئے جانے کے باعث، عدّت میں تھی، تو تب بھی اسے اپنے خاوند کو غسل دینے کا حق
حاصل نہ ہوگا، اسی طرح اگر مذکورہ صورت میں اس کی اس غیر خاوند سے عدت گذر جائے تو تب
بھی ہمارے نزدیک یہی حکم برقرار رہے گا، البتہ امام ابو یوسفؒ کو اس سے اختلاف ہے، اس لیے
کہ جب اس کی موت کے وقت اسے غسل دینا، عورت کے لیے روا نہ تھا تو اس کے بعد بھی اس
کے لیے ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خاوند اپنی سالی (   ) کے ساتھ شبہے
میں جماع کرلے، اور اس پر عدّت واجب ہوجائے؛ پھر اسی دوران میں اس کا خاوند فوت
ہوجائے اور اس کے مرنے کے بعد اس (کی بہن) کی عدّت گزرے، تو تب بھی یہی مذکورہ اختلاف
ہوگا؛ اسی طرح اگر کوئی مجوسی مسلمان ہوجائے، پھر مر جائے اور اس کی وفات کے بعد اس کی
مجوسی بیوی مسلمان ہوجائے، تو وہ ہمارے نزدیک غسل دینے کی مجاز نہ ہوگی، امام ابو یوسفؒ
کو اس سے اختلاف ہے، ان تینوں مسائل میں السرخسی نے یہی اختلاف بیان کیا ہے اور القاضی
اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھتے ہیں کہ ان تمام مواقع پر ہمارے نزدیک عورت خاوند کو غسل
دینے کی مجاز ہے، مگر امام زفرؒ کے نزدیک اسے ایسا کرنے کی اجازت نہیں۔ اور اگر ان عورتوں میں
اس کی بیوی نہ ہو، لیکن ان کے ساتھ کوئی کافر مرد ہو، تو عورتوں کو چاہیئے کہ اسے غسل دینا سکھائیں
اور پھر میت کو اس کے سپرد کردیں تاکہ وہ اسے غسل دے کر کفن پہنا دے، بعد ازاں تمام عورتیں
اس پر نماز ادا کرلیں۔ اور پھر وہ کافر مرد اس کو دفنا دے۔ اس لیے کہ گو ان کے درمیان دینی
رشتہ موجود نہیں ہے، مگر پھر بھی جنس کا اپنی جنس پر نظر ڈالنا ہی نسبتہً بہتر ہوتا ہے۔ اور اگر ان
کے ہمراہ کوئی مرد نہ ہو، نہ مسلمان اور نہ کافر تو پھر اگر ان کے ہمراہ کوئی چھوٹی بچی ہو جو حد شہوت
تک نہ پہنچی ہو اور میت کو غسل بھی دے سکتی ہو، تو عورتیں اس بچی کو غسل دینا سکھا دیں اور
پھر اسے اور میت کو تنہا چھوڑ دیں، تاکہ وہ اسے غسل دے کر کفن پہنا دے، اس لیے کہ اس بچی
کے حق میں ستر کا حکم ثابت نہیں ہوتا، لیکن اگر ان کے ساتھ کوئی کم سن بچی بھی نہ ہو، تو تب وہ
اس کو غسل نہ دیں، خواہ وہ اس کی محرم ہوں یا غیر محرم، اس لیے کہ ستر کو دیکھنے کے معاملے میں
محرم اور اجنبی عورت دونوں برابر ہیں۔ تو جس طرح اس کو اجنبی عورت غسل نہیں دے سکتی، تو
اسی طرح اس کی محرم عورتیں بھی غسل نہیں دے سکتیں لیکن وہ اس کو تیمم کرا سکتی ہیں، پھر اگر تو وہ
اس کی محرم ہوں تو ہاتھوں پر کپڑا لپیٹے بغیر اس کو تیمم کرا سکتی ہیں لیکن اگر وہاں اس

ﻟﮧ ایسی باندی جو اپنے آقا سے صاحب اولاد ہو، جو اپنے خاوند کی وفات کے بعد آزاد ہو جاتی ہے۔

کی کوئی محرم نہ ہو، تو پھر کوئی عورت ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ کر اسے تیمم کرائے، کیونکہ یہ عورت جس طرح زندگی میں اس کو تیمم کرانے کی مجاز نہ تھی۔ اسی طرح وفات کے بعد بھی اجازت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر ان عورتوں میں اس کی کوئی ام ولدہ ہو، تو وہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے دوسرے قول کے مطابق اسے غسل دینے کی مجاز نہ ہوگی۔ مگر امام صاحب کے پہلے قول میں اسے اجازت دی گئی ہے۔ اور یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے، کیونکہ وہ عدت گذارنے میں منکوحہ عورت کے مشابہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت کے باوجود یہاں اس کی "ملک" باقی نہیں رہی، اس لیے کہ اس کے ساتھ تعلق "ملک یمین" (غلامی) کا تھا اور وہ چونکہ اپنے آقا کی وفات کے ساتھ ہی آزاد ہوجاتی ہے اور آزادی ملک یمین (غلامی) کے منافی ہے، لہٰذا اس کے ساتھ اس کا تعلق باقی نہ رہے گا بخلاف منکوحہ بیوی کے، کیونکہ اس کی آزادی ملک نکاح کے منافی نہیں ہے، جیسے خاوند کی زندگی میں بھی یہی حکم تھا۔ اسی طرح اگر ان میں اس کی کوئی باندی یا مدبرہ ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ باندی کا اس لیے کہ آقا کے مرنے سے اس کی ملکیت اس کے ورثا کی جانب منتقل ہوجاتی ہے، لہٰذا اب وہ دوسروں کی باندی ہے اور کسی دوسرے شخص کی باندی کو غیر شخص کا ستر دیکھنے کی اجازت نہیں ہوتی، تاہم اگر اس کو تیمم کرانا ہو تو وہ بغیر کپڑے کے تیمم کرا سکتی ہے، اس لیے کہ باندی مواضع تیمم کو ہاتھ لگا سکتی ہے، بخلاف ام ولدہ کے۔ اس لیے کہ وہ تو اپنے آقا کی وفات کے ساتھ ہی آزاد ہوجاتی ہے اور وہ دوسری اجنبی آزاد عورتوں کی طرح ہوجاتی ہے۔ اور مدبرہ کا اس لیے کہ وہ آزاد ہوجاتی ہے اور پھر اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی۔ تو جب ام ولد اس کو غسل نہیں دے سکتی، تو وہ تو بدرجۂ اولیٰ نہ دے سکے گی؛ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ کہ باندی اپنے آقا کو غسل دے سکتی ہے۔ اس لیے کہ فی الوقت اسے کسی غسل دینے والے شخص کی ضرورت ہے، لہٰذا یہاں اس کی ملکیت حکماً برقرار رہے گی۔ لیکن ان کا یہ قول درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ضرورت اس کے کسی ہم جنس شخص کے غسل دینے یا پھر اسے تیمم کرا دینے سے پوری ہوجاتی ہے۔ اور اگر مرنے والی عورت ہو، اور وہ کسی سفر میں مری ہو، تو پھر اگر اس کے ہمراہ عورتیں ہوں تو وہ اس کو غسل دیں، ۔ ہمارے نزدیک اس کا خاوند اس کو غسل دینے کا مجاز نہیں، امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کی دلیل ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت ہے کہ:

"ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس اس حال میں تشریف لائے کہ وہ یہ کہہ رہی تھیں وارا ساہ (ہائے میرا سر)۔ تو حضورؐ نے فرمایا وارساہ ہائے میرا سر! لاعلیک (نہ کر تیرا) اس لیے کہ اگر تو میرے سامنے فوت ہوگئی، تو میں تجھے غسل دوں گا، کفناؤں گا اور تجھ پر نماز پڑھوں گا۔"

تو جو بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز ہے۔ وہ اصولاً امت کے لیے بھی جائز اور مباح ہے الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی دلیل مل جائے اور مروی ہے کہ:

حضرت فاطمۃ الزہراؓ کے وصال کے بعد حضرت علیؓ نے ہی انہیں غسل دیا تھا؛
اس لیے کہ میت کو غسل دینے کی ضرورت کے پیش نظر نکاح حکماً قائم رہتا ہے، جیسے اگر خاوند مرجائے۔ تو بیوی کو غسل دینے کی اجازت ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس کے راوی حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہیں۔ کہ وہ فرماتے ہیں:

بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس عورت کے بارے میں پوچھا گیا جو مردوں کے درمیان وفات پا جائے، تو آپؐ نے فرمایا کہ اسے پاک مٹی کے ساتھ تیمم کرا دیا جائے۔"

کہ آپؐ نے یہاں یہ امتیاز نہیں کیا کہ آیا ان میں اس کا خاوند ہو یا نہ ہو؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عورت کے مرتے ہی خاوند کا اس سے رشتۂ نکاح ختم ہو جاتا ہے، لہٰذا اسے ہاتھ لگانے اور اسے دیکھنے کی اسے اجازت نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی اپنی بیوی سے مباشرت کیے بغیر اسے طلاق دے دے کہ دونوں صورتوں میں دلالت وصف سے ثابت ہو گیا ہے کہ وہ عورت ہمیشہ کیلیے اس پر حرام ہو گئی ہے اور ہمیشہ کیلیے کسی عورت کا حرام ہونا ابتداءً اس سے نکاح ہونے اور انتہاءً برقرار رہنے دونوں کے منافی ہے۔ اسی لیے خاوند کو، اس کے مرتے ہی اپنی سالی اور چوتھی بیوی بیوی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہو جاتا ہے اور جب اس سے اس کا نکاح ختم ہو گیا، تو اب وہ عورت اس کے لیے اجنبی بن گئی، لہٰذا اسے چھونا اور دیکھنا جائز نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب خاوند فوت ہو جائے، اس لیے کہ وہاں تعلق نکاح باقی ہے، کیونکہ خاوند عورت کا مالک اور عورت اس کی مملوکہ ہوتی ہے اور ملکیت مالک کے مرنے سے ختم نہیں ہوتی ہاں البتہ اگر محل (عورت) فوت ہو جائے۔ تو ملک یمین (غلامی) کی طرح ملکیت نکاح بھی ختم ہو جاتی ہے۔ تو دونوں میں یہ فرق ہوا جب کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ یہاں غسل دینے سے مراد غسل کا سبب بننا (حکم دینا) ہے، یعنی میں تیرے غسل کا بندوبست کرونگا، جیسے کہا جاتا ہے کہ "امیر نے گھر بنایا" اور ہم اس روایت کو اس لیے بھی اسی پر محمول کریں گے تاکہ منصب نبوت کو اس سے پیدا ہونے والے ایسے شبہات سے بچایا جا سکے جن سے عام طبائع کو نفرت ہے اور تاکہ مختلف دلائل کے مابین تطبیق دی جا سکے نیز اس لیے بھی کہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ فقط نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی کہ وفات کے باوجود بھی آپ کا نکاح اپنی ازواج کے ساتھ برقرار رہا، جیسا کہ فرمان نبوی ہے۔

کل سبب ونسب ینقطع بالموت الا سببی ونسبی۔	مرنے سے ہر رشتہ اور ہر نسب ختم ہو جاتا ہے، سوائے میرے رشتے اور میرے نسب ہے۔

رہی حضرت علیؓ کی روایت، تو ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت فاطمہؓ کو ام ایمنؓ نے غسل دیا تھا، اور اگر یہ ثابت بھی ہو جائے کہ حضرت علیؓ نے ہی انہیں غسل دیا تھا تو اس

پر حضرت عبداللہؓ بن مسعود نے اعتراض کیا تھا جس پر حضرت علیؓ کو یہ کہنا پڑا،

"کیا آپ کو علم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاطمہؓ تمہاری دنیا و آخرت میں رفیقۂ حیات ہے"

یہاں حضرت علیؓ کا اپنی اس خصوصیت کا دعویٰ خود اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے مابین خاصا معروف تھا، کہ خاوند اپنی بیوی کو غسل نہیں دے سکتا، اور اگر ان کے ہمراہ کوئی بھی مسلمان عورت نہ ہو، بلکہ کوئی کافر عورت ہو، تو لوگ اسے غسل کا طریقہ سکھا دیں اور پھر اسے اور میت کو تنہا چھوڑ دیں، تاکہ وہ اس کو غسل دے کر کفن پہنا دے، پھر مرد اس پر نماز ادا کر لیں۔ اور اس کو دفن کر دیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر ان کے ساتھ کوئی بھی مسلمان یا کافر موجود موجود نہ ہو، تو پھر اگر ان کے درمیان کوئی کم عمر بچہ ہو، جو حد شہوت کو نہ پہنچا ہو، بشرطیکہ وہ غسل دینے کی صلاحیت رکھتا ہو، تو لوگ اسے غسل کا طریقہ سکھا دیں اور پھر وہ اسے غسل دے اور اس کو کفن پہنا دے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر ان کے ہمراہ کوئی بھی کم عمر بچہ نہ ہو، تو تب اسے غسل نہ دیا جائے گا بلکہ محض تیمم کرایا جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، الا یہ کہ اگر کوئی محرم مرد ہو تو تب وہ اسے بغیر کپڑا لپیٹے تیمم کرائے اور اگر کوئی محرم نہ ہو تو پھر ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر اسے تیمم کرایا جائے جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اس وقت وہ اپنی نگاہ اس کی کہنیوں پر مرکوز نہ کرے۔ اس لیے کہ زندگی میں اس کی کہنیوں کو اسے دیکھنے کی اجازت نہ تھی لہٰذا مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا اور اگر کوئی ایسا بچہ مر جائے جو حد شہوت تک نہ پہنچا ہو، تو اگر اسے عورتیں غسل دے لیں۔ تو کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر چھوٹی بچی جو حد شہوت کو نہ پہنچی ہو، تو اگر اسے مرد غسل دے لیں، تو مضائقہ نہیں، اس لیے کہ چھوٹے بچے اور چھوٹی بچی کی حد تک "ستر" کا حکم ثابت نہیں ہوتا، پھر جب میت کو غسل دیا جائے، تو اسے کفن پہنا دیا جائے۔

فصل (پنجم)

کفن کا بیان

کفن پہنانے پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ کفن دینے کا وجوب۔
۲۔ کفن کا وجوب علی الکفایہ ہونا۔
۳۔ کفن کے کپڑوں کی تعداد۔
۴۔ کفن کیسا ہو۔
۵۔ کفن پہنانے کا طریقہ۔

ازار اور ایک چادر جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے وصیت کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ:

"مجھے میرے انہی دو کپڑوں میں کفن دینا"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مرد زندگی میں عام طور پر کم از کم دو کپڑے ہی پہنتا ہے۔ اسی بنا پر دو کپڑوں میں اس کے لیے باہر نکلنا اور ان میں نماز ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے، تو اسی طرح وہ ہی کپڑوں میں اسے کفنایا بھی بلا کراہت درست ہوگا۔ تاہم عام حالات میں ایک ہی کپڑے میں کفن دینا مکروہ ہے، جیسا کہ زندگی میں ایک کپڑے کے ساتھ نماز ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی ایک کپڑے میں اس کو کفن دینا مکروہ ہے، الّا یہ کہ مجبوری ہو تو الگ بات ہے۔ بایں طور کہ اس کے علاوہ کوئی اور کپڑا موجود ہی نہ ہو جیسا کہ مروی ہے کہ:

"جب حضرت مصعب ؓ بن عمیر شہید ہوگئے۔ تو انہیں ایک ہی دھاری دار چادر (نمرہ) میں کفن دیا گیا (وہ اتنی چھوٹی تھی) کہ جب اس کے ساتھ ان کا سر ڈھانپا جاتا تو پاؤں کھل جاتے اور جب ان کے پاؤں چھپائے جاتے تو سر کھل جاتا تھا اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ان کا سر چھپا دیا جائے اور ان کے پاؤں پر گھاس (اذخر) ڈال دی جائے"

اسی طرح مروی ہے کہ:

جب حضرت حمزہ ؓ شہید ہوئے۔ تو انہیں ایک ہی کپڑے میں کفنایا گیا۔ کیونکہ اس کے علاوہ کوئی اور کپڑا موجود نہ تھا۔

تو معلوم ہوا کہ بوقت ضرورت ایسا کرنا جائز ہے؛ قریب البلوغ لڑکا اس بارے میں بالغ مرد ہی کے حکم میں ہے۔ لہٰذا اسے اتنے ہی کپڑوں میں کفنایا جائے۔ جن میں کہ بڑے مردوں کو کفنایا جاتا ہے۔ کیونکہ قریب البلوغ لڑکا زندگی میں بھی بڑے مردوں جیسا لباس ہی پہنتا ہے۔ لہٰذا اسے کفن بالغ افراد جیسا ہی پہنایا جائے؛ لیکن اگر وہ چھوٹا بچہ ہو، جو قریب البلوغ نہ ہو، تو اسے اگر دو کپڑوں، یعنی ازار اور چادر میں کفنایا جائے تو بہتر ہے اور اگر اسے ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا۔ تو وہ جائز ہوگا۔ اس لیے کہ زندگی میں اسے ایک ہی کپڑے پر اکتفا کرنا جائز تھا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔

رہی عورت تو اسے عموماً پانچ کپڑوں میں کفنایا جاتا ہے، یعنی قمیص (درع)، اوڑھنی، بند بند، اوپر سے لپیٹنے کا کپڑا (لفافہ)، اور دوجی (خرقہ)، اور عورت کے کفن میں یہی طریقہ مسنون ہے جیسا کہ ام عطیہ ؓ روایت کرتی ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان عورتوں کو، جنہوں نے حضور کی صاحبزادی کو غسل دیا تھا، کفن کے لیے ایک ایک کپڑا کر کے۔ کل پانچ کپڑے مرحمت فرمائے تھے،

سب سے آخر میں ایک دھجی (خرقہ) دی جس سے ان کی چھاتی کو باندھا گیا۔"

اور جیسا کہ ہم حضرت علیؓ سے روایت نقل کر آئے ہیں کہ عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے: علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عورت اپنی زندگی میں عموماً پانچ کپڑے ہی پہنتی ہے، یعنی قمیص (کرتی)، اوڑھنی، ازار، (شلوار) اوپر سے اوڑھنے کی چادر اور نقاب۔ تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی اسے پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے گا۔ پھر دھجی (خرقہ) سے عورت کے پستانوں اور پیٹ کو چھاتی کے قریب سے کفن کے تمام کپڑوں کے اوپر سے باندھ دیا جائے تاکہ جب اس کا "جسد خاکی" چارپائی پر رکھا جائے، تو اس کا کفن کھل نہ جائے اس ضمن میں ہمارا یہی مسلک ہی صحیح ہے، جیسا کہ ہم حضرت ام عطیہؓ کی روایت نقل کر آئے ہیں کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو سب سے آخر میں کپڑے کی دھجی (خرقہ) دی، جس سے ان کی چھاتی کو باندھا گیا۔ پھر کم از کم وہ کپڑے جن میں عورت کو کفنایا جا سکتا ہے، تین ہیں، یعنی "ازار" چادر اور اوڑھنی۔ اسی لیے کہ دنیا میں اس کا ستر انہی تین کپڑوں سے چھپ سکتا تھا، حتیٰ کہ اس کے لیے انہی کپڑوں میں نماز ادا کرنا اور باہر نکلنا بھی جائز تھا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ تاہم اسے دو کپڑوں میں کفنانا مکروہ ہے، ہاں البتہ اگر چھوٹی بچی کو دو کپڑوں میں کفن دے دیا جائے، تو مضائقہ نہیں، لیکن قریب البلوغ لڑکی، کفن کے معاملے میں، جوان عورت کے حکم میں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور ساقط شدہ حمل کپڑے کی کسی دھجی میں لپیٹ دیا جائے تو ٹھیک ہے۔ اس لیے کہ ابھی اس کی کامل حرمت نہیں ہوئی! نیز اسلیے بھی کہ شریعت میں میت کو کفنانے کا حکم دیا گیا ہے، جب کہ ساقط شدہ حمل پر لفظ میت کا اطلاق درست نہیں ہوتا۔ جیسے کہ میت کے بعض اجزا پر بھی اس کا اطلاق درست نہیں! اسی طرح اگر کوئی بچہ مردہ پیدا ہوا ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ نیز اگر انسانی جسم کا کوئی عضو یا اس کا لمبائی یا چوڑائی کے رخ پر حصوں میں کٹا ہوا، نصف حصہ جسم ملے تو اس کا بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ اس کے ساتھ سر نہ ہو، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر اس کے ساتھ سر ہو۔ تو القاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ اسے باقاعدہ کفن پہنایا جائے، جب کہ القدوری کے اس قول پر قیاس کرتے ہوئے جو انہوں نے اپنی شرح مختصر الکرخی میں لکھا ہے۔ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسے کسی کپڑے میں لپیٹ دیا جائے، جیسا کہ ہم غسل کی بحث میں اوپر بیان کر آئے ہیں، لیکن اگر جسم کا کثیر حصہ مل جائے۔ تو اسے باقاعدہ کفن پہنایا جائے۔ اسلیے کہ شئی کا اکثر حصہ کل شئی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کافر مر جائے اور اس کا کوئی قریبی رشتہ دار مسلمان اس کو غسل دے اور کفنائے، تو وہ اسے کسی دھجی (خرقہ) میں لپیٹ دے اس لیے کہ مسنون طریقے پر کفنانا میت کے اعزاز و اکرام کی بنا پر ہوتا ہے اور شہید کو نیا کفن نہ پہنایا جائے، بلکہ اسی کے کپڑوں

میں اسے کفنا دیا جائے۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

زملوھم بثیابھم وکلومھم۔	انہیں انہی کپڑوں میں زخموں سمیت لپیٹ دو۔

فصل (ہفتم)

کفن کیسا ہو؟

افضل یہ ہے کہ کفن کا کپڑا سفید رنگ کا ہو، اس لیے کہ حضرت جابر بن عبداللہ انصاری رضی
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں، کہ آپ نے فرمایا:

احب الثیاب الی اللہ تعالیٰ البیض فلیلبسھا احیاء کم وکفنوا فیھا موتاکم۔	اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ سفید کپڑے پسند ہیں، لہٰذا تم میں سے زندہ لوگ بھی یہی پہنیں اور اسی میں تم اپنے مردہ عزیزوں کو کفناؤ۔

نیز فرمایا:
"تم یہی سفید کپڑے ہی پہنا کرو، اس لیے کہ یہ تمہارے لیے بہترین پوشاک ہے اور اسی میں تم مردوں کو کفنایا کرو۔"
مزید فرمایا:

حسنوا اکفان الموتیٰ فانھم یتزاورون فیھا بینھم ویتفاخرون بحسن اکفانھم۔	اپنے مردہ عزیزوں کو بہترین کفن پہناؤ، اس لیے کہ وہ ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور اپنے اچھے کفنوں سے ایکدوسرے کے سامنے اظہار تفاخر کرتے ہیں۔

نیز فرمایا:
"تم میں سے جو کوئی اپنے مرنے والے عزیز کا منتظم ہو، تو وہ اسے اچھا کفن پہنائے۔"
اور دو (ابھری ہوئی دھاریوں والا کپڑا)، کتان اور قصب وغیرہ
ساری قسم کے کپڑے ہی بہتر ہیں پرانے کپڑے کو بھی اگر دھو لیا جائے، تو وہ نئے کپڑے ہی کے حکم میں ہو جاتا ہے، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ:
"میرے انہی دو کپڑوں کو دھو کر انہی میں مجھے کفنا دینا کیونکہ یہ آخر پیپ اور گندے مواد کے لیے ہی ہیں اور زندہ آدمی مردے کی نسبت نئے کپڑوں کا زیادہ حق رکھتا ہے۔"

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہر وہ لباس جسے کوئی شخص زندگی میں پہن سکتا ہو، اس میں مرنے کے بعد بھی اسے دفنانا درست ہے، اسی لیے مرد کے لیے ریشمی کپڑے کا یا زرد رنگ کا یا زعفران سے رنگا ہوا کفن مکروہ ہے، لیکن عورتوں کے لیے ایسا کفن مکروہ نہیں ہے جیسا کہ زندگی میں بھی یہی حکم ہے۔

فصل (ہشتم)

کفن پہنانے کا طریقہ

مناسب یہ ہے کہ سب سے پہلے کفن کے کپڑوں کو کسی طاق تعداد میں، یعنی ایک بار یا تین بار یا پانچ بار (اس سے زیادہ نہیں) خوشبو سے دھونی دی جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"جب تم میت (کے کفن) کو دھونی دو تو طاق تعداد میں دھونی دیا کرو"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نئے یا دھلے ہوئے کپڑوں کو زندگی میں دھونی دے کر یا خوشبو لگا کر پہنا جاتا ہے، لہٰذا مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا، اور طاق تعداد کا ملحوظ رکھنا مستحب ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے کہ:

ان اللہ وتر یحب الوتر۔ اللہ تعالیٰ طاق (ایک) ہے اور طاق عدد کو پسند فرماتا ہے۔

پھر لفافہ یعنی بڑی چادر کو سب سے نیچے بچھا دیا جائے پھر اس پر لمبائی کے رخ ازار رکھ دیا جائے، پھر اگر قمیص ہو تو وہ میت کو پہنا دی جائے، تاہم شلوار کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ کفن کے کپڑوں کا اعتبار زندگی میں پہنے جانے والے کپڑوں سے کیا جاتا ہے اور چونکہ زندگی میں شلوار اس لیے پہنی جاتی ہے۔ تاکہ چلتے وقت ستر نہ کھل جائے اور مرنے کے بعد ایسی کوئی ضرورت نہیں رہتی، لہٰذا ازار ہی شلوار کے قائم مقام ہوگا۔ البتہ ازار زندگی میں قمیص کے نیچے سے پہنا جاتا ہے۔ مگر کفن میں اسے قمیص کے اوپر سے پہنایا جاتا ہے۔ اور وہ کندھوں سے لے کر قدموں تک ہوتا ہے۔ دنیا میں ازار کو قمیص کے نیچے سے پہننے کی وجہ یہ ہوتی ہے تاکہ چلنے پھرنے سے اس کا ستر نہ کھل جائے، لیکن مرنے کے بعد چونکہ اسکے چلنے پھرنے کا کوئی امکان نہیں رہتا لہٰذا اس کو قمیص کے اوپر سے پہنایا جاتا ہے، بعدازاں اس کی ڈاڑھی اور سر کے بالوں پر حنوط لگایا جائے، اس لیے کہ مروی ہے:

جب حضرت آدم علیہ السلام کا وصال ہوا اور فرشتوں نے انہیں غسل دیا تو انہوں نے انہیں حنوط بھی لگایا"۔

اور اس کے مقامات سجدہ یعنی پیشانی ناک دونوں گھٹنوں اور دونوں ہاتھوں، دونوں پاؤں پر کافور

لگایا جائے، جیسا کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"میت کے مقامات سجدہ پر کافور لگاؤ"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ میت کی تعظیم و تکریم میں یہ بات بھی شامل ہے۔ کہ اسے خوشبو لگائی جائے، تاکہ جسم کے گلنے سڑنے سے بدبو پیدا نہ ہو اور تاکہ لاش جلدی خراب ہونے سے محفوظ رہے اور مقامات سجدہ تعظیم و اکرام کے زیادہ مستحق ہیں؛ اسی طرح سر کے بال اور ڈاڑھی بھی اسی اعزاز و اکرام کے مستحق ہے، کیونکہ وہ انسان کے عظیم القدر اعضا میں سے ہیں، جیسا کہ معلوم ہے کہ سر دماغ اور حواس کا مرکز ہے۔ جب کہ ڈاڑھی چہرے کا حصہ ہے اور چہرہ انسانی اعضا میں سب سے زیادہ معزز و محترم عضو ہے؛ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ کافور اس کی آنکھوں، ناک اور اس کے منہ پر چھڑکا جائے اس لیے کہ کافور چھڑکنے کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ گوشت خور کیڑے کو اس جگہ سے دور رکھا جائے، جہاں اسے لگایا جاتا ہے، لہٰذا جسم کے ان اعضا کو مختص کرنا چاہیے اور اگر کافور دستیاب نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اور زعفران اور ورس کے سوا، مرد کو دوسری تمام خوشبوئیں لگانے میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کو زعفران استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے۔ پھر الاصل میں یہ مذکور نہیں۔ کہ جن مقاماتؔ سے مواد خارج ہوتا ہے آیا ان کو بند کیا جائے، یا نہیں جب کہ مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر تو یہ خطرہ ہو کہ وہاں سے کوئی آلودہ کرنے والا گندہ مواد وغیرہ نکلے گا جس سے کفن آلودہ ہو جائے گا، تو اگر اس کے منہ اور ناک میں کوئی روئی وغیرہ لگا دی جائے تو مضائقہ نہیں جب کہ امام شافعیؒ نے میت کی سرین میں بھی روئی لگانے کو جائز قرار دیا ہے، مگر ہمارے مشائخ نے اسے قبیح خیال کیا ہے اور اگر ایسا کوئی اندیشہ نہ ہو، تو اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ پھر بائیں طرف سے اس کا ازار بند لپیٹ دیا جائے۔ اور اگر اس کا ازار اتنا لمبا ہو کہ اس میں اس کا سر اور پورا جسم لپٹ جائے۔ تو زیادہ بہتر ہوگا، پھر اسی طرح اس کی دائیں جانب سے آزار بند کو لپیٹ دیا جائے۔ اس طرح ازار بند کا دایاں پہلو بائیں پہلو کے اوپر رہے گا پھر اسی طریقے سے اس کے اوپر سے لفافہ، یعنی بڑی چادر کو لپیٹ دیا جائے جیسا کہ زندگی میں بھی چادر اوڑھنے کا یہی طریقہ رائج ہے، کہ بائیں جانب کو دائیں جانب سے پہلے لپیٹا جاتا ہے، پھر دائیں جانب کو بائیں جانب پر لپیٹا جاتا ہے، لہٰذا اسی طرح مرنے کے بعد یہی طریقہ درست ہوگا - اور اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ اس کا کفن بکھر جائے گا، تو اسے گرہ دے دی جائے، لیکن جب میت کو قبر میں رکھ دیا جائے، تو پھر یہ گرہیں کھول دی جائیں اس لیے کہ اب وہ اندیشہ ختم ہو گیا ہے جس کی بنا پر گرہ لگائی گئی تھی، واللہ اعلم۔

رہی عورت تو اس کو کفن پہنانے کا طریقہ یہ ہے کہ سب سے پہلے اس کے لفافہ اور "ازار" کو نیچے بچھا دیا جائے۔ جب کہ لفافہ اوڑھنی اور اس دھجی (خرقہ) کے اوپر رکھا جائے جس سے، کفن کے اوپر سے سینے کے قریب عورت کے پیٹ اور چھاتی کو باندھ دیا

جاتا ہے، تاکہ چارپائی اٹھاتے وقت پستانوں کی حرکت کے باعث، اس کا کفن نہ کھل جائے، اور اس خرقہ (دھجی) کو ناف اور سینے کے درمیان عرضاً رکھا جائے، امام محمدؒ نے غیر روایت الاصول میں یہی لکھا ہے، اور پھر اس کے بالوں کو سینے کے درمیان میں دونوں طرف سے لاکر، اوڑھنی کے نیچے رکھ دیا جائے، اور پشت کی جانب اس کے بالوں کو نہ لٹکایا جائے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک، اس کے بالوں کو پشت کی جانب نیچے لٹکا دیا جائے، ان کی دلیل حضرت اُمّ عطیہؓ کی روایت ہے، کہ وہ فرماتی ہیں:

"جب آنحضورؐ کی صاحبزادی حضرت رقیہؓ کا انتقال ہوا، تو ہم نے انکے بالوں کی تین مینڈھیاں کیں، ایک پیشانی کے بالوں سے اور دو اطراف کے بالوں سے پھر ہم نے انہیں ان کی پچھلی جانب ڈال دیا"

جو اس بات کا ثبوت ہے۔ کہ یہی مسنون طریقہ ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے، کہ بالوں کو پشت کی جانب ڈالنا باب زیب وزینت میں سے ہے جب کہ اس وقت زیب وزینت کی کی کوئی ضرورت نہیں جب کہ ام عطیہؓ کی حدیث میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ یہ حضرت ام عطیہؓ کا ذاتی فعل ہے اور حدیث میں یہ مذکور نہیں۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس کا علم ہوا تھا۔ یا نہیں۔ پھر محرم (حالت احرام والے شخص) کو بھی ہمارے نزدیک ویسے ہی کفنایا جاتا ہے۔ جیسے ایک عام شخص (غیر محرم) کو کفن دیا جاتا ہے، یعنی اس کا سر اور چہرہ ڈھانپ دیا جائے۔ اور اسے خوشبو بھی لگائی جائے۔ مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ نہ ہی اس کا چہرہ اور سر کپڑے سے ڈھانپا جائے۔ اور نہ ہی اسے خوشبو لگائی جائے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی یہ حدیث ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس محرم (احرام باندھنے والے شخص) کے بارے میں پوچھا گیا جس کی اونٹنی بدک جائے اور وہ نیچے گر جائے جس سے اس کی گردن کچلی جائے۔ تو آپ نے فرمایا کہ اسے بیری کے پتوں والے پانی کے ساتھ غسل دو اور اسے اسی کے کپڑوں میں کفنا دو اور اس کے سر کو نہ ڈھانپو اس لیے کہ وہ قیامت کے دن تلبیہ کہتے ہوئے اٹھے گا۔ دوسری روایت میں ہے کہ خوشبو اس کے قریب بھی نہ لے جاؤ"

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو عطار تابعیؒ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کے بارے میں فرمایا۔ جو دوران احرام فوت ہو جائے، کہ:

خمروھم ولاتشبھوھم بالیھود۔ ان کے سر کو ڈھانپ دو اور انہیں یہودیوں سے مشابہت نہ دو۔

نیز حضرت علی رضؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے مُحرم کے متعلق فرمایا :
"جب وہ مرجائے تو اس کا احرام ختم ہوجاتا ہے"۔
علاوہ ازیں ارشاد نبوی ہے :

اذا مات انسان انقطع عملہٗ الامن ثلاثۃ ولد صالح یدعولہ وصدقۃ جاریۃ وعلم علمہ الناس ینتفعون بہ۔

جب کوئی انسان فوت ہوجائے تو ان تین آدمیوں کے سوا ہر شخص کا عمل منقطع ہوجاتا ہے، اولاً جس کا کوئی بیٹا ہو جو اس کے لیے دعا کرتا ہو (ثانیاً)، یا کوئی صدقہ جاریہ ہو یا (ثالثاً) اس نے کسی کو علم سکھایا ہو جس سے لوگ استفادہ کرتے ہوں۔

اور احرام باندھنا ان تین اعمال میں شامل نہیں۔ پھر امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے وہ روایت چونکہ ہماری محولہ بالا روایات سے متصادم ہے، لہٰذا ان دونوں پر عمل موقوف ہو جائے گا، اور وہ "حدیث مطلق" باقی رہ جائے گی۔ جیسے ہم نے ابھی نقل کیا ہے کہ موت سے عمل منقطع ہوجاتا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس حدیث میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد کوئی خاص "محرم" ہو، جس کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصی طور پر یہ حکم دیا ہو، جس کی دلیل، ہماری محولہ بالا روایات ہیں۔

فصل نہم: کفن دینا کس شخص کی ذمہ داری ہے

اگر تو میت کا اپنا مال موجود ہو، تو کفن اس کے اپنے مال میں سے خرید کیا جائے۔ اندریں صورت قرض اور وصیت ادا کرنے نیز تقسیم وراثت سے پہلے، مجموعی مال سے کفن کے مصارف پورے کیے جائیں، اس لیے کہ یہ کفن میت کی بنیادی ضروریات میں سے ہے، لہٰذا اس کی وہی حیثیت ہوگی جو زندگی میں اس کے ذاتی خرچ کی تھی، لیکن اگر میت کے پاس کوئی مال موجود نہ ہو، تو کفن کی ذمہ داری اس شخص پر عاید ہوتی ہے جو اس کے "مصارف" کا ذمہ دار اور کفیل تھا تو جس طرح زندگی میں اس کا خرچہ اس کے ذمہ تھا، اسی طرح کفن دینا بھی اس کے ذمہ ہوگا۔ الاّ یہ کہ امام محمدؒ کے نزدیک بیوی ہونے کی صورت میں اسکے اخراجات کی کفالت اس کے خاوند پر عاید نہیں ہوتی، کیونکہ اس کی موت سے، اس کا نکاح ختم ہوگیا اور اب وہ خاوند کے لیے محض اجنبی عورت ہے، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیوی کے کفن کا خرچہ خاوند پر ہی عاید ہوتا ہے جیسا کہ زندگی میں، اس کے لباس کی ذمہ داری اسی پر تھی تاہم بالاجماع بیوی پر خاوند کے کفن کی ذمہ داری نہیں، جیسا کہ زندگی میں اسکے لباس کی ذمہ داری بیوی پر نہیں اور اگر اس کا ذاتی مال

بھی نہ ہو اور نہ ہی کوئی ایسا شخص موجود ہو جو اس کے اخراجات کا ذمہ دار ہو، تو زندگی میں اس کے نان نفقے کی طرح، اس کے کفن کی ذمہ داری بھی سرکاری خزانے (بیت المال) پر ہی عاید ہوگی، کیونکہ بیت المال ہوتا ہی عام مسلمانوں کی ضروریات کے لیے ہے۔ اسی طرح اگر (خدانخواستہ) کسی میت کی قبر کسی نباش نے کھود دی ہو، تو اگر وہ میت ابھی تازہ ہو اور اس کا جسم پھٹا بھی نہ ہو، تو دوسری مرتبہ بھی کفن کی ذمہ داری اس کے چھوڑے ہوئے مجموعی مال پر ہی ہوگی، اس لیے کہ دوسرے مرتبہ کفن دینا بھی ویسے ہی ضروری ہے، جیسے کہ پہلی مرتبہ کفنانا ضروری تھا۔ اور اگر اس کا ترکہ تقسیم کر دیا گیا ہو، تو پھر یہ ذمہ داری اس کے وارث کی ہوگی نہ کہ اس کے قرضخواہوں اور اوصیاء (اصحاب وصیت) کی، اس لیے کہ مال کے تقسیم ہو جانے سے مال کے ساتھ میت کا جو حق متعلق تھا وہ ختم ہو گیا اور یہی سمجھا جائے گا کہ گویا جب وہ مرا تھا تو اسکے پاس کوئی مال موجود نہ تھا، لہٰذا اس کا وارث ہی اسے کفن دے گا اور اگر اس کا نہ تو ذاتی مال موجود ہو اور نہ ہی اس کا کوئی وارث موجود ہو تو پھر حسب سابق اس کے کفن کی کفالت سرکاری بیت المال سے ہی کی جائے گی، جیسے کہ زندگی میں اس کے اخراجات کی بیت المال ہی کفالت کرتا تھا۔ اور اگر قبر اس وقت کھودی گئی جب لاش پھٹ چکی۔ اور اس کا کفن اتار لیا گیا ہو تو اسے فقط ایک ہی کپڑے میں کفنا دیا جائے، اس لیے کہ لاش کے پھٹ جانے کی صورت میں وہ لاش انسانوں کے حکم میں شامل نہ رہی۔ اسی بنا پر ایسی حالت میں اس پہ نماز بھی ادا نہیں کی جاتی، بنا بریں وہ لاش "ساقط شدہ حمل" ہی کے حکم میں ہوگی، واللہ اعلم۔ پھر جب اسے کفنا دیا جائے تو اس کا جنازہ اٹھایا جائے۔

فصل (دہم)

جنازہ اٹھانے کا بیان

جنازہ اٹھانے پر ہماری یہ بحث حسب ذیل نکات پر مشتمل ہوگی:

ا۔ جنازہ اٹھانے والے افراد کی تعداد اور اس کو اٹھانے کا طریقہ۔
ب۔ جنازہ لے کر اس کے ساتھ ساتھ چلنا اور اس کو نیچے اتارنا۔
د۔ جنازہ اٹھانے کے مسنون اور مکروہ افعال۔

ا۔ جنازہ اٹھانے والے افراد کی تعداد اور اس کا طریقہ: ہمارے نزدیک سنت طریقہ یہ ہے کہ جنازہ کو اس کی چاروں اطراف سے چار افراد اٹھائیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ جنازہ دونوں ڈنڈوں کے درمیان سے اٹھایا جائے جس کا طریقہ

یہ ہے کہ جنازہ دو افراد اٹھائیں - ان میں سے ایک آگے ہو جائے اور وہ جنازہ کی دونوں اطراف کو اپنے کندھے پر رکھ لے اور دوسرا اس کے پیچھے ہو اور وہ بھی ایسا ہی کرےلے لیکن جنازہ اٹھانے کا یہ طریقہ (ہمارے نزدیک) مکروہ ہے۔ حسن بن زیاد نے المجرد میں اس کی صراحت کی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعدؓ بن معاذ کا جنازہ عمودین کے درمیان سے اٹھایا تھا۔

ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی ایک روایت سے ہے، کہ انہوں نے فرمایا:

"سنت یہ ہے، کہ جنازہ اس کی چاروں اطراف سے اٹھایا جائے"۔

نیز مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جنازے کی چاروں اطراف میں چکر لگایا کرتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ لوگوں میں یہی طریقہ زیادہ مشہور و متداول ہے۔ اور پھر اس طریقے میں جنازہ نیچے گرنے کا بھی کوئی خدشہ نہیں ہوتا اور اس سے جنازہ اٹھانے میں بھی آسانی ہوتی ہے، نیز یہی طریقہ لوگوں کے مابین متداول بھی ہے اور پھر اس سے جنازہ اٹھانے کی، بوجھ اٹھانے سے بھی مشابہت نہیں ہوتی، اور ہمیں اسی کا حکم ملا ہے۔ اسی بنا پر جنازہ کو پشت یا سواری پر بار کرنا مکروہ ہے۔ رہی مذکورہ حدیث تو اس کی تاویل یہ ہے کہ جگہ کی تنگی یا اٹھانے والوں کی کثرت کی بنا پر آنحضورؐ نے ایسا کیا ہوگا۔ پھر جو شخص یہ چاہتا ہو، کہ جنازہ اٹھانے کی سنت کو مکمل کرے، تو اسے چاہیے، کہ وہ جنازے کی چاروں اطراف کا چکر لگائے، جیسا کہ ہم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے کہ وہ جنازے کے چاروں طرف چکر لگاتے تھے لہٰذا اسے چاہیئے کہ وہ جنازے کو اگلی جانب سے پہلے دائیں کندھے پر رکھے اور پھر اسی کی پچھلی جانب کو اپنے اسی کندھے پر اٹھائے بعدازاں دوسری جانب سے جنازے کی اگلی جانب کو اور پھر پچھلی جانب کو بایاں کندھا دے۔ الجامع الصغیر میں یہی طریقہ مذکور ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر شئ میں دائیں جانب سے آغاز کرنے کو پسند فرماتے تھے۔ تو اگر وہ اسی طریقے سے جنازہ اٹھائے گا تو جنازہ اٹھانے کی ابتدا حامل (اٹھانے والے) اور میت

لہ یہاں الکاسانی کو شوافع مسلک کے بیان میں کچھ تسامح ہوا ہے۔ یا پھر وہ اسے واضح نہیں کر سکے۔ شوافع کے ہاں جنازہ اٹھانے کے دو طریقے مسنون ہیں: ان میں سے ایک تثلیث اور دوسرا تربیع کہلاتا ہے۔ تثلیث والے طریقہ میں ایک شخص جنازے کے تابوت کو اگلی جانب سے اپنے دونوں کندھوں پر رکھ لیتا ہے اور دو افراد تابوت کو دائیں بائیں سے اپنے کندھوں پر رکھ لیتے ہیں۔ جب کہ تربیع میں چار افراد جنازہ اس طرح اٹھاتے ہیں، کہ ہر دو جانب سے دو دو افراد چارپائی کو لاٹھ کے درمیان سے کندھا دے کر اٹھاتے ہیں۔ غالباً یہاں موخر الذکر طریقہ ہی مراد ہے (الجزیری الفقہ علی المذاہب الاربعۃ جلد اول)

دونوں کی داہنی جانب سے ہی ہوگی۔ پھر یہ جو ہم نے جنازہ اٹھانے کی ابتدا جنازے کی اگلی داہنی جانب سے کرنے کو کہا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگلا حصہ جنازے کا مقدم حصہ ہے اور کسی شی کی ابتدا ہمیشہ اس کے مقدم حصے سے ہی کرنی چاہیے پھر وہ میت کی داہنی جانب ہی سے پچھلے حصے کو اپنا کندھا دے اس لیے کہ اگر وہ اس موقع پر جنازہ کی بائیں جانب سے اس کے اگلے حصے کو کندھا دے، تو اس سے اسے میت کے آگے سے چلنا لازم آئے گا۔ اور آگے چلنے کی نسبت جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنا زیادہ افضل ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ ایسا کرے، یا وہ میت کی بائیں جانب کے پچھلے حصے کو بایاں کندھا دے تو بائیں جانب کو دائیں جانب پر مقدم کرنا لازم آتا ہے، پھر وہ بائیں جانب کے اگلے حصے کو اپنا بایاں کندھا دے؛ کیونکہ اگر وہ ایسا کریگا تو اسے اٹھانے سے فراغت، جنازہ کے پیچھے جا کر ملے گی، لہٰذا وہ اس کے پیچھے چل سکے گا۔ بنا بریں یہی طریقہ افضل جنازہ ہے۔ اس طریقے سے جنازہ اٹھانے میں بھی آسانی ہوتی ہے اور اس سے سنت بھی پوری طرح ادا ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم نے اس کی ترتیب بیان کی۔ جنازے اٹھانے والے شخص کو چاہیئے کہ وہ ہر جانب دس دس قدم چلے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا:

من حمل جنازۃً اربعین خطوۃً کفرت اربعین کبیرۃ۔	جو شخص جنازہ اٹھا کر چالیس قدم چلیگا اس کے چالیس کبیرہ گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

اور اگر جنازہ بچے کا ہو تو افضل یہ ہے کہ اسے بھی مرد ہی اٹھائیں اور اس کے جنازے کو سواری پر لے کر چلنا مکروہ ہے۔ کیونکہ چھوٹے بچے کا جنازہ بھی بالغ افراد کی طرح قابل احترام ہوتا ہے، اسی لیے بالغ اشخاص کی طرح اس پر بھی نماز پڑھی جاتی ہے۔ اور چونکہ اس کا احترام تو اسے ہاتھوں پر اٹھانے میں ہے، جب کہ سواری پر بار کرنے میں اس کی اہانت ہے، کیونکہ اس سے سامان اٹھانے سے مشابہت ہو جاتی ہے۔ اور قابل احترام شی کی اہانت کرنا مکروہ ہے لہٰذا ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ البتہ اگر کوئی شخص سواری پر خود سوار ہو کر اسے اٹھائے تو اس میں مضائقہ نہیں جس کا طریقہ یہ ہے کہ جنازہ اٹھانے والا شخص سواری پر پہلے خود سوار ہو اور پھر اسے اٹھالے، کیونکہ اس صورت میں اکرام کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ شیر خوار اور دودھ چھڑانے کی عمر والے بچے کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر اسے کسی پرتھال (طبق، بڑے تھال) میں ڈال دیا جائے، جسے لوگ باری باری اٹھالیں تو جائز ہوگا، واللہ اعلم۔

اور جنازہ لے کر تیز تیز چلنا، آہستہ آہستہ چلنے کی نسبت افضل ہے، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے کہ:

”جنازے کو لے کر جلدی جلدی چلو اس لیے کہ اگر تو وہ نیک شخص ہے، تو یہ جلدی کرنا اسے اس کے اچھے انجام تک جلد پہنچا لے کا موجب ہوگا اور اگر وہ برا آدمی ہے، تو تم جلدی اسے اپنی گردنوں سے اتار دوگے“ اور دوسری روایت میں آخری جملے کی جگہ ہے، ”تو اہل جہنم پر خدا کی لعنت“

لیکن مناسب یہ ہے، کہ تیز تیز چلنا دوڑنے سے کم ہو۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے۔ کہ انہوں نے فرمایا۔ کہ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جنازے کے ساتھ چلنے کے متعلق پوچھا۔ تو آپ نے فرمایا "کہ دبکی چال (خبب) سے قدرے کم چلنا چاہیئے"۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی۔ کہ دبکی (تیز) چال چلنے سے جنازے کے ہمراہ چلنے والوں کو تکلیف ہوگی۔ جنازہ لے جاتے وقت جنازے کا سر آگے کی جانب ہونا چاہیئے، اس لیے کہ وہ جسم کے اعضا میں سے سب سے بہتر عضو ہے، لہٰذا اس کو آگے رکھنا ہی بہتر ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جنازے کی تعظیم اسی میں ہے، کہ اس کا سر اگلی جانب رکھا جائے۔ جنازے کے ہمراہ چلنے (مشایعت) کے لیے، ہمارے نزدیک افضل یہ ہے کہ جنازے کے پیچھے پیچھے چلا جائے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جنازے کے آگے آگے چلنا افضل ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے۔ جو امام ابن شہاب الزہریؒ نے حضرت سالمؒ کے حوالے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازے کے آگے آگے چلتے تھے"۔

کہ یہ الفاظ حضورؐ کی عمومی عادت بیان کر رہے ہیں۔ اور چونکہ یہ تینوں حضرات افضل طریقے کو پسند فرماتے تھے، لہٰذا یہی طریقہ افضل ہوگا؛ مزید براں اس لیے کہ یہ لوگ میت کے سفارش کرنے والے ہیں اور سفارش کرنے والے لوگ ہمیشہ آگے آگے چلتے ہیں؛ نیز اس لیے بھی کہ یہ نماز جنازہ کے لیے زیادہ احتیاطی طریقہ ہے۔ اس لیے کہ اس طریقے میں نماز کے فوت ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہیں ہو سکتا۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی موقوف اور مرفوع دونوں طرح روایت کردہ ایک حدیث سے ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الجنازة متبوعة وليست بتابعة ليس معها من تقدمها۔

جنازہ متبوع ہوتا ہے، تابع نہیں ہوتا، (لہٰذا) اس کے ہمراہ چلنے والوں کو اس سے آگے ہونے کا حق حاصل نہیں۔

نیز مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت سعد بن معاذؓ کے جنازہ کے ہمراہ اس کے پیچھے پیچھے چل رہے تھے"۔

اور حضرت معمرؒ طاؤسؒ کی وساطت سے ان کے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی وفات تک ہمیشہ جنازہ کے پیچھے پیچھے ہی چلتے تھے"۔

نیز حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے مروی ہے کہ "جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنے کی فضیلت آگے آگے چلنے کی نسبت ایسی ہے۔ جیسے فرض نماز کی نفل نماز پر فضیلت؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ

جنازہ کے پیچھے چلنا حصولِ عبرت کے نقطۂ نظر سے بھی زیادہ سود مند ہے ، کیونکہ اس طرح ہمراہ چلنے والا جنازے کو سامنے دیکھے گا ، تو اسے لازماً عبرت ہوگی ، لہٰذا یہی طریقہ زیادہ افضل ہے جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا آگے آگے چلنا فقط " بیان جواز " اور لوگوں کے لیے کثرت ازدحام کے باعث " اظہار سہولت " کے لیے تھا ؛ اسی طرح حضرت ابو بکرؓ وعمرؓ کے عمل کی بھی یہی توجیہ کی جا سکتی ہے ۔ ہمارے اس موقف کی دلیل حضرت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؓ کی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں :

" اس اثنا میں کہ میں ۔ ایک جنازے کے پیچھے پیچھے چل رہا تھا ۔ میں نے دیکھا کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے آگے چل رہے ہیں ۔ اس پر میں نے حضرت علیؓ سے کہا ۔ کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے آگے کیوں چل رہے ہیں ۔ تو انہوں نے فرمایا کہ انہیں علم ہے کہ جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنا آگے آگے چلنے کی نسبت افضل ہے ۔ مگر وہ لوگوں کے لیے سہولت پیدا کر رہے ہیں "

اس کا مطلب یہ ہے ۔ کہ جنازے کی تکریم وتعظیم کے باعث لوگ عام طور پر اس کے آگے آگے چلنے سے احتراز کرتے ہیں ، حالانکہ اگر سب لوگ ہی جنازے کے پیچھے پیچھے چلیں ۔ تو اس سے جنازہ کے ہمراہ چلنے والوں کے لیے راستہ تنگ ہو سکتا ہے ۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ " یہ لوگ اس کے سفارشی ہیں ، لہٰذا انہیں آگے آگے چلنا ہی مناسب ہے " بجا لیکن نماز جنازہ پر اس اصول کو منطبق کرتے ہیں بڑی دشواری ہوگی ، اس لیے کہ نماز جنازہ کی حالت نماز بھی " سفارش کی حالت ہوتی ہے ، مگر اس کے باوجود لوگ میت کے آگے کھڑے نہیں ہوتے ۔ بلکہ میت کو آگے رکھتے ہیں ۔ پھر رہا ان کا یہ قول کہ یہ طریقہ نماز کے لیے زیادہ احتیاطی ہے ، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں ۔ کہ جنازہ کے اتنے پیچھے چلنا ہی افضل ہے ۔ کہ جس سے جنازہ نظر آتا ہے اور اس طریقے سے اس کے ہمراہ چلنے میں نماز جنازہ کے فوت ہونے کا کوئی خدشہ نہیں ہو سکتا تاہم اگر وہ اس کے آگے آگے چلیں ، تو اس کی بھی گنجائش ہے ، جیسا کہ مروی ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے چلتے تھے ۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ، الا یہ کہ تمام لوگوں کا اس سے آگے آگے چلنا مکروہ ہے ۔ کیونکہ اس سے جنازہ کے متبوع ہونے کا ہر پہلو سے ابطال لازم آتا ہے ؛ نماز جنازہ ادا کرنے کے لیے سواری پر سوار ہو کر چلنے میں کوئی مضائقہ نہیں ، تاہم پیدل چلنا زیادہ افضل ہے کیونکہ یہی طریقہ خشوع کے زیادہ قریب اور سفارش کے زیادہ مناسب ہے ، مگر سوار کے لیے جنازہ کے آگے آگے چلنا مکروہ ہے ، کیونکہ اس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی ۔ اور آگ لے کر قبر تک جنازہ کے ہمراہ نہ چلنا چاہیے ، یعنی اس کی قبر میں انگارے نہ رکھنے چاہئیں ، اس لیے کہ مروی ہے :

" نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک جنازہ کے لیے نکلے ، تو آپؐ نے دیکھا کہ ایک

عورت کے ہاتھ میں انگیٹھی ہے۔ تو آپ نے پکار کر اسے علیحدہ کر دیا، تاآنکہ اس نے آگ کو مٹی کے ساتھ نہ چھپا دیا"

اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے وصیت کرتے ہوئے فرمایا:

"میرے ہمراہ انگیٹھی لے کر مت چلنا"

علاوہ ازیں اسلیے بھی کہ یہ ایک عذاب کا آلہ ہے، لہٰذا اس کو ساتھ لے کر چلنا بدفالی ہوگی؛

جیسا کہ حضرت ابراہیم النخعیؒ فرماتے ہیں کہ میں اس بات کو سخت ناپسند کرتا ہوں کہ دنیا سے میرا آخری سامان آگ ہو؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ اہل کتاب کا طریقہ ہے، لہٰذا ان کے ساتھ مشابہت ہونے کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ پھر جنازہ کے ہمراہ چلنے والے کا نماز جنازہ پڑھے بغیر واپس ہوجانا مکروہ ہے، کیونکہ جنازہ کے پیچھے پیچھے نماز جنازہ پڑھنے کیلیے ہی چلا جاتا ہے، لہٰذا حصول مقصد سے قبل اسے واپس نہ ہونا چاہیئے عورتوں کے لیے جنازہ کے ہمراہ چلنا مناسب نہیں، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے منع کیا ہے اور فرمایا ہے:

انصرفن مازورات غیر ماجورات۔	جنازہ کے ساتھ چلنے والی عورتیں گناہ لے کر واپس ہوتی ہیں، ثواب لے کر نہیں۔

اور جنازہ سامنے آنے کی صورت میں کسی شخص کو جنازہ دیکھ کر اٹھنا نہ چاہیئے، تاوقتیکہ وہ جنازے کے ہمراہ جانے کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔ جنازے کے ہمراہ اور گھر پر بین کرنا اور ماتم کرنا منع ہے اس لیے کہ مروی ہے۔

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو احمق آوازوں سے منع کیا ہے۔ اولاً مردے پر رونے والی عورت کی اور ثانیاً مغنیہ کی آواز سے"

رہا محض رونا۔ تو وہ منع نہیں ہے۔ اس لیے کہ مروی ہے:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بیٹے حضرت ابراہیمؓ کی وفات پر روئے، اور فرمایا:

آنکھ روتی ہے دل پریشان ہے مگر ہم وہ نہیں کہتے جس سے ہمارا خدا ناراض ہو اور اے ابراہیم ہم تمہارے بچھڑنے پر غم زدہ ہیں"

اور اگر جنازہ کے ہمراہ کوئی بین یا ماتم کرنے والی عورت ہو تو اسے ڈانٹ کر خاموش کردیا جائے۔ تاہم اگر وہ نہ رکے، تو تب بھی جنازے کے ہمراہ جانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور کسی کو اس کی وجہ سے جنازہ پڑھنے سے نہ رکنا چاہیئے، کیونکہ جنازہ پڑھنا سنت ہے، لہٰذا کسی دوسرے شخص سے کوئی بدعت سرزد ہونے کی بنا پر اسے سنت پر عمل کرنا نہ چھوڑنا چاہیئے۔

اور جب کوئی شخص جنازے کے ہمراہ چلے تو اسے خاموشی اختیار کرنی چاہیئے : اسی بنا پر باآواز بلند ذکر کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ حضرت قیسؓ بن عبادہ سے مروی ہے کہ :

"صحابہ کرامؓ تین موقعوں پر آواز بلند کرنے کو مکروہ خیال کرتے تھے : جنگ کے وقت جنازہ اور ذکر کے وقت"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس میں اہل کتاب کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے، لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا؛ جنازے کے ہمراہ چلنے والے شخص کے لیے جنازہ نیچے اتارنے سے قبل بیٹھنا مکروہ ہے کیونکہ وہ جنازے کے تابع ہے اور تابع کو اپنے متبوع کے بیٹھنے سے قبل نہیں بیٹھنا چاہیئے : علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ لوگ یہاں میت کی تعظیم کے لیے آئے ہیں اور جنازہ نیچے آتارنے سے قبل بیٹھ جانا، اس کی تعظیم کی منافی ہے۔ تاہم جنازہ نیچے آتارنے کے بعد اگر لوگ بیٹھ جائیں۔ تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ جیسا کہ حضرت عبادہؓ بن الصامت سے مروی ہے کہ :

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت تک نہ بیٹھتے تھے جب تک کہ میت کو قبر میں نہ آتار دیا جاتا اور آپؐ صحابہ کرامؓ کے ساتھ قبر کے کنارے پر کھڑے رہتے۔ ایک مرتبہ ایک یہودی نے کہا کہ ہم بھی اپنے مردوں کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرتے ہیں۔ تو آپ یہ سن کر بیٹھ گئے اور صحابہؓ سے فرمایا؛ تم ان کی مخالفت کیا کرو۔"

رہا میت کو نیچے آتارنا اور رکھنا تو اس کے متعلق حکم یہ ہے کہ اسے سمت قبلہ میں چوڑائی کے رخ رکھا جائے جیسا کہ امت میں عہد بہ عہد یہی دستور چلا آتا ہے، واللہ اعلم۔

پھر جب جنازہ، رکھ دیا جائے تو اب اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے۔

فصل (یازدہم)

نماز جنازہ

نماز جنازہ پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کو محیط ہوگی :

۱۔ نماز جنازہ کا فرض علی الکفایہ ہونا ؛
۲۔ کن لوگوں کے اوپر نماز جنازہ پڑھی جائے۔
۳۔ نماز جنازہ کا طریقہ۔
۴۔ نماز جنازہ کی شرائط، اس کے مفسدات اور مکروہات ؛
۵۔ میت پر نماز پڑھانے کا سب سے زیادہ حقدار کون ہے ؛

① نماز جنازہ کی فرضیت :

نماز جنازہ فرض ہے اور اس کے فرض ہونے کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مبارکہ ہے کہ

آپؐ نے فرمایا:

صلوا علی کل برّ و فاجرٍ ہر نیک و بد پر نماز پڑھو۔

ایک اور روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حقوق کا ذکر کیا ہے جن میں سے ایک نماز جنازہ ہے" کہ اس حدیث میں جملہ للمسلم علی المسلم استعمال ہوا ہے جو کلمہ وجوب ہے، اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرامؓ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے اس زمانے تک امت مسلمہ نے نماز جنازہ ادا کرنے پر ہمیشگی اختیار کی ہے جو اس کے فرض ہونے کی دلیل ہے اور پھر اس کی فرضیت پر امت کا اجماع بھی ہے۔ اِلّا یہ کہ وہ فرض کفایہ ہے: کہ اگر بعض لوگ اسے ادا کر لیں تو باقی لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ اصل فرض "میت" کے حق کی ادائیگی ہے اور چونکہ یہ مقصد چند لوگوں کے نماز ادا کرنے سے پورا ہو جاتا ہے اور پھر امت کے ہر فرد پر اس کو فرض قرار دینا ممکن بھی نہیں ہے" لہٰذا وہ بھی بمنزلہ جہاد کے ہوگا، تاہم جہاد کی طرح، اس کے چھوڑنے پر سب کے اتفاق کر لینے کی گنجائش نہیں۔

(۳) کن کن لوگوں کی نماز جنازہ پڑھی جائے؟

رہا یہ مسئلہ کہ کن کن لوگوں کی نماز پڑھی جائے؟ تو اس ضمن میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ مسلمان بچہ جو ولادت کے بعد فوت ہو، اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی، خواہ وہ بچہ ہو یا بوڑھا، مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام ماسوائے باغیوں، ڈاکوؤں اور انہیں کی طرح کے مفسد لوگوں کے حکم جیسا کہ فرمان نبوی ہے کہ:

صلوا علی کل برّ و فاجر ہر نیک و بد پر نماز پڑھو۔

نیز آپؐ نے فرمایا ہے کہ ہر مسلمان کے دوسرے پر چھ حقوق ہیں، ان میں سے ایک حق نماز جنازہ ادا کرنا بھی ہے؛ گو اس حکم میں کوئی استثناء نہیں کیا گیا لیکن اگر کسی اور دلیل سے کوئی استثناء ثابت ہو تو وہ قابل قبول ہوگا۔ جیسے کہ باغی اور انہیں کی طرح کے مفسد لوگ ایک اور دلیل کے ذریعے، اس عمومی حکم سے مستثنیٰ ہیں۔

تاہم بہ ملنے والی لاش پر نماز نہ پڑھی جائے۔ جیسا کہ ہم اسکی تفصیل غسل میت کے تحت بیان کر آئے ہیں اور اگر کوئی بچہ اثنائے ولادت میں مر جائے، تو اگر وہ اس وقت مرا ہو جب اس کے جسم کا بیشتر حصہ شکم مادر سے باہر آچکا تھا، تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی لیکن اگر اس کا کم تر حصہ نکلا ہوا اور وہ مر جائے تو اکثر حصے (کے مردہ پیدا ہونے) کا اعتبار کرتے ہوئے، اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے گی اور اگر اس کا نصف حصہ جسم برآمد ہوا ہو اور وہ مر جائے تو اس کا "کتاب" میں کوئی ذکر نہیں ملتا تاہم اس کا حکم بھی وہی ہونا چاہیئے، جو ہم نصف لاش ملنے کے غسل کے ضمن میں "غسل" کے تحت بیان کر آئے ہیں کہ اس پر بھی نماز پڑھی جائے لیکن ہمارے نزدیک تاوقتیکہ میت کے جسم کا بیشتر حصہ نہ ملے اس کے قلیل حصہ جسم کی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے، اس لیے کہ اگر ہم جسم کے اس کچھ حصے پر نماز ادا کر لیں تو جب باقی کا جسم دستیاب ہوگا، تو ہمیں اس پر بھی نماز ادا کرنا لازم ہوگا، جس سے ایک جسم پر دو یا اس سے زیادہ مرتبہ، نماز پڑھنا لازم آئے گا، جو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، بخلاف لاش کے اکثر حصے کے، کیونکہ اگر اس پر نماز ادا کر لی جائے، تو باقی حصے پر، کم ہونے کے باعث نماز نہیں پڑھی جائے گی، ہم اس مسئلے کو بھی قبل ازیں

بیان کر آئے ہیں اور وہاں ہم نے دو حصوں میں قطع کیے ہوئے جسم کے نصف حصے میں امام طحاویؒ اور الکرخیؒ کی روایات کا اختلاف بھی نقل کیا تھا اور ہمارے نزدیک کسی لاش پر ایک سے زیادہ مرتبہ نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، نہ اکیلے اور نہ ہی جماعت کے ساتھ، الا یہ کہ اگر پہلی مرتبہ دوسرے لوگوں نے اس کے "ولی" (وارث) کی اجازت کے بغیر نماز ادا کر لی ہو، اور پھر اس کا "ولی" آگیا ہو تو یہاں البتہ نماز کے اعادہ کی اجازت ہے. جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں. کہ جس شخص نے نماز ادا نہ کی ہو. وہ بعد میں بھی نماز ادا کر سکتا ہے. ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت نجاشیؓ کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھی تھی. اور اس میں شبہ نہیں. کہ ان پر پہلے بھی نماز پڑھی گئی ہوگی، اسی طرح مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ایک نئی قبر کے پاس سے گزرے، تو آپ نے اس کے متعلق پوچھا. تو بتایا گیا. کہ یہ فلاں عورت کی قبر ہے، فرمایا: تم نے مجھے اطلاع کیوں نہ دی. لوگوں نے کہا. کہ ہم نے رات کے وقت اسے دفن کیا تھا تو ہمیں آپ کے متعلق "حشرات" کا اندیشہ ہوا (لہٰذا ہم نے آپؐ کو اطلاع نہ دی) اس پر آپؐ نے فرمایا جب بھی کوئی شخص فوت ہو جائے، تو مجھے ضرور اطلاع دیا کرو، اس لیے کہ اس پر میری نماز اس کے حق میں ذریعہ رحمت ہوگی، پھر آپؐ اس قبر کو سامنے رکھ کر قبلہ رو ہو کر کھڑے ہو گئے اور آپؐ نے اس پر نماز ادا فرمائی"

اسی طرح صحابہ کرامؓ کی ہر ایک جماعت نے حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز الگ الگ پڑھی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ بھی دعا ہے اور اگر دعا کا اعادہ ہو جائے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، نیز اس لیے بھی کہ چند لوگوں کے نماز ادا کر لینے سے. گو اس کا حق تو ادا ہو جاتا ہے، مگر ہر مسلمان کو نماز ادا کرنے کا حق حاصل ہے اور اس پر اسے باقاعدہ ثواب بھی ملتا ہے اور پھر یہ بھی ممکن ہے کہ میت کی بزرگی و شرافت کی بنا پر اس کی نماز جنازہ ادا کرنے والے کی مغفرت ہو جائے اور پھر ایک دفعہ نماز پڑھ لینے سے ہر مسلمان کی طرف سے اس کا حق ادا نہیں ہو جاتا. لہٰذا اسے اپنے اس حق کو ادا کرنے کی اجازت ہونی چاہیئے. جب کہ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کی نماز جنازہ پڑھائی پھر جب آپؐ نماز سے فارغ ہو گئے، تو حضرت عمرؓ آ گئے، ان کے ساتھ اور لوگ بھی تھے. تو انہوں نے چاہا کہ وہ بھی اس پر دوبارہ نماز پڑھ لیں. مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز جنازہ کا اعادہ نہیں کیا جاتا لیکن تم میت کیلیے دعا اور استغفار کر سکتے ہو"!

یہ روایت اس بارے میں "نص" صریح ہے؛ نیز مروی ہے کہ:

حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی ایک مرتبہ نماز جنازہ نکل گئی، تو جب وہ دونوں وہاں آئے تو انہوں نے میت کے لیے فقط استغفار کرنے پر اکتفا فرمایا۔

اسی طرح منقول ہے کہ:

"حضرت عبداللہ بن سلام رضی حضرت عمر فاروق رضی کی نماز جنازہ میں شامل ہونے سے رہ گئے پھر جب وہ وہاں آئے تو انہوں نے فرمایا کہ تم مجھ سے نماز جنازہ میں تو سبقت لے گئے ہو مگر دعا میں نہیں لے جا سکتے۔"

اس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ امت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، خلفائے راشدین اور صحابہ کرام رضی کی قبروں پر نماز جنازہ ادا نہ کرنے کا دستور چلا آتا ہے، حالانکہ اگر دوبارہ نماز جنازہ ادا کرنا جائز ہوتا، تو کوئی شخص بھی بالخصوص، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز ادا کرنے باز نہ رہتا، کیونکہ آنحضور تو اس وقت بھی قبر میں ویسے ہی ہیں جیسے آپ کو رکھا گیا تھا، کیونکہ انبیاء کے اجسام زمین پر حرام ہوتے ہیں، جیسا کہ خود حدیث میں بھی اسی کی صراحت کی گئی ہے، بناء بریں آنحضور پر نماز نہ ادا کرنے پر امت کا اجماع اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ اس کا اعادہ جائز نہیں ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کے فرض کفایہ ہونے کے باعث، میت پر ایک مرتبہ نماز جنازہ کر لینے سے فرض تو ادا ہو گیا ہے۔ اسی لیے جس شخص نے پہلی مرتبہ نماز جنازہ ادا نہ کی ہو وہ اگر دوسری مرتبہ بھی نماز جنازہ میں شامل نہ ہو، تو وہ گنہگار نہ ہو گا، پھر جب ایک مرتبہ نماز جنازہ ادا کرنے سے فرض کفایہ تو ادا ہو گیا، تو اب دوسری مرتبہ اس کا نماز ادا کرنا نفل ہو گا، اور چونکہ نماز جنازہ کو بطور فرض ادا کرنا جائز نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص ایک مرتبہ نماز جنازہ ادا کر لیتا ہے، وہ دوسری مرتبہ نماز جنازہ میں شامل نہیں ہوتا لہٰذا ایسا کرنا جائز نہ ہو گا۔ بخلاف اس صورت کے جب "غیر ولی" آگے ہو کر نماز پڑھا دے، کہ یہاں ولی کو نماز کے اعادے کی اجازت ہوتی ہے کیونکہ (ولی" کے شامل نہ ہونے سے، جب پہلی نماز جنازہ درست نہ ہو گی، تو اس سے ثابت ہو گا کہ ابھی فرض ادا نہیں ہوا۔ اس لیے کہ آگے کھڑا ہونے کا حق تو ولی کا تھا، مگر جب کوئی دوسرا شخص اس کی مرضی کے بغیر آگے کھڑا ہو گیا، تو اسے یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنے آگے ہونے کے حق کی تلافی کر لے۔ لہٰذا دوسری بار نماز جنازہ ادا ہونے سے پہلی نماز بھی بطور فرض ادا ہو جائے گی۔ ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہوا۔ چنانچہ مذکورہ روایت میں اسی بناء پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جنازہ کا اعادہ فرمایا، کیونکہ آگے ہونے کا اصل حق تو آپ کو حاصل تھا، کیونکہ آپ تو امت کے ہر فرد کے لیے سب رشتہ داروں سے بھی قریب تر ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ [1] — پیغمبر مومنوں پر اس کی جانوں سے بھی زیادہ حق رکھتے ہیں۔

نیز مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا یصلی علی موتاکم غیری مادمت بین اظهرکم۔ — جب تک میں تمہارے اندر موجود ہوں، کوئی دوسرا شخص کسی میت پر نماز نہ پڑھایا کرے۔

تو اس طرح چونکہ فرض ادا نہ ہوا تھا لہٰذا آپ نے اسکا اعادہ فرمایا۔ اسی طرح صحابہ کرام رضی کے مذکورہ بالا فعل کی بھی یہی تاویل ہے کیونکہ درحقیقت نماز پڑھانے کا اختیار تو حضرت ابوبکر صدیق رضی کو حاصل تھا اسلیے

---

[1] الاحزاب۔ ۶۔

وہی خلیفۂ اول تھے، مگر چونکہ وہ امور خلافت کے نمٹانے اور فتنہ کو دبانے میں مصروف تھے، اور لوگ ان کے پہنچنے سے قبل ہی انفرادی طور پر نماز پڑھتے رہے، لہٰذا جب وہ فارغ ہو گئے۔ اور انہوں نے حضور پر نماز پڑھی؛ تو اس کے بعد کسی اور شخص نے آپ پر نماز نہ پڑھی۔ واللہ اعلم

رہا نجاشی کے جنازہ ادا کرنے کا قصہ تو اس میں ایک احتمال تو یہ ہے۔ کہ وہاں "صلوٰۃ" بمعنی دعا ہو کیونکہ بعض اوقات صلوٰۃ بول کر دعا مراد لی جاتی ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ شاید یہ آں حضورؐ کی خصوصیت ہو۔ اور رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ ہر شخص کو اس پر نماز پڑھنے کا حق ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ بجا، لیکن اب تلافی مافات کی کوئی صورت باقی نہیں رہی کیونکہ فرض نماز تو ادا ہو گئی، اور نماز جنازہ کو بطور نفل ادا کرنا جائز نہیں۔ اسی تفصیل میں ان کے اس قول کا جواب بھی آ گیا کہ نماز جنازہ تو دعا اور استغفار ہے، وہ اس طرح کہ بطور نفل دعا و استغفار کرنا تو جائز ہے، مگر بطور نفل نماز جنازہ ادا کرنا مشروع نہیں

اِسی بنا پر ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ ادا کرنا جائز نہیں۔ جبکہ امام شافعی نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ ان کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت نجاشیؓ پر غائبانہ نماز ادا کرنے کے واقعے سے ہے، کیونکہ وہ اس وقت وہاں موجود نہ تھے، مگر اس حدیث میں ان کے لئے کوئی حجت نہیں ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مروی ہے کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس وقت زمین کو لپیٹ دیا گیا تھا" اور یہ خصوصیت کسی اور شخص کو حاصل نہیں ہو سکتی، پھر امام شافعیؒ نے جس قیاس کا یہاں ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں، کیونکہ اگر میت مشرقی جانب ہو، تو نماز جنازہ میں قبلے کی جانب منہ کرنے سے میت کی جانب پشت کا ہونا لازم آتا ہے، اور اگر وہ میت کی جانب منہ کرنے تو کعبہ سے روگردانی لازم آتی ہے، اور ان میں سے کوئی بات بھی جائز نہیں، پھر اگر بچہ کسی سوار [illegible] کے ہاتھ میں ہو، تو تاوقتیکہ اسے نیچے نہ رکھ دیا جائے، اس پر نماز نہ ادا کی جائے، اس لئے کہ میت بمنزلہ امام کے ہے۔ لہٰذا یہ جائز نہ ہو گا کہ میت تو سوار ہو، اور لوگ زمین پر ہوں — اور ہمارے نزدیک باغیوں اور ڈاکوؤں پر بھی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ کہ چونکہ وہ مسلمان ہیں، لہٰذا ان پر نماز جنازہ ادا کی جائے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں کہ

وان طائفتان من المومنین اقتتلوا	اور اگر مسلمانوں کے دو فریق آپس میں لڑ پڑیں
فاصلحوا بینھما	تو ان کی صلح کرا دیا کرو۔

لہٰذا یہ لوگ قتال کے باوجود بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم:

صلوا علی کل برٍّ وفاجرٍ	ہر نیک و بد پر نماز پڑھو،

کے تحت شامل ہوں گے۔ ہمارا استدلال اس واقعے سے ہے۔ کہ حضرت علیؓ نے اہل نہروان کو غسل دیا اور نہ ان کی نماز جنازہ پڑھی"۔ تو ان سے پوچھا گیا۔ کہ کیا یہ لوگ کافر ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ نہیں یہ کافر نہیں ہیں، بلکہ یہ ہمارے سوہ بھائی ہیں، جنہوں نے ہمارے خلاف بغاوت کی ہے؛ کہ اس روایت میں انہوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ انہیں غسل نہ دینا اور ان کی نماز جنازہ ادا نہ کرنا، ان کی

اہانت و تذلیل کے لیے ہے، تاکہ اس سے دوسروں کو عبرت حاصل ہو اور چونکہ یہ واقعہ حضرات صحابہؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی حضرت علیؓ کی مخالفت نہ کی، لہٰذا یہ ان کا اجماع سمجھا جائے گا اس کی مثال مصلوب (پھانسی پانے والے شخص) کی سی ہے کہ اس کی اہانت اور دوسروں کی عبرت کے لیے اس کی نماز ادا نہیں کی جاتی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا؛ پھر جب باغیوں کے لیے یہ حکم ثابت ہوگیا، تو ڈاکوؤں کے لیے بھی یہ حکم ثابت ہوجائے گا۔ وہ اس طرح کہ ڈاکو بھی معنوی طور پر باغیوں ہی کے حکم میں ہیں کیونکہ وہ بھی باغیوں ہی کی طرح زمین پر فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں، لہٰذا وہ بھی اہانت کے حکم میں انہی کی طرح ہوں گے۔ اس تفصیل سے یہ بھی ثابت ہوا کہ مذکورہ بالا حدیث سے باغی اور ان جیسے لوگ اجماع صحابہ کی بناء پر مستثنیٰ ہیں؛ اسی طرح جو شخص دوسروں کو گلا گھونٹ کر ہلاک کر دیتا ہو، امام ابوحنیفہؒ سے روایت کے مطابق اس کا بھی یہی حکم ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہر اس شخص کا یہی حکم ہے کہ جو سامان ہتھیانے کے لیے قتل کرتا ہو اور جو لوگ شہر میں اسلحہ کی نمائش کرتے ہوں؛ کیونکہ یہ لوگ بھی زمین پر فساد کرنے والے ہیں؛ لہٰذا وہ باغیوں ہی کے مشابہ ہوں گے، واللہ اعلم۔

فصل (دوازدہم)

نماز جنازہ کا طریقہ

نماز جنازہ پڑھانے کے لیے، خواہ جنازہ مرد کا ہو یا عورت کا، امام کو اس کے بالمقابل ہو کر کھڑے ہونا چاہیئے جب کہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد نے اپنی کتاب الصلوٰۃ میں نقل کیا ہے کہ امام کو چاہیئے، کہ اگر جنازہ مرد کا ہو تو وہ اس کے وسطی حصے کے سامنے اور عورت کا ہو تو اس کے سینے کے بالمقابل ہو کر کھڑا ہو۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہی قول ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مرد کا جنازہ ہونے کی صورت میں وسطی حصے کے سامنے کھڑا ہونے سے نماز کے دوران میں اس کی دونوں اطراف یکساں ہوں گی، لیکن عورت ہونے کی صورت وہ اس کے سینے کے سامنے ہو کر کھڑا ہو، تاکہ وہ اس جسم کے ستر غلیظہ سے دور رہے؛ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ سینہ انسانی جسم کا وسطی حصہ ہے، کیونکہ ٹانگیں اور سر تو جسم کے اطراف (کنارے) ہیں۔ اصل جسم سرین سے گردن تک کا حصہ ہے، اور چونکہ جسم کے اس حصے کا وسطی حصہ سینہ ہی ہے لہٰذا اسی وسطی حصے کے سامنے کھڑے ہونا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ تاکہ دوران نماز اس کی دونوں جانبیں ایک جیسی ہوں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دل علم و حکمت کا مخزن ہے، لہٰذا اسی کے سامنے کھڑے ہونا زیادہ بہتر ہوگا۔ امام شافعیؒ سے امام کے کھڑے ہونے کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی۔ جب کہ ان کے شاگرد کہتے ہیں کہ اس وقت امام کو مردہ کے سر کے سامنے اور عورت کی سرین کے بالمقابل ہو کر کھڑے ہونا چاہیئے، چنانچہ یہی شافعیؒ مسلک ہے ان کی دلیل حضرت انسؓ سے مروی یہ روایت ہے کہ:

"انہوں نے ایک مرتبہ ایک عورت کی نماز جنازہ پڑھائی تو وہ اس کی (سرین) کے بالمقابل ہو کر کھڑے ہوئے۔ پھر ایک مرد کی نماز پڑھائی تو وہ اس کے سر کے سامنے ہو کر کھڑے ہوئے ان سے پوچھا گیا آیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس طرح نماز پڑھاتے تھے، تو انہوں نے فرمایا ہاں۔"

امام شافعیؒ کے شاگرد کہتے ہیں کہ ہمارے استاد کا مسلک چونکہ سنت کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا یہی ان کا مسلک ہوگا گو ان سے صریحاً یہ روایت نہیں ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت حضرت سمرةؓ بن جندب صحابی کی روایت سے معارض ہے، اس لیے کہ وہ فرماتے ہیں :

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ام قلابہؓ کی نماز جنازہ پڑھائی، جن کا زچگی میں انتقال ہو گیا تھا، تو آپؐ اس کے جسم کے وسط میں کھڑے ہوئے۔"

یہ روایت ہمارے موقف کی مؤید ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ کہ امام کو سینے کے بالمقابل ہو کر ہی کھڑے ہونا چاہیئے، اس لیے کہ سینہ جسم کا وسطی حصہ ہے۔ یا پھر ہم اس روایت کی تاویل کریں گے۔ وہ یا سطرح کہ ہو سکتا ہے آپؐ اس کے سینے کے بالمقابل ہی کھڑے ہوئے ہوں، مگر چونکہ ان میں سے ایک موقع پر آپ کا سر کی جانب اور دوسرے موقع پر سرین کی جانب زیادہ جھکاؤ ہو گیا ہو تو راوی نے گمان کر لیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں میں فرق کیا ہے۔

پھر وہ چار تکبیرات کہے، جب کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کہا کرتے تھے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ دراصل خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس بارے میں مختلف روایات ملتی ہیں کہ آپ نے پانچ، سات، نو اور اس سے زیادہ تکبیرات کہیں۔ الا یہ کہ آپؐ کی زندگی مبارک کا آخری عمل چار تکبیرات پر ہی مشتمل تھا، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ

"انہوں نے جب صحابہ کرامؓ کو تکبیرات کی تعداد میں مختلف پایا۔ تو ان کو جمع کر کے فرمایا تمہارے درمیان ابھی سے اس بارے میں اختلاف ہے تو جو لوگ تمہارے بعد آئیں گے انمیں تو یہ اختلاف اور بھی زیادہ ہو جائے گا، لہٰذا یہ دیکھو کہ آں حضورؐ کا اپنی زندگی میں آخری عمل کیا تھا بس تم اسی پر عمل کرو۔ تو انہوں نے دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے آخر میں ایک عورت کا جنازہ پڑھایا تھا اور آپ نے چار تکبیرات ہی کہی تھیں لہٰذا انہوں نے اسی پر اتفاق کر لیا۔"

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ نماز جنازہ میں تکبیرات کی تعداد چار ہی ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ کا اسی پر اجماع ہو گیا تھا۔ حتیٰ کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے جب نماز جنازہ کی تکبیرات کے متعلق پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ :

"یہ سب تکبیرات ہی ٹھیک ہیں، لیکن میں نے دیکھا کہ لوگوں (صحابہ کرامؓ) نے چار تکبیرات پر اتفاق (اجماع) کر لیا تھا۔"

لہٰذا صحابہ کرامؓ کا یہ اجماع حجت ہے۔ اسی طرح راوی روایت کرتے ہیں کہ :

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی پہلے متعدد تکبیرات کہتے تھے، پھر راویوں نے بتایا کہ آپؐ نے جو آخری نماز پڑھائی اس میں آپ نے چار تکبیرات ہی کہی تھیں"

اس طرح یہ روایات باہم ناسخ و منسوخ کا درجہ رکھتی ہیں کیونکہ امت نے آنحضورؐ کے ان مختلف افعال کو تخییر (نمازی کے اختیار) پر محمول نہیں کیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ حضورؐ کی آخری نماز سے آپؐ کے سابقہ افعال منسوخ ہو گئے تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہر ایک تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے اور چونکہ فرض نمازوں میں چار سے زیادہ رکعات نہیں ہوتیں لہٰذا نماز جنازہ میں بھی چار ہی تکبیرات ہوں گی۔ الا یہ کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر تو نماز شروع کرنے کے لیے ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ اس کے بعد چار مزید تکبیریں ہوں اور ہر تکبیریں رکعت کے قائم مقام ہو اور اہل تشیع کا گمان ہے کہ حضرت علیؓ "اہل بیت" پر تو پانچ تکبیرات کہتے تھے اور باقی لوگوں پر چار چار لیکن یہ روایت حضرت علیؓ پر ایک افترا (بہتان) ہے۔ اس لیے کہ ان سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت فاطمۃ الزہراءؓ پر چار ہی تکبیرات کہی تھیں؛ نیز مروی ہے کہ:

"حضرت فاطمۃ الزہراءؓ کی نماز جنازہ حضرت ابوبکرؓ نے پڑھائی اور چار تکبیرات ہی کہیں اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی نماز جنازہ پڑھائی۔ تو چار تکبیرات ہی کہیں"

پھر جب وہ پہلی تکبیر کہے۔ تو اللہ تعالیٰ کی ثنا بیان کرے یعنی سبحانک اللّٰھم و بحمدک آخر تک پڑھے، جب کہ امام الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس میں دعائے افتتاح (ثنا) نہیں ہے مگر ان کا یہ قول درست نہیں، اس لیے کہ ہمارے اسلاف کی عادت اور روایت دونوں ہی سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ باقی نمازوں کی طرح اس میں بھی پہلی تکبیر کے بعد دعائے افتتاح "ثنا" پڑھتے تھے پھر جب وہ دوسری تکبیر کہے۔ تو حسب ذیل درود شریف پڑھے؛

اللّٰھم صلِّ علیٰ محمدٍ و علیٰ آلِ محمد (سے لے کر) انک حمید مجید تک

پھر جب وہ تیسری تکبیر کہے، تو سب لوگ میت کے لیے استغفار کریں اور حضور باری تعالیٰ میں اس کی شفاعت کریں، کیونکہ نماز جنازہ بنیادی طور پر ایک دعا ہے دعا کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ اس میں پہلے حمد (الحمد للہ) ہو، پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف ہو، پھر اس کے بعد دعا ہو، تاکہ یہ دعا قبولیت کے لیے زیادہ مؤثر ثابت ہو نماز جنازہ کی دعا یہ ہے:

اَللّٰھُمَّ اغفر لحیّنا و میّتنا و شاھدنا و غائبنا . . . الی آخرہ

بشرطیکہ وہ یہ دعا جانتا ہو۔ اور اگر اسے یہ دعا نہ آتی ہو۔ تو "اللّٰھم اغفر للمؤمنین و المؤمنات ..." (آخر تک) "پڑھے۔

یہ دعا تو اس وقت پڑھی جائے، جب میت بالغ ہو لیکن اگر میت بچہ ہو تو پھر:

اللّٰھمّ اجعلہُ لنا فرطاً و ذخراً و شفعۃً فینا

پڑھنا چاہیے۔ امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت ہے۔ اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی روایت

ہے۔ پھر وہ چوتھی تکبیر کہہ کر دونوں طرف سلام پھیر دے، کیونکہ اب نماز سے باہر نکلنے کا وقت آگیا ہے اور
سلام ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ پھر آیا سلام بآواز بلند کہے، یا پست آواز کے ساتھ؛ اس کا ظاہر روایت میں
کوئی ذکر نہیں ملتا۔ حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ نماز جنازہ میں سلام بآواز بلند نہ کہی جائے اس
لیے کہ آواز بلند کرنے کا مقصد دوسروں کو اطلاع دینا ہوتا ہے، جب کہ نماز جنازہ میں بآواز بلند سلام کہنے
کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ سلام چوتھی تکبیر کے متصل بعد پھیرا جاتا ہے۔ تاہم ہمارے اس زمانے میں عمل
حسنؒ کی روایت کے برخلاف ہے۔

پھر ظاہر روایت میں چوتھی تکبیر کے بعد، سلام کے سوا اور کوئی دعا مذکور نہیں۔ تاہم ہمارے بعض مشائخ
نے سب سے آخر میں:

رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ

کی دعا پڑھنے کو مختار ٹھہرایا ہے۔ پھر اگر امام پانچویں تکبیر کہے۔ تو مقتدی اس کی تقلید نہ کرے، لیکن امام
زفرؒ فرماتے ہیں کہ پانچویں تکبیر میں بھی امام کی اتباع کی جائے کیونکہ یہ تکبیر مختلف فیہ ہے۔ لہٰذا عید کی زائد

تکبیروں کی طرح مقتدی یہاں بھی امام کی اتباع کرے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ پانچ تکبیرات کہنا، منسوخ
شی پر عمل کرنا ہے، اس لیے کہ چار سے زائد تکبیروں کا منسوخ ہونا ہماری مذکورہ بالا روایات سے ثابت
ہو چکا ہے اور چونکہ اس میں امام کا غلطی پر ہونا قطعی طور پر ثابت ہو جاتا ہے، لہٰذا وہ اس غلط کام میں
امام کی تقلید نہ کرے، بخلاف عید کی زائد تکبیروں کے کہ وہاں پر امام کی غلطی اتنی قطعیت کے ساتھ ثابت
نہیں ہوتی۔ چنانچہ اگر وہاں بھی اس کی غلطی یقینی طور پر ثابت ہو جائے۔ تو وہ وہاں بھی امام کی تقلید نہ کرے
جیسا کہ ہم "نماز عیدین" کے تحت بیان کر آئے ہیں۔ پھر امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلہ میں مختلف روایات ہیں
کہ مقتدی جب چار سے زائد تکبیرات میں امام کی تقلید نہیں کرے گا۔ تو پھر اسے کیا کرنا چاہیئے ایک روایت
کی رو سے وہ انتظار کرے اور سلام میں دوبارہ اس کی تقلید کرے، اس لیے کہ تحریمۂ نماز میں برقرار
رہنا تو خطا (غلطی) نہیں ہے بلکہ اصل غلطی تو اس کی زائد تکبیرات میں تقلید ہے۔ لہٰذا وہ اس میں امام کی تقلید
نہ کرے، البتہ (خاموش کھڑا رہ کر) اس کا انتظار کرے، جب کہ دوسری روایت میں ہے کہ وہ امام کی

---

[1] پوری دعا اس طرح ہے: اللّٰھُمَّ اغفر لحیّنا ومیّتنا وشاھدنا وغائبنا وصغیرنا وکبیرنا وذکرنا وانثٰنا اللّٰھُمَّ من
احییتہ منّا فاحیہ علی الاسلام ومن توفیتہ منا فتوفّہ علی الایمان (الجزیری، الفقہ علی
المذاہب الاربعہ ۱: ۸۳۷) کے مطابق احناف کے ہاں یہ دعا سب سے بہتر سمجھی گئی ہے۔ اللّٰھُمَّ اغفر لہٗ وارحمہ
وعافہ واعف عنہ واکرم نزلہ ووسع مدخلہ وغسّلہٗ بالماء والثلج والبرد ونقہ من الخطایا کما
ینقی الثوب الابیض من الدنس وابدلہٗ داراً خیراً من دارہ واھلاً خیراً من اھلہ وزوجاً خیراً من
زوجہ وادخلہٗ الجنۃ واعذہٗ من عذاب القبر وعذاب النار۔

[2] دوسری روایت کے مطابق مکمل دعا اس طرح ہے: اللّٰھُمَّ اجعلہٗ لنا ذخرا واجرا، اللّٰھُمَّ اجعلہٗ لنا شافعا
ومشفعاً: (لڑکی ہونے کی صورت میں ضمیر ھا سے بدل دی جائے۔

مزید اتباع نہ کرے اور سلام پھیر دے، اس لیے کہ چوتھی تکبیر کے بعد نماز کی تحریمہ کو باقی رکھنا
غلطی ہے۔ کیونکہ چوتھی تکبیر کے متصل بعد سلام پھیرنے کا حکم ہے، لہٰذا جس طرح وہ عیدین کی زائد تکبیروں
میں امام کی تقلید نہیں کرتا تو اسی طرح یہاں بھی اس کے ساتھ شامل رہکر انتظار کرتے ہوئے اس کی تقلید
نہ کرے۔

اور نماز جنازہ میں قرآن مجید کا کوئی حصہ بھی تلاوت نہ کیا جائے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نماز جنازہ
میں سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض ہے اور اسے پہلی تکبیر اور ثناء کے بعد پڑھا جائے لیکن ہمارے نزدیک اگر سورۂ
فاتحہ کو دعا اور ثنائے خداوندی کے طور پر پڑھا جائے، تو تب تو مکروہ نہیں ورنہ مکروہ ہوگا، امام شافعیؒ کی
دلیل یہ حدیث نبوی ہے کہ:

لاصلوٰۃ الابفاتحۃ الکتاب — سورۂ فاتحہ کے بغیر کوئی نماز جائز نہیں۔
اور
لاصلوٰۃ الابقراءۃ — قرأت کے بغیر کوئی نماز درست نہیں ہوتی۔

اور چونکہ یہ بھی نماز ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے لیے نماز ہی کی طرح طہارت کا ہونا اور قبلہ رو ہونا
شرط ہے لہٰذا اس میں فاتحہ پڑھی جائے؛ نیز حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ:
"آپؐ نے میت پر چار تکبیرات کہیں اور پہلی تکبیر کے بعد سورۂ فاتحہ پڑھی۔"
اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے متعلق مروی ہے کہ:
"انہوں نے ایک مرتبہ نماز جنازہ پڑھائی اور اس میں سورۂ فاتحہ بآواز بلند پڑھی اور پھر
کہا کہ میں نے اسیلیے اسے بالجہر پڑھا ہے۔ تاکہ تم جان لو کہ اس کا پڑھنا بھی سنت ہے۔"
ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی ایک روایت سے ہے کہ:
"ان سے نماز جنازہ میں قرأت کے متعلق پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم نے اس کے لیے نہ تو کوئی قول (دعا) مخصوص کیا ہے اور نہ ہی قرأت دوسری روایت
میں ہے کہ نہ دعا مخصوص کی ہے اور نہ قرأت؛ تو جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور
جو عمدہ سے عمدہ کلام یا دوسری روایت کے مطابق عمدہ سے عمدہ دعا تم پڑھ سکتے ہو
وہ پڑھ لیا کرو۔"
نیز حضرت عبدالرحمانؓ بن عوف اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:
"نماز جنازہ میں قرآن مجید کی کوئی شئی (سورت) قرأت نہیں کی جاتی۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا حکم دعا کے لیے ہے: اور دعا کی تمہید حمد و ثنا اور درود
شریف ہے نہ کہ قرأت قرآن مجید جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مذکورہ بالا دونوں حدیثیں کہ سورۂ فاتحہ
اور قرأت کے بغیر کوئی نماز جائز نہیں ہوتی، نماز جنازہ کو شامل نہیں اس لیئے کہ وہ حقیقت میں نماز نہیں ہے
بلکہ وہ تو میت کے لیے دعا اور استغفار ہے، اسی بنا پر اس میں نماز کے وہ اصلی ارکان یعنی رکوع
وسجود وغیرہ مفقود ہیں، جن سے نماز تشکیل پاتی ہے۔ الا یہ کہ اسے صلاۃ (نماز) اس لیے کہا جاتا ہے کہ
وہ دعا پر مشتمل ہوتی ہے۔ رہا اس کے لیے طہارت اور قبلہ رو ہونے کی شرط کا ہونا، تو اس سے اس

کے نماز ہونے پر کوئی دلیل نہیں بنتی، جیسے سجدۂ تلاوت کے لیے بھی یہی باتیں شرط ہیں (مگر وہ نماز نہیں) نیز اس لیے بھی کہ وہ حقیقت میں نماز نہیں، لہٰذا اس پر "لا صلوٰۃ" کا اطلاق ہی درست نہ ہوگا، پھر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث سے معارض ہے جبکہ حضرت جابرؓ کی روایت یہ احتمال رکھتی ہے کہ آنحضورؐ نے سورۂ فاتحہ کو بطورِ ثنا پڑھا ہوگا، قرآن مجید کی قراءت کے طور پر نہیں اور اسے اس مقصد کے لیے پڑھنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ نہیں۔

پہلی تکبیر کے سوا کسی اور تکبیر کے موقع پر رفع یدین نہ کرے جبکہ بلخ کے بہت سے ائمہ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر تکبیر کے وقت رفع یدین کیا جائے۔ شیخ نصیر بن یحییٰ ایک تکبیر میں رفع یدین کرتے اور دوسری میں نہیں کرتے تھے۔ اس مسلک کے حامی علماء کا استدلال یہ ہے کہ ان تکبیرات کو نماز عیدین کی تکبیرات اور وتروں کی دعائے قنوت کی تکبیر کی طرح حالت قیام میں کہا جاتا ہے اور ان سب کی تکبیرات کی مشترک حکمت یہ ہے کہ ان کے ذریعے پیچھے کھڑے ہوئے بہرے لوگوں کو آگاہ کرنا ہوتا ہے لہٰذا رفع یدین مناسب ہے، جب کہ ظاہر روایت کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث مبارکہ ہے جس میں آپ نے سات مقامات پر رفع یدین کرنے کا حکم دیا ہے جن میں نماز جنازہ شامل نہیں ہے۔ اسی طرح حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان حضرات نے فرمایا کہ:

"پہلی تکبیر کے سوا کسی اور تکبیر کے موقع پر رفع یدین نہ کیا جائے"۔

کیونکہ ہر تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے، تو پھر جس طرح ہمارے نزدیک باقی نمازوں میں تکبیر تحریمہ کے سوا کسی اور تکبیر پر رفع یدین نہیں کیا جاتا، اسی طرح یہاں بھی رفع یدین نہیں کیا جائے گا اسی طرح ہر تکبیر کے بعد جو مسنون دعائیں وغیرہ پڑھی جاتی ہیں، انہیں بالجہر نہ پڑھا جائے کیونکہ یہ ایک ذکر ہے اور ذکر میں اخفاء ہی سنت ہے۔

اور اگر عورتیں نماز جنازہ پڑھیں تو ان کی امام پنجگانہ فرض نمازوں کی طرح پہلی صف کے وسط میں کھڑی ہو۔ اور اگر امام ایک، یا دو یا تین تکبیریں کہہ چکا ہو، جس کے بعد کوئی شخص آکر اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو وہ تکبیر نہ کہے، بلکہ امام کی تکبیر کا انتظار کرے۔ اور جب امام تکبیر کہے۔ تو اس کے ساتھ مل کر وہ بھی تکبیر کہے اور پھر جب امام سلام پھیر دے۔ تو وہ جنازہ اٹھائے جانے سے قبل اپنی چھوٹی ہوئی تکبیرات مکمل کرے۔ یہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کا مسلک ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں۔ کہ وہ امام کے ساتھ شامل ہو کر فقط ایک تکبیر کہے پھر اگر امام نے اس وقت تک محض ایک تکبیر کہی ہو تو وہ بعد میں ایک تکبیر قضا کرے اور اگر امام نے دو تکبیریں کہہ لی ہوں تو وہ بعد میں ایک تکبیر قضا کرے، اس مسلک کے مطابق وہ پہلی تکبیر کو قضا نہیں کرے گا۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ وہ مسبوق ہے، لہٰذا باقی نمازوں کی طرح، جب وہ امام کے ساتھ شامل ہو تو اسے اسی وقت تکبیر تحریمہ کہنی چاہیئے؛ جیسے کہ اگر وہ وہاں شروع سے ہی موجود ہو اور تکبیر تحریمہ اس سے قبل کہہ دی جائے، تو وہ بالاجماع تکبیر تحریمہ کہتا

اور امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہ کرنا اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، جب کہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ دونوں کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ:

"جو شخص امام کی پہلی تکبیر کہنے کے بعد آکر اس کے ساتھ ملے تو وہ امام کے ساتھ شامل ہوجائے اور فوت شدہ نماز کو قضا نہ کرے۔"

اس عنوان پر چونکہ تمام صحابہؓ میں سے فقط انہی سے یہی ایک روایت ملتی ہے اور کسی دوسرے صحابیؓ سے اس کے خلاف کوئی اور قول نہیں ملتا، لہٰذا یہ قول صحابہ کرامؓ کے اجماع کے درجے میں ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ہر ایک تکبیر ایک ایک رکعت کے قائم مقام ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کوئی ایک تکبیر چھوڑ دے۔ تو اس کی نماز فاسد ہوجاتی ہے، جیسے اگر چار رکعات والی نماز کی کوئی رکعت چھوٹ جائے تو تب بھی یہی حکم ہوتا ہے۔ پھر جس کی ایک رکعت چھوٹ جائے وہ امام کی اسی حالت میں تقلید کرتا ہے جہاں اس نے امام کو پایا ہو۔ اور وہ اسی وقت اپنی فوت شدہ نماز کو قضا نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے کا حکم منسوخ ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا؛ بخلاف اس صورت کے جب وہ امام کے پیچھے شروع سے ہی موجود ہو کہ وہ تکبیر تحریمہ کے حق میں "مدرک"، ہی سمجھا جاتا ہے جیسا کہ عام طور پر لوگ امام کے بعد ہی تکبیر کہتے ہیں، مگر اس کے باوجود ان کی یہ نماز ادا ہی سمجھی جاتی ہے، قضا نہیں اور وہ اپنی نیت مکمل کرنے کے فوراً بعد تکبیر کہتا ہے۔ بخلاف مسبوق کے، کہ وہ پہلی تکبیر کا مدرک (پانے والا) نہیں ہوتا اور چونکہ یہ تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے، لہٰذا وہ دوسری نمازوں کی طرح امام کی سلام سے قبل نماز کی قضا میں مشغول نہیں ہوسکتا، پھر امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک وہ اپنی چھوٹی ہوئی ہوں تکبیر کو قضا کرے، کیونکہ مسبوق کو لازماً اپنی فوت شدہ نماز کی تکمیل کرنا ہوتی ہے، لیکن ضروری ہے کہ جنازہ اٹھائے جانے سے قبل وہ اس کی تکمیل کرلے، اس لیے کہ جنازہ اٹھائے جانے کے بعد نماز جنازہ کی ادائیگی کا کوئی تصور نہیں ہوسکتا، مگر امام ابویوسفؒ کے نزدیک اگر تو امام نے ایک ہی تکبیر کہی ہو۔ تو تب تو اس پر کسی شئ کی قضا ضروری نہیں لیکن اگر اس کی دو تکبیریں چھوٹ گئی ہوں، تو اسے ایک تکبیر بعد میں قضا کرنا ہوگی، اور اگر وہ چوتھی تکبیر کے بعد امام کے سلام سے قبل آکر امام کے ساتھ شامل ہوا ہو، تو تب وہ اس کے ساتھ شامل نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک تو اس کی نماز فوت ہوگئی جب کہ امام ابویوسفؒ کے ہاں وہ اس وقت ایک تکبیر کہے اور امام کے سلام کے بعد وہ باقی باتیں تکبیرات کہے، جیسے کہ اگر وہ وہاں موجود ہوتا، اور انہوں نے امام کی چوتھی تکبیر سے قبل کوئی تکبیر نہ کہی ہوتی، تو تب یہی حکم ہوتا۔ اس بارے میں امام ابوحنیفہ و محمدؒ کا مسلک ہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ اکیلے تکبیر کہنے کی کوئی گنجائش نہیں، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور امام اس کے بعد کوئی اور تکبیر نہیں کہتا۔ کہ جس میں وہ اس کی تقلید کرسکے اس باب میں امام ابوحنیفہ و محمدؒ کا اصول یہ ہے۔ کہ مقتدی امام کی تکبیر کے ساتھ نماز میں داخل ہوتا ہے، لہٰذا جب امام چوتھی تکبیر کہہ کر نماز سے فارغ ہوگیا۔ تو اب کسی شخص کے لیے نماز میں داخل ہونا ممکن نہ ہوگا، جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک چونکہ مقتدی اپنی تکبیر تحریمہ کے ساتھ نماز میں داخل ہوتا ہے لہٰذا وہ یہاں تکبیر کہہ کر نماز میں داخل ہوسکتا ہے؛ عصام بن یوسفؒ نے

لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی یہاں وہ تکبیر کہہ سکتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب وہ اس وقت آئے جب امام تین تکبیرات کہہ چکا ہو کہ اس وقت اسے تکبیر نہیں کہنی چاہیئے، بلکہ امام محمدؒ کے نزدیک چوتھی تکبیر کا انتظار کرنا چاہیئے۔ اس لیے کہ امام کی فراغت سے قبل، فوت شدہ نماز کی ادائیگی میں مشغول ہو جانا گو اصولاً تو جائز نہیں، مگر یہاں ہم نے ضرورت کے تحت، اسے جائز تسلیم کیا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ یہاں امام کا انتظام کرے۔ تو اس کی نماز قضا ہو جائے گی۔ بخلاف مذکورہ صورت کے۔

فصل (سیزدہم)

نماز جنازہ کی شرائط

ہر وہ بات جو دوسری نمازوں کے لئے شرط ہے۔ مثلاً حقیقی اور حکمی طہارت اور قبلہ رو ہونا، ستر چھپانا اور نیت کرنا وغیرہ۔ یہ باتیں نماز جنازہ کے لیے بھی شرط ہیں۔ چنانچہ اگر لوگوں نے نماز جنازہ پڑھی ہو۔ مگر ان کا امام بلا طہارت ہو تو ان کے ذمہ نماز کا اعادہ ضروری ہوگا اور اگر مقتدی طہارت کے بغیر ہوں۔ تو ان کی نماز فاسد مگر امام کی درست ہوگی اور ان پر اعادہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ میت پر نماز پڑھنے کا حق امام کی نماز کے ساتھ ادا ہو گیا ہے۔ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ نماز جنازہ کے لیے باجماعت نماز شرط نہیں ہے۔ اور اگر لوگوں نے جنازہ کا سر رکھنے میں غلطی کر دی اور اسے الٹا کر کے پاؤں کی جگہ کر دیا۔ تو چونکہ اس سے نماز جنازہ کی شرائط میں کوئی کوتاہی نہیں ہوتی ۔ کوتاہی تو محض اس کو رکھنے میں ہوئی ہے جس سے نماز کا جواز متأثر نہیں ہوتا لہٰذا نماز جنازہ درست ہوگی ۔ تاہم اگر انہوں نے ایسا جان بوجھ کر کیا ہو تو "سنت متوارثہ" کی خلاف ورزی کی بنا پر وہ گنہگار ہونگے۔ اور اگر انہوں نے جنازہ کی نماز کے لیے تحری (غور و خوض) کی ہو، مگر پھر بھی صحیح سمت قبلہ کے پہچاننے میں غلطی ہو جائے، تو ان کی نماز درست ہوگی، کیونکہ اس طرح کے حالات میں تو دوسری فرض نمازیں بھی جائز قرار پاتی ہیں، لہٰذا یہ تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگی، لیکن اگر انہوں نے دانستہ ایسی غلطی کی۔ تو ان کی نماز جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ "قبلہ رو" ہونیکی شرط کا یہی تقاضا ہے، کیونکہ دوسری نمازوں کی طرح، اس نماز میں بھی، حالت اختیار میں یہ شرط ساقط نہیں ہوتی؛ اسی طرح اگر کسی نے بلا عذر سوار ہو کر یا بیٹھ کر نماز جنازہ پڑھی۔ تو تب بھی استحسان کی رو سے اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ تاہم قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کی طرح اس کی نماز جنازہ درست ہو؛ نیز اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا اصل مقصد میت کے لیے دعا ہے جس میں کوئی فرق نہیں آتا جب کہ اس کے ارکان تو اس کی تکبیرات ہیں جن کو سواری پر بھی ادا کرنا ویسے ہی ممکن ہے، جیسے کہ حالت قیام میں ان کی ادائیگی درست ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں نماز جنازہ کا حکم کھڑے ہو کر ادا کرنے کی صورت میں وارد ہوا ہے۔ لہٰذا شریعت کے اصل حکم (نص) کی پوری طرح رعایت رکھنا ضروری ہوگا؛ اسی بنا پر اس کی شرائط میں سے کسی بھی شرط میں خلل اندازی کرنا جائز نہیں ہے، تو اسی طرح اس کے کسی رکن میں بھی ایسا کرنا درست نہ ہوگا۔ بلکہ یہاں تو

بدرجۂ اولیٰ یہ حکم ہوگا، کیونکہ رکن شرط سے زیادہ اہم ہوتا ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ نماز جنازہ سواری کی حالت میں یا بیٹھ کر ادا کرنا میت کی تحقیر کے مترادف ہوگا، حالانکہ نماز جنازہ کا حکم تو اس کی تعظیم وتکریم کے لیے ہے اسی بنا پر جنازہ کا حکم ان لوگوں کے حق میں ساقط ہو جاتا ہے جن کی تحقیر واہانت ضروری ہو، مثلاً باغی، کافر اور ڈاکو وغیرہ۔ لہٰذا تعظیم وتکریم والی اس نماز کو اس طریقے سے ادا کرنا جس سے میت کی تحقیر لازم آتی ہو جائز نہ ہوگا کیونکہ اس طریقے سے نماز جنازہ کی ادائگی سے اس کے اصل مقصد میں خلل واقع ہوتا ہے لہٰذا ایسا کرنا باطل ہے۔ اور اگر میت کا "ولی" بیمار ہو اور وہ بیٹھ کر نماز پڑھے، جب کہ باقی لوگ اس کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز ادا کریں تو امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک نماز درست مگر امام محمدؒ کے ہاں امام کی نماز جائز۔ مگر مقتدیوں کی جائز نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس حکم پر ہے کہ آیا کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے والے مقتدی کیلیے بیٹھے ہوئے امام کی اتباع کرنا درست ہے۔ یا نہیں۔ اور یہ مسئلہ ازیں قبل بیان ہو چکا ہے اور اگر لوگوں کو نماز کے بعد یاد آیا کہ انہوں نے تو اسے غسل نہ دیا تھا تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو انہیں دفن کرنے سے قبل یاد آگیا یا پھر دفن کے بعد اگر تو انہیں دفن کرنے سے قبل یاد آگیا تو وہ اسے غسل دیں اور نماز کا اعادہ کرلیں۔ اس لیے کہ میت کا پاک ہونا جواز نماز کے لیے لازمی شرط ہے، جیسے کہ امام کا پاک ہونا باجماعت نماز کے لیے لازمی شرط ہے اور چونکہ میت بھی لوگوں کے لیے، بمنزلہ امام کے ہے، لہٰذا اس کی طہارت کا اعتبار ہوگا، تو جب میت کو طہارت حاصل نہ ہوگی، تو اس پر پڑھی گئی نماز کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ لہٰذا اسے غسل دے کر نماز جنازہ کا اعادہ کرلیا جائے۔ اور اگر انہیں دفنانے کے بعد یاد آیا ہو تو اب قبر کو کھودا نہ جائے اس لیے کہ قبر کو کھودنا حرام ہے کیونکہ ایسا کرنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہٰذا اس سے غسل ساقط ہو جائے گا اور اس کی نماز کا اعادہ بھی نہ کیا جائے گا، کیونکہ میت کا پاک ہونا نماز کی صحت کے لیے لازمی شرط ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس پر ابھی مٹی نہ ڈالی گئی ہو۔ تو اس وقت تک اسے نکالا جا سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں اسے نکالنا قبر کھودنا (نبش) نہیں ہے، لیکن اگر انہوں نے اس پر مٹی ڈال دی ہو۔ تو وہ اسے باہر نہ نکالیں البتہ وہ اپنی نماز کا اعادہ کرلیں۔ اس لیے کہ پہلی نماز امکان کے باوجود، طہارت نہ کرانے کی بنا پر ناقابل اعتبار ہوگی اور چونکہ اب اس کو پاک کرنے کا امکان باقی نہیں رہا، لہٰذا یہاں اس کی طہارت کی شرط ساقط ہو جائے گی، بنا بریں اس کی نماز جنازہ دوبارہ پڑھی جائے۔ اور اگر اسے غسل دینے کے بعد مگر نماز جنازہ سے قبل دفن کر دیا جائے، تو جب تک لاش کی حالت تبدیل نہ ہوئی ہو، اس وقت تک اس کی قبر پر نماز ادا کی جا سکتی ہے۔ الامالی میں امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اس پر (زیادہ سے زیادہ) تین دنوں تک نماز ادا کی جا سکتی ہے۔ ابن رستمؒ نے بھی امام محمدؒ سے یہی روایت نقل کی ہے تین دن تک جواز نماز کی وجہ وہ روایت ہے جو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کی قبر پر نماز ادا فرمائی تھی، تو جب کسی ایسی میت کی قبر پر دوبارہ نماز ادا کرنا جائز ہے جس کی ایک مرتبہ نماز جنازہ ادا کی جا چکی ہو، تو جس میت کی بالکل ہی نماز ادا نہ کی گئی ہو، اس پر نماز پڑھنا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا؛ اور تین دنوں کے بعد اس لیے نہیں، کہ نماز میت کے (سالم) بدن پر ادا کرنا مشروع ہے اور چونکہ تین دن کے بعد اس کا جسم پھٹ جاتا اور تبدیل

ہوجاتا ہے، لہٰذا اس کا بدن نہیں رہتا۔ وجہ یہ ہے کہ بدن کم مدت میں نہیں پھٹتا، مگر زیادہ مدت میں پھٹ جاتا ہے اور زمین کی مقدار کو "حد کثرت" میں سمجھا جائے گا، کیونکہ جمع کثرت سے عبارت ہوتی ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ احکام کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے اور چونکہ عام طور پر یہی دیکھنے میں آتا ہے کہ تین روز کے بعد اس کی لاش پھٹ جاتی ہے اور اس کے اعضا تبدیل ہونا شروع ہو جاتے ہیں لہٰذا تین دن کے بعد نماز جائز نہ ہوگی مگر صحیح یہ ہے کہ دنوں کا اندازہ مقرر کرنا لازم نہیں، کیونکہ موسم گرما اور موسم سرما اور میت کی حالت میں تفاوت ہونے سے، مثلاً اس کے موٹا، یا پتلا ہونے سے یا پھر علاقوں کی نسبت سے اس مدت میں کمی و بیشی ممکن ہے، لہٰذا یہاں "گمان غالب" پر عمل کیا جائے گا پھر اگر یہ کہا جائے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد پر آٹھ سالوں کے بعد نماز ادا کی تھی تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس جگہ نماز سے مراد ان کے لیے دعا کرنا ہے۔ واللہ اعلم جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۔ اور ان کے حق میں دعائے خیر کر کہ آپ کی دعا ان کے حق میں موجب تسکین ہے۔

کہ اس آیت میں صلوٰۃ بمعنی دعا ہے۔ جب کہ ایک اور قول کی رو سے اس عرصے میں ان کے اعضاء متفرق نہیں ہوئے تھے، جیسا کہ معلوم ہے کہ جب حضرت امیر معاویہؓ نے ان کو وہاں سے منتقل کرنا چاہا، تو ان کو ویسے ہی پایا جیسے انہیں دفن کیا گیا تھا جس پر انہوں نے انہیں ویسے ہی چھوڑ دیا۔ اسی طرح ایک پوری جماعت پر بھی ایک ہی بار نماز ادا کرنا کافی ہوتا ہے پھر اگر کئی جنازے جمع ہو جائیں تو امام کو اختیار ہوگا: وہ چاہے تو ان سب پر ایک ہی مرتبہ نماز ادا کرے اور چاہے تو ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ نماز پڑھ لے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"غزوۂ احد کے دن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دس دس شہیدوں پر ایک ہی مرتبہ نماز جنازہ ادا فرمائی"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا اصل مقصد مردہ افراد کے لیے دعا اور شفاعت ہے۔ اور یہ بات ایک ہی بار ان پر نماز ادا کر لینے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، پھر اگر وہ چاہے کہ ان پر ایک ہی مشترکہ نماز ادا کرے تو اس صورت میں بہتر یہ ہے کہ ان میں سے سب سے افضل شخص کو امام کی طرف سب سے پہلے رکھا جائے۔ پھر اسی طرح درجہ بدرجہ جنازوں میں ترتیب کی جائے تاہم اگر اس نے ایسا نہ کیا۔ تو تب بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ پھر اگر کئی جنازے اکٹھے ہو جائیں تو انہیں کیسے رکھا جائے؟ تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں۔ کہ وہ سب جنازے یا تو ایک ہی جنس کے ہوں گے یا دو جنسوں کے پھر اگر تو وہ جنازے ایک ہی جنس کے ہوں تو اگر لوگ چاہیں تو ان کی اسی طرح ایک ہی صف بنا لیں۔ جیسے کہ وہ اپنی زندگی میں نماز کے لیے اسی طرح سے صف بناتے تھے، اور اگر وہ چاہیں تو سمت قبلہ میں انہیں آگے پیچھے ترتیب وار رکھ لیں، تاکہ امام ان کے سامنے کھڑا ہو سکے۔ ظاہر روایت میں یہی حکم مذکور ہے۔ جب کہ امام محمدؒ سے غیر روایت الاصول میں مذکور ہے کہ دوسری صورت پہلی صورت سے افضل ہے اس لیے کہ اصل سنت یہ ہے کہ انہیں امام کے سامنے رکھا جائے

اور یہ بات دوسری صورت میں ہی حاصل ہو سکتی ہے نہ کہ پہلی صورت میں۔ اور اگر انہیں یکے بعد دیگرے رکھا جائے تو مناسب یہ ہے کہ ان میں سے افضل شخص کا جنازہ امام کے متصل سامنے ہو، امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت ہے کہ امام کے متصل سامنے ان میں سے افضل اور عمر رسیدہ شخص کا جنازہ رکھا جائے۔ امام ابو یوسفؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک احسن طریقہ یہ ہے کہ امام کے متصل سامنے و ان میں سے افضل افراد کے جنازے ہوں۔ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

لیلینی منکم اولوا الاحلام والنہٰی۔ تم میں سے میرے متصل، وہ لوگ ہونے چاہئیں جو تم میں سے عقلمند اور سمجھدار ہیں۔

پھر اگر ان میں سے ہر ایک کا سر ایک ہی جانب کو بالکل ایک ہی سیدھ میں رکھا جائے۔ تو وہ زیادہ بہتر ہے، اور اگر انہیں "درج کے طریقے پر رکھا جائے، یعنی اس طرح کہ دوسرے شخص کا سر پہلے شخص کے کندھے کے برابر ہو، جیسا کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا یہی قول ہے، تو تب بھی خوب (حسن) ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت ہے کہ اگر جنازوں کو اسی ترتیب سے رکھا گیا۔ تو وہ خوب (حسن) ہوگا، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے ساتھ آپ کے دونوں صحابہ (ابوبکر و عمرؓ) کو اسی طرح دفنایا گیا ہے، لہٰذا نماز کے لیے بھی اسی ترتیب سے انہیں رکھنا بہتر ہوگا۔ اور اگر وہ جنازے مختلف جنسوں سے تعلق رکھتے ہوں، یعنی کہ مردوں اور عورتوں کے ہوں، تو مردوں کو امام سے متصل سامنے اور عورتوں کو ان کے بعد قبلے کی جانب رکھا جائے، کیونکہ زندگی میں بھی مردوں اور عورتوں کی صفیں اسی طرح قائم ہوتی ہیں، چونکہ مرد امام سے متصل ہوتے ہیں، لہٰذا مرنے کے بعد بھی اسی طرح انہیں رکھا جائے گا، البتہ بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ عورتوں کے جنازے امام کے متصل سامنے اور مردوں کے ان کے بعد رکھے جائیں، کیونکہ زندگی میں مرد عورتوں کی نسبت سمت قبلہ میں پہلے اور عورتیں ان کے پیچھے ہوتی ہیں۔ تو اسی طرح ان کے جنازے بھی اسی ترتیب سے رکھے جائیں گے۔ اور اگر وہاں ایک مرد، ایک بچے ایک مخنث ایک عورت اور ایک بچی کا جنازہ جمع ہو جائے۔ تو امام کے متصل سامنے پہلے مرد کا جنازہ، پھر بچے کا، پھر مخنث اور پھر عورتوں کا۔ اور پھر چھوٹی بچی کا رکھا جائے، اس مسئلے کی اساس دراصل ایک حدیث نبوی پر ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ:

"تم میں سے جو سمجھ دار ہیں۔ وہ مجھ سے متصل بعد کھڑے ہوں، پھر ان کے بعد، سمجھ میں ان کے قریب تر لوگ کھڑے ہوں"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ زندگی میں اسی طرح امام کے پیچھے کھڑے ہوئے تھے، لہٰذا مرنے کے بعد بھی ان کے جنازوں کو اسی ترتیب سے رکھا جائے گا۔ اور اگر امام نے کسی جنازے پر ابھی ایک تکبیر کہی تھی کہ ایک اور جنازہ آگیا اور پہلے جنازے کے ساتھ اسے بھی رکھ دیا گیا۔ تو وہ پہلے جنازے پر اپنی نماز جاری رکھے، جب کہ دوسرے جنازے پر از سر نو نماز ادا کرے۔ کیونکہ اس کی تکبیر تحریمہ پہلے جنازے کے لیے منعقد ہوئی تھی، لہٰذا وہ پہلے سے مکمل کرے۔ اور اگر اس نے دوسری تکبیر دونوں کی نیت سے کہی ہو، تو تب بھی وہ تکبیر پہلے جنازے کے لیے ہی ہوگی، اس لیے کہ ابھی اس نے پہلی نماز سے باہر

نکلنے کا کوئی ارادہ نہیں کیا، لہٰذا وہ بدستور اسی سابقہ نماز ہی میں رہے گا۔ اور اس کی یہ تکبیر دوسرے جنازے کے لیے شمار نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے دوسری تکبیر فقط دوسرے جنازے کے لیے کہی ہو، تو اس صورت میں یہ تکبیر فقط دوسرے جنازے کے لیے ہوگی۔ کیونکہ دوسرے جنازے کے لیے تکبیر کہنے کے باعث وہ پہلی نماز جنازہ سے باہر ہوگیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ نماز ظہر ادا کر رہا ہو۔ اور عصر کی نیت کرکے تکبیر کہہ دے۔ تو وہ نماز ظہر سے نماز عصر میں منتقل ہو جائے گا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب وہ دونوں کی نیت کرے، کیونکہ اس صورت میں اس نے پہلی نماز کو ابھی ترک نہیں کیا۔ لہٰذا وہ بدستور سابقہ نماز میں ہی رہے گا، اور دوسری نماز کا شروع کرنے والا نہ ہوگا۔ پھر جب وہ دوسرے شخص کی نماز جنازہ شروع کر دے تو جب اس سے فراغت ہو جائے۔ تو تب وہ پہلے جنازے پر دوبارہ نماز ادا کرے، یعنی از سرِ نو، واللہ اعلم۔

فصل (چہاردہم)

مفسدات نماز جنازہ

نماز جنازہ ان تمام باتوں سے فاسد ہو جاتی ہے، جن سے باقی نمازیں فاسد ہو جاتی ہیں جن کی تفصیل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، مثلاً دانستہ وضو خطا کر دینا، بول پڑنا، قہقہہ مار کر ہنس دینا اور دوسرے نواقضِ نماز کا پیش آجانا وغیرہ۔ ہاں البتہ عورت کا مرد کی محاذات (برابر) میں آجانا نماز جنازہ کے لیے مفسد نہیں ہے، اس لئے کہ محاذات سے نماز کے فاسد ہونے کا علم ہمیں بذریعہ نص (حدیث) ہوا ہے اور چونکہ یہ نص فقط مطلق نماز کے متعلق وارد ہوئی ہے، لہٰذا اس حکم میں دوسری نمازیں شامل نہ ہوں گی، جس طرح کہ اس حکم میں سجدۂ تلاوت شامل نہیں، اس طرح قہقہہ مار کر ہنسنا بھی نماز جنازہ کی طہارت کو باطل نہیں کرتا، کیونکہ قہقہہ سے وضو خطا ہو جانے کا علم ہمیں جس نص کے ذریعے ہوا ہے وہ نص (حدیث) باقاعدہ نمازوں کے بارے میں ہے، لہٰذا اس حکم کا اطلاق بھی دوسری نمازوں پر نہ ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں اور "بنا کرنے" کے مسئلے میں فرق یہ ہے کہ اگر نمازِ جنازہ میں وضو خطا ہو جائے، تو اس صورت میں وہ دوسری نمازوں کی طرح اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھ سکتا ہے، گو ہمیں اس مسئلے میں بھی نماز جاری رکھنے کا حکم بذریعۂ نص (حدیث) معلوم ہوا ہے اور یہ حدیث مطلق نماز کے بارے میں ہے، مگر ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ قہقہہ کو نماز میں ذریعۂ حدث اس کی قباحت کے باعث سمجھا گیا ہے اور چونکہ نماز کا خصوصی ادب واحترام ہے، لہٰذا اس میں قہقہہ لگانے کی قباحت اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ عام نمازوں کا احترام نماز جنازہ سے زیادہ ہے، لہٰذا عام نمازوں میں قہقہہ مار کر ہنس دینا نمازِ جنازہ میں قہقہہ مارنے کی نسبت زیادہ قبیح فعل ہے، مگر اس کا عام نمازوں میں طہارت

کے باطل ہونے کا ذریعہ ہونا، نمازِ جنازہ میں اس کے بطلانِ طہارت کا سبب نہیں ہے، بخلاف نماز کو بنا (استوار) کرنے کے کیونکہ جب نماز کو بنا (استوار) کرنا اعلیٰ نماز میں جائز ہے اور چلنا پھرنا قابلِ برداشت ہے، تو ادنیٰ نماز (جنازہ) میں تو بدرجۂ اولیٰ ایسا کرنا دلالۃً جائز ہوگا! نیز اس لئے بھی کہ اگر ہم یہاں نماز استوار (بنا) کرنے کو جائز قرار نہ دیں، تو لوگوں کی نماز بالکل فوت ہوجائے گی، اس لیے کہ متعلقہ شخص کے وضو کرکے آنے تک، لوگ نماز سے فارغ ہوجائیں گے اور پھر نماز کا اعادہ کرکے اس کی تلافی کرنا بھی ممکن نہیں، جیساکہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ تو اگر ہم نماز کے جاری رکھنے (بنا کرنے) کے جواز کو تسلیم نہ کریں تو اس کی نماز بالکل ہی فوت ہوجائے گی، تو جب عام نمازوں میں بنا نماز کو استوار کرنا جائز ہے، تو یہاں تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔

فصل (پنجدھم)

مکروہات نمازِ جنازہ

نمازِ جنازہ طلوع و غروبِ آفتاب اور عین دوپہر کے وقت ادا کرنا مکروہ ہے، جیساکہ ہم ازیں قبل حضرت عقبہؓ بن عامر کی روایت نقل کر آئے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں:

"تین اوقات ایسے ہیں کہ جن میں ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا کرنے اور مُردوں کو دفنانے سے منع کیا ہے"۔

اس روایت میں مُردوں کو دفنانے سے مراد ان پر نمازِ جنازہ ادا کرنا ہے، نہ کہ ان کو دفن کرنا کیونکہ ان اوقات میں مردوں کو دفن کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں پھر اگر لوگ ان اوقات میں نمازِ جنازہ ادا کرلیں، تو اس کا اعادہ ضروری نہ ہوگا، کیونکہ شریعت میں نمازِ جنازہ کی ادائیگی کے لئے کوئی خاص وقت مقرر نہیں ہے لہٰذا جس وقت میں بھی اسے ادا کرلیا گیا۔ وہ ادا ہوگی، نہ کہ قضا۔ اور ان اوقات میں موجود کراہت نماز کو قضا کرنے سے مانع ہے، ادا کرنے سے نہیں، جیسے کہ اگر کسی نے نمازِ عصر سورج زرد ہونے کے بعد پڑھ لی تو اس کی نماز ادا ہوجائے گی، تفصیل سابقہ اوراق میں بیان ہوچکی ہے، اسی طرح نمازِ فجر اور نمازِ عصر کے بعد سورج کی رنگت تبدیل ہونے سے قبل نمازِ جنازہ ادا کرنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ ان اوقات میں نماز کی کراہت اوقات میں موجود کسی سبب کی بنا پر نہیں، (بلکہ خارجی عوامل کی بنا پر ہے، لہٰذا اس کراہت کا اثر فرض نماز کی ادائیگی پر ظاہر نہ ہوگا، جیساکہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور اگر انہوں نے چاہا کہ نمازِ جنازہ ادا کریں، مگر عین اس وقت سورج غروب ہوگیا، تو ان کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ پہلے نمازِ مغرب ادا کریں اور پھر نمازِ جنازہ پڑھیں، کیونکہ نمازِ مغرب، نمازِ جنازہ کی نسبت زیادہ مؤکد ہے، لہٰذا اس کو پہلے پڑھنا زیادہ بہتر ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نمازِ جنازہ پہلے ادا کرنے سے نمازِ مغرب میں تاخیر ہوگی، جو کہ مکروہ ہے۔

فصل (شانزدہم)

میت پر نماز پڑھانے کا حقدار کون ہے

الاصل میں ہے کہ قبیلے (محلّے) کا امام میت پر نماز پڑھانے کا زیادہ حقدار ہے، جبکہ حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ اگر وہاں سب سے "بڑا امام" (الامام الاعظم: مقتدر حکمران) حاضر ہو، تو وہی نماز جنازہ پڑھانے کا حق دار ہے، اور اگر وہ حاضر نہ ہو، تو پھر شہر کا امیر، وہ موجود نہ ہو، تو قبیلے (محلّے) کا امام (سردار) اور اگر وہ بھی غیر موجود ہو، تو پھر درجہ بدرجہ اس کے قریبی رشتہ دار اس کا حق رکھتے ہیں۔ ہمارے مسلک کا خلاصہ یہی دو روایات ہیں اور ان دونوں روایات میں تطبیق دینا ممکن ہے، کیونکہ اگر تو بادشاہ خود موجود ہو، تو جب تو اسے ہی امامت کا حق ہے اس لیے کہ وہی "اماموں کا امام" ہے اور اگر وہ موجود نہ ہو تو پھر "قاضی" امامت کا استحقاق رکھتا ہے، کیونکہ، قاضی بادشاہ کا نائب ہوتا ہے اور اگر وہ بھی موجود نہ ہو تو پھر قبیلے (محلّے) کا امام اس کا حق رکھتا ہے کیونکہ مرنے والا جب اپنی زندگی میں اس کی امامت پر راضی تھا، تو اس کی یہ رضامندی مرنے کے بعد بھی اس کی رضامندی کی دلالت ہوگی؛ اس لیے کہ میت اپنی زندگی میں کسی شخص کو امامت کے لیے متعین کر جائے، تو وہ شخص اس کے قریبی رشتہ داروں سے بھی زیادہ نماز پڑھانے کا حقدار ہوگا، کیونکہ خود میت کو اس کی امامت پسند تھی، الّا یہ کہ امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں قبیلے (محلّے) کے امام کو سب سے مقدم رکھا ہے، کیونکہ بادشاہ تو جنازوں میں کم ہی حاضر ہوتا ہے، پھر درجہ بدرجہ اس کے قریبی عصبہ (صلبی رشتے دار) اور دیگر اعزہ یہ استحقاق رکھتے ہیں، کیونکہ اب میت کی مصالح کا خیال رکھنا انہیں کی ذمہ داری ہے — یہ تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک ہے جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق، "قریبی رشتے دار" بادشاہ سے بھی زیادہ امامت کا استحقاق رکھتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے، کہ اس جگہ حکم کا مدار "ولایت" پر ہے اور چونکہ قریبی رشتے دار، اس بارے میں بادشاہ سے مقدم ہے، لہٰذا نمازِ جنازہ میں تقدم کا بھی اسی کو حق حاصل ہوگا جیسے کہ نکاح وغیرہ کے دیگر مسائل و معاملات میں بھی یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ یہ نماز دُعا اور شفاعت کے لیے مشروع ہوئی ہے، تو چونکہ قریبی شخص کی دُعا زیادہ اخلاص اور زیادہ "حضورِ قلب" پر مبنی ہوتی ہے، کیونکہ اسے مرنے والے سے زیادہ محبت و شفقت ہوتی ہے اور پھر اس کی دُعا میں زیادہ رقت اور تضرع بھی پایا جاتا ہے لہٰذا اس کی دُعا اور شفاعت زیادہ بہتر طور پر قبول ہوگی اور وہی دُعا کرانے کا حقدار ہوگا جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ؛

"جب حضرت حسنؓ کا وصال ہوا، تو حضرت حسین بن علیؓ نے سعید بن العاص سے کہا، کہ وہ ان کی نمازِ جنازہ پڑھائیں کیونکہ وہ (سعید) اس وقت مدینہ منورہ کے والی تھے۔ اور کہا کہ اگر یہ بات مسنون نہ ہوتی، تو میں کبھی بھی آپ کو آگے کھڑا نہ کرتا، دوسری روایت میں ہے کہ

انہوں نے فرمایا! اگر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے آگے کھڑا ہونے سے منع نہ کیا ہوتا، تو میں
تمہیں کبھی آگے نہ کرتا۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کا تعلق عمومی معاملات سے ہے، لہٰذا نماز جمعہ اور نماز عیدین کی طرح اس کا تعلق بھی بادشاہ وقت ہی کے ساتھ ہوگا، بخلاف نکاح وغیرہ کے، کیونکہ وہ خالصتہً انفرادی (
) معاملات ہیں، جن کا نفع یا نقصان اس کے "ولی" (سرپرست) کو ہی پہنچتا ہے۔ بادشاہ کو نہیں، کیونکہ وہاں "قریبی رشتے دار" کی ولایت متعلقہ فرد کے لیے زیادہ فائدے مند ہوتی ہے، لہٰذا ولایت بربنائے شفقت ہے، جو متعلقہ فرد پر اس کے بادشاہ سے مقدم حق کی بناء پر مقدم ہوتی ہے، بخلاف زیر نظر صورت کے۔ رہا ان کا یہ قول کہ قریبی شخص کی دعا اور اس کی شفاعت نسبتہً زیادہ قبول ہوتی ہے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں، کہ نماز میں دوسرے شخص کے آگے کھڑے ہونے سے قریبی شخص کی دعا اور سفارش ختم نہیں ہوجاتی، جبکہ واقعتہً امام (حاکم) کی دعا قبولیت کے زیادہ قریب ہوتی ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، کہ آپ نے فرمایا کہ تین افراد کی دعا میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ان میں سے ایک امام (حاکم) بھی ہے"! پھر قبیلے (محلے) کے امام کی تقدیم ضروری تو نہیں، البتہ افضل ہے، جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر آئے ہیں کہ مرنے والا اپنی زندگی میں بھی اس کی امامت پر راضی تھا، البتہ بادشاہ کا تقدیمی حق لازمی ہے، کیونکہ ہمیں اس کی تعظیم کا حکم ہوا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اس کو آگے کھڑا نہ کیا گیا، تو اس سے مختلف افراد کے مابین حصول امامت کے لیے باہمی کشمکش اور جھگڑا پیدا ہونے کا امکان ہوگا، جیسا کہ ہم قبل ازیں نماز جمعہ اور عیدین کے تحت بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر مرنے والے کے دو ولی (قریبی رشتہ دار) ایک ہی درجے کے ہوں، تو ان میں سے جو رشتے دار زیادہ "معمّر" ہوگا، وہ امامت کا زیادہ حقدار ہوگا، جیسا کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے عام نمازوں میں بھی معمّر فرد کو آگے کھڑا ہونے کا حکم دیا ہے، تاہم ان دونوں رشتہ داروں کو یہ حق حاصل ہوگا، کہ وہ کسی تیسرے شخص کو امامت کے لیے آگے کر دیں، لیکن اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے ایک ایک شخص کو آگے کر دیا، تو ان مقدم کردہ افراد میں سے جو زیادہ "معمّر" ہوگا وہی امامت کے لیے زیادہ بہتر ہوگا، لیکن انہیں اس وقت تک کسی کو آگے کھڑا کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا، جب تک کہ وہ ایک دوسرے سے پوچھ نہ لیں، کیونکہ ان دونوں کو مشترکہ طور پر "ولایت تقدم" حاصل ہے، گو کہ ہم نے اس کے معمّر ہونے کی بناء پر ان میں سے "معمّر" شخص کو "امامت" کا زیادہ حقدار ٹھہرایا ہے، لہٰذا اگر اس نے کسی اور شخص کو اپنا قائم مقام کر دیا، تو اس قائم مقام کی نسبت امامت کا دوسرا (ولی) زیادہ حقدار ہوگا۔ پھر اگر اس مسئلے میں ان دونوں اولیاء (رشتہ داروں) کے مابین جھگڑا ہو جائے: اور کوئی تیسرا شخص ان کی مرضی کے بغیر آگے کھڑا ہو کے اور نماز پڑھا دے، تو اگر اس کے ولی اس کے ساتھ نماز ادا کریں، تو نماز جائز ہوگی اور انہیں نماز کے اعادہ کا حق حاصل نہ ہوگا لیکن اگر انہوں نے اس کے ساتھ نماز ادا نہ کی، تو تب انہیں نماز کے لوٹانے کا حق حاصل ہوگا، اور اگر ان میں سے کوئی ایک شخص دوسرے کی نسبت "مرنے والے" کے زیادہ قریب ہو تو تب "ولایت امامت" اسی کو حاصل ہوگی اور اسے حق ہوگا کہ وہ جس کو چاہے آگے کھڑا کر دے، اس لیے کہ دور والا رشتہ دار قریبی

رشتہ دار کی بنا پر محجوب ہوجاتا ہے، لہٰذا یہاں وہ بمنزلہ اجنبی کے ہوگا، لیکن اگر میت کا قریب ترین رشتہ دار اتنی دور ہو کہ اس کے آتے آتے نماز کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کی ولایت باطل ہوجائے گی اور اس سے دور والے رشتہ دار کو حقِ ولایت حاصل ہوجائے گا۔ اور اگر غیر موجود قریبی رشتہ دار کسی شخص کو خط لکھ کر اپنی جگہ مقرر کردے، تو اس "دور کے رشتہ دار" کو اسے روکنے اور خود آگے کھڑا ہونے یا کسی اور شخص کو آگے کرنے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اب دور والے رشتہ دار کی ولایت ختم ہوچکی ہے، کیونکہ اس کے پہنچنے کا انتظار کرنے سے میت (کی لاش) کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور اگر کسی کے مولیٰ (قریبی رشتے دار) کو اس کی ولایت سے نقصان پہنچنے کا احتمال ہو، تو اس کا حقِ ولایت ختم ہوجاتا ہے اور اس سے دور والے رشتہ دار کو "حقِ ولایت" حاصل ہوجاتا ہے اور اگر کوئی شخص ہو تو شہر میں مگر بیمار ہو، تو وہ تندرست شخص ہی کے حکم میں ہوگا۔ لہٰذا اسے حق ہوگا کہ وہ جس کو چاہے، آگے کردے اور دور والا رشتہ دار اسے روک نہیں سکتا۔ نیز اس لیے بھی کہ بیماری کے باوجود اس کی ولایت بدستور برقرار ہے، اسی بنا پر اسے خود آگے کھڑے ہوکر نماز پڑھانے کا بھی حق حاصل ہے، لہٰذا اسے کسی اور شخص کو آگے کھڑا کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا تاہم عورتوں، چھوٹے بچوں اور دیوانوں کو یہ حق حاصل نہیں، کہ وہ کسی کو آگے کرسکیں، کیونکہ انہیں خود آگے ہونے کا حق حاصل نہیں، اور اگر کوئی عورت مرجائے اور اس کا خاوند بھی ہو اور کوئی سمجھ دار بالغ بیٹا بھی تو اس کی ولایت اس کے بیٹے کو حاصل ہوگی، نہ کہ اس کے خاوند کو، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ:

ان کی بیوی فوت ہوگئی تو انہوں نے بیوی کے ورثاء سے کہا کہ زندگی میں ہم اس کے زیادہ حقدار تھے، تو جب وہ مرگئی ہے، تو اب تم اس کی ولایت کا زیادہ حق رکھتے ہو۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کا شوہر ہونا، اس کی وفات کے ساتھ ہی ختم ہوگیا ہے، جبکہ اس کی قرابت موت سے ختم نہیں ہوئی، تاہم بیٹے کے لیے خود آگے ہونا مکروہ ہے، اسے چاہیئے کہ وہ اپنے والد کو آگے کرے، تاکہ والد ہونے کا ادب و احترام بھی برقرار رہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں، کہ اسے خود "ولی" ہونے کی بنا پر کسی بھی شخص کو آگے کرنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ اصل حقِ ولایت اسی کو حاصل ہے، اور اسے جو آگے کھڑا ہونے سے روکا گیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مبادا اس سے اس کا باپ اپنی خفت محسوس کرے، لہٰذا اصولاً اس کا آگے کھڑے ہونے کا حق ختم نہیں ہوا، لیکن اگر اس عورت کا یہ بیٹا کسی اور خاوند سے ہو، تو پھر اسے اپنے سوتیلے والد کو آگے کرنے کے بجائے خود آگے کھڑے ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ عورت کا اصل "ولی" وہی ہے، اور اس پر اس کی والدہ کے شوہر کی تعظیم واجب نہیں ہے، علیٰ ہٰذا القیاس عورت کے تمام قرابت دار خاوند سے زیادہ "حقِ ولایت" رکھتے ہیں، یہی حکم کسی آزاد شدہ لونڈی کے سابق مالک اس کے بیٹے اور موالات (منہ بولے رشتہ دار) کا ہے، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، دونوں کے مابین جو اصل تعلق تھا، وہ ختم ہوگیا ہے۔ اور اگر "مرحومہ" کا باپ اور خاوند اور خاوند سے بیٹا بھی ہو، تو تب خاوند کو تو حقِ ولایت حاصل نہ ہوگا، رہا اس کا باپ اور بیٹا، تو (امام محمد کی) کتاب الصلاۃ میں ہے کہ

باپ دوسرے تمام رشتے داروں سے ولایت کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے، ایک قول کے مطابق یہ امام محمدؒ ہی کا اپنا قول ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیٹے کو زیادہ حق ولایت حاصل ہے، الآیہ کہ بیٹا، عورت کے باپ (اپنے نانا) کو اس کی تعظیم کی بنا پر آگے کھڑا کر دے، جبکہ امام محمدؒ کے ہاں اصل ولایت تقدیم باپ کو حاصل ہے، مگر دوسرے قول کی رُو سے نماز جنازہ میں بیٹے کو ولایت تقدم حاصل ہے یہی ان تمام ائمہ کا مسلک ہے اسلیے کہ عورت کے والد کو اس کے بیٹے پر فضیلت حاصل ہے اور پھر چونکہ وہ عمر رسیدہ بھی ہے، لہٰذا دوسری نماروں کی طرح اس کی یہ فضیلت "استحقاق امامت" کے لئے قابلِ اعتبار ہوگی، بخلاف دوسری ولایات کے پھر کسی اجنبی کی نسبت مولیٰ موالات (منہ بولا بھائی) زیادہ استحقاق رکھتا ہے، اس لیے کہ عقد موالات کی بنا پر وہ قریبی رشتہ داروں کے حکم میں ہے۔ اور اگر بیٹا مر جائے اور اس کا باپ اور دادا بھی ہو، تو ولایت اس کے والد کو حاصل ہوگی، لیکن اسے چاہیئے، کہ وہ اپنے والد یعنی مرحوم کے دادا کو اس کی تعظیم و تکریم کی بنا پر آگے کر دے، اسی طرح اگر مکاتب کا بیٹا مر جائے، اور اس کا آقا بھی موجود ہو، تو آگے ہونے کا حق مکاتب کا ہے، مگر اسے چاہیئے، کہ وہ احترام کی بنا پر اپنے آقا کو آگے کر دے۔ پھر جب میت پر نمازِ جنازہ پڑھ لی جائے، تو اُسے دفن کر دیا جائے۔

فصل (ہفدہم)

دفن کرنے کا بیان

دفن کرنے پر ہماری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ دفن کرنے کا وجوب۔
۲۔ کیفیت وجوب۔
۳۔ قبر بنانے کا مسنون طریقہ۔
۴۔ دفن کرنے کا مسنون طریقہ
۵۔ قبر کھودنے، دفن کرنے اور ان سے متعلقہ مسائل کی سنتیں۔

۱۔ **دفن کرنے کا وجوب**: دفن کے وجوب کی دلیل یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے لے کر اب تک عہد بہ عہد تمام انسانوں میں یہی دستور چلا آتا ہے، اور اس کے چھوڑنے والے کو ناپسند (اور معیوب) سمجھا جاتا ہے۔ اور یہی اس کے واجب ہونے کی دلیل ہے، الآیہ کہ اسکا "وجوب علی الکفایہ" ہے کہ اگر کچھ لوگ اس کو ادا کر دیں تو چونکہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا باقی لوگوں سے یہ فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔

فصل (ھشتدہم)

قبر بنانے کا مسنون طریقہ

ہمارے نزدیک "لحد" اور امام شافعیؒ کے نزدیک "شق" مسنون ہے، امام شافعیؒ کی دلیل اہل مدینہ کے توارث (دستور) رہے ہے، کہ ان کے ہاں شق کا ہی دستور رائج تھا، نہ کہ لحد کا اور ان کا یہ دستور حجت ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشادِ مبارک سے ہے کہ:

اللحد لنا و الشق لغیرنا "لحد" ہمارا اور "شق" باقی لوگوں کا طریقہ ہے

دوسری روایت میں "اللحد لنا والشق" لاہل الکتاب (لحد ہمارا اور شق اہل کتاب کا دستور رہے) کے الفاظ بھی مروی ہیں، نیز مروی ہے کہ:

"جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا، تو صحابہ کرامؓ کے مابین آپ کی قبر کے متعلق اختلاف پیدا ہوا، کہ آیا آپ کی قبر میں لحد بنائی جائے یا شق؟ مدینہ منورہ میں حضرت ابو طلحہ انصاریؓ لحد بناتے تھے، جبکہ حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح شق کھودتے تھے، تو صحابہ نے دونوں کو ہی بلانے کے لیے ایک ایک آدمی بھیج دیا، اس موقع پر حضرت عباسؓ بن عبد المطلب نے کہا کہ "اے اللہ اپنے نبیؐ کے لیے ان میں سے بہتر طریقے کو اختیار فرما۔ اتفاق کی بات دیکھئے کہ ابو طلحہ گھر میں مل گئے، مگر ابو عبیدہؓ گھر پر نہ ملے اور حضرت عباسؓ مستجاب الدعوات تھے (یوں ان کی دُعا قبول ہوگئی)"۔

جبکہ اہل مدینہ میں "شق" کا دستور اس لیے تھا، کیونکہ جنت البقیع کی زمین نرم تھی، اور اسی بنا پر اہل بخارا کے ہاں بھی لحد کے بجائے شق کو ترجیح دی جاتی ہے، کیونکہ وہاں کی زمین نرم ہونے کی بنا پر وہاں لحد کھودنا مشکل ہے؛ لحد کھودنے کا طریقہ یہ ہے، کہ پہلے قبر کھودی جائے، پھر قبر میں قبلہ کی سمت ایک اور گڑھا بنایا جائے، اور پھر اس میں "میت" کو رکھ دیا جائے، جبکہ شق کا طریقہ ہے، کہ قبر کے وسط میں ایک اور گڑھا کھودا جائے، اور پھر اس میں میت کو رکھ دیا جائے، اور پھر لحد پر اینٹ اور نرکل رکھا جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر پر نرکل کا ایک گٹھا رکھا گیا تھا، نیز مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قبر میں تھوڑی سی کھلی جگہ دیکھی، تو آپؐ نے گورکن کو کچی اینٹ کا ایک ٹکڑا دیا اور فرمایا کہ اس کے ذریعے خالی جگہ کو بھر دیا جائے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ہر صانع (صنعت والے) سے یہ چاہتے ہیں کہ وہ اپنی صنعت کو اچھی طرح پختہ کرے"۔

اسی طرح حضرت سعیدؓ بن العاص سے روایت ہے کہ:

"میری قبر پر کچی اینٹیں اور نرکل رکھنا، جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر و عمرؓ کی قبروں پر ایسے ہی کیا گیا"۔

علاوہ ازیں اس لیئے بھی کہ کچی اینٹیں اور نرکل اس لیے رکھنا ضروری ہیں۔ تاکہ جب اوپر سے مٹی ڈالی جانے، تو وہ مٹی کو میت تک پہنچنے سے روک دیں جبکہ پکی اینٹیں اور لکڑی گاڑنا مکروہ ہے، جیساکہ حضرت ابراہیم النخعیؒ سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا: "صحابہ کرامؓ قبروں پر مٹی اور نرکل رکھنا ہی پسند فرماتے تھے اور پکی اینٹ استعمال کرنے کو مکروہ خیال کرتے تھے" نیز مروی کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کو عمارتوں جیسا بنانے سے منع فرمایا" ہے اور چونکہ پکی اینٹوں اور لکڑی کا استعمال تو عمارتوں میں کیا جاتا ہے، لہٰذا ان کا استعمال کرنا مکروہ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ پکی اینٹیں زیب و زینت کے لئے استعمال کی جاتی ہیں حالانکہ میت کو زیب و زینت کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی نیز اس لیے بھی کہ پکی اینٹوں کو آگ چھوتی ہے، لہٰذا انہیں قبر پر رکھنا بدفالی ہونے کی بنا پر مکروہ ہوگا، جیسے کہ قبر کو بنانے کے بعد اس پر آگ جلانا مکروہ ہے، جبکہ شیخ ابوبکر محمد بن الفضلؒ البخاری کہا کرتے تھے، کہ ہمارے علاقے میں پکی اینٹیں استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ ہمارے علاقوں کی مٹی نرم ہوتی ہے اور وہ لکڑی استعمال کرنے اور میت کے لیئے تابوت بنانے کو بھی درست خیال کرتے تھے، حتیٰ کہ اگر لوہے کا تابوت بنا دیا جائے، تو ہمارے ان علاقوں میں اس کا بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

فصل (شانزدھم)

دفن کرنے کا مسنون طریقہ

ہمارے نزدیک مسنون یہ ہے کہ میت کو "سمتِ قبلہ" کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کا طریقہ یہ ہے، کہ جنازہ قبر پر قبلے کی جانب رکھ دیا جائے اور پھر وہاں سے میت کو اٹھا کر لحد میں رکھ دیا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں جنازے کو "سل" کی صورت رکھا جائے۔ اور سل کا طریقہ یہ ہے کہ جنازے کو قبر کی داہنی جانب رکھا جائے، اور پھر لمبائی کے رخ میت کے پاؤں قبر میں اتارے جائیں، جنہیں کوئی شخص قبر میں اتر کر پکڑ لے، اور پھر انہیں آہستہ آہستہ اپنی جگہ پر رکھ دے اور پھر اس کے سر کو قبر میں داخل کر دیا جائے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی قبر میں سل کے طریقے سے داخل کیا گیا"۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ اتنا مشہور ہے کہ اس کے لیے مروجہ طریقے سے حدیث نقل کرنے کی بھی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ واقعہ بلا کسی اختلاف کے عوام سے عوام کی جانب منتقل ہوتا رہا ہے ہمارا استدلال ایک اور روایت سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابودجانہؓ کو سمت قبلہ سے قبر میں داخل کیا، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں سمت قبلہ سے داخل کیا گیا، تو چونکہ یہ روایت امام شافعیؒ کی روایت کردہ حدیث سے معارض ہے لہٰذا اس سے اس پر عمل بھی ساقط ہو جائے گا، اس کے ساتھ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ روایت ثابت بھی ہو تو نبی اکرم

صلی اللہ علیہ وسلم کو سل کے طریقے پر اس لیے قبر میں اتارا گیا، کیونکہ وہاں اس کی ضرورت تھی، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے حجرے میں دیوار کی جانب وصال فرمایا تھا، اور چونکہ انبیاء علیہم السلام کے دفن کے سلسلے میں سنت یہ ہے کہ جہاں ان کا وصال ہوتا ہے انہیں وہیں دفن کیا جاتا ہے، لہٰذا آپ کی قبر مبارک دیوار کے قریب تر بنائی گئی۔ اور لحد بالکل دیوار کے نیچے کھودی گئی۔ اور چونکہ آپؐ کو سمت قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کرنا مشکل تھا۔ لہٰذا اس مشکل کے پیش نظر آپؐ کو "سل" کے طریقے پر قبر مبارک میں اتارا گیا۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن عمر دونوں سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا:

میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں اتارا جائے"۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ چونکہ قبلے کی سمت قابل تعظیم سمت ہے۔ لہٰذا اسی جانب سے میت کو داخل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ یہ معاملہ تو کافی مشہور ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ:

"امام ابو حنیفہؒ حمادؒ سے اور حمادؒ حضرت ابراہیم النخعیؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ انہوں نے بیان کیا کہ مجھے مدینہ منورہ کے ایسے افراد نے بتایا جنہوں نے اسلام کا قرن اول دیکھا تھا، کہ صحابہ کرامؓ میت کو قبلے کی جانب سے قبر میں داخل کرتے تھے، مگر بعد ازاں ینبع میں زمین نرم ہونے کی بناء پر "سل" کے طریقے سے میت کو داخل کرنا شروع کر دیا۔ واللہ اعلم۔

ہمارے نزدیک اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ قبر میں اترنے والے لوگ طاق تعداد میں ہوں، یا جفت میں، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں داخل ہونے والوں کی تعداد طاق ہونی چاہیئے، ان کا قیاس کفن کے کپڑوں، غسل اور دھونی دینے کی تعداد سے ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، کہ جب صحابہ کرام نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں داخل کیا، تو حضرت عباسؓ، فضل بن عباسؓ حضرت علیؓ اور حضرت صہیبؓ نے اور دوسرے قول کے مطابق صہیبؓ کی جگہ مغیرہ بنؓ شعبہ نے آپ کو آپ کی قبر مبارک میں داخل کیا تھا اور قول کی رو سے ان دونوں کے بجائے چوتھے ابو رافع تھے، یہ روایت اس بات کی دلیل ہے، کہ اس ضمن میں جفت تعداد سنت ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قبر میں لوگوں کا داخل ہونا میت کو داخل کرنے کی ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے، لہٰذا اس میں اصلی چیز ضرورت ہے اور اس کے لیے طاق اور جفت دونوں اعداد یکساں ہوں گے، نیز اس لیے بھی کہ یہاں داخل ہونے والوں کی مثال جنازہ اٹھانے والوں کی سی ہے۔ اور چونکہ ہمارے نزدیک جنازے کو کل چار افراد اٹھا کر لے جاتے ہیں، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک دو آدمی جنازہ اٹھاتے ہیں۔ لہٰذا جس طرح وہاں بھی جفت تعداد میں لوگ جنازہ اٹھاتے ہیں، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں، اس لیے کہ یہ قیاس جنازہ اٹھانے والے لوگوں کی تعداد" اور صحابہ کرامؓ کے عمل کی مخالفت کی بناء پر باطل قرار پاتا ہے۔ اور حضرت صحابہؓ کے بارے میں یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے خصوصاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن کے معاملے میں سنت کو چھوڑ دیا ہوگا، پھر کسی مسلمان کی قبر میں اس کے کسی قریبی کافر عزیز کو داخل کرنا مکروہ ہے اس لیے کہ جس جگہ کافر ہو، اس جگہ خدا تعالیٰ کی ناراضگی اور لعنت نازل ہوتی ہے، لہٰذا

مسلمان کی قبر کو س سے محفوظ رکھا جائے۔ اس موقع پر اس کی قبر میں فقط مسلمان ہی داخل ہوں، تاکہ اسے مسنون طریقے کے مطابق دفن کر سکیں۔ اور جب اس کو قبر میں لٹا دیں، تو کہیں،

"بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلٰی مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰه"

اور پھر جب میت کو لحد میں رکھا جائے، تو اس وقت بھی رکھنے والا کہے:

"بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلٰی مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ"

اور حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے المجرد میں یہ روایت نقل کی ہے، کہ اسے یہ کہنا چاہیئے:

بسم اللہ و فی سبیل اللہ وعلیٰ ملّۃ رسول اللہ"

اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب میت کو قبر میں اتارتے یا اسے لحد میں لٹاتے تو فرمایا کرتے تھے:

بسم اللہ وباللہ وعلی ملّۃ رسول اللہ"

حضرت علیؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے کہ:

"جب وہ کسی میت کو دفن کرتے، یا سونے کے لیے لیٹتے، تو فرماتے بسم اللہ وباللہ وعلیٰ ملۃ رسول اللہ اور فرمایا کرتے تھے۔ کہ نیند بھی ایک طرح کی موت ہے۔

شیخ ابو منصور الماتریدیؒ فرماتے ہیں کہ اس دعا کا مفہوم یہ ہے کہ "ہم نے اللہ کے نام کے ساتھ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر اسے دفن کیا"، لہٰذا یہ جملہ میت کے لیے دعا نہیں ہے، کیونکہ اگر میت کی موت "ملت اسلام" پر آئی ہو، تو اس کی حالت کا تبدیل ہونا ممکن نہیں اور اگر اس کی وفات غیر ملت اسلام پر آئی ہو تو اس دعا سے اس کی حالت ملت اسلام کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ اہل ایمان دنیا میں اللہ تعالیٰ کے شہداء گواہ ترجمان ہیں، لہٰذا وہ اس طریقے سے اس کی ملت اسلام پر وفات کی گواہی دیتے ہیں اور پھر مسلمانوں میں یہی طریقہ رائج ہو گیا۔

اور میت کو داہنی کروٹ پر قبلہ رو کر کے لٹایا جائے، اس لیے کہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا۔

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک شخص کے جنازے میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ اے علی اس کو قبلہ رو کر کے لٹا دو اور اس کو لٹاتے وقت تمام لوگ یہ کہیں "بسم اللہ وعلیٰ ملۃ رسول اللہ"

پھر اسے پہلو کے بل لٹایا جائے، نہ کہ چہرے کے بل الٹا کر کے اور نہ ہی پشت کے بل چت لٹایا جائے اور جب اس کو قبر میں اتار دیا جائے۔ تو اس کے کفن کی گرہیں کھول دی جائیں، کیونکہ یہ گرہیں اس لیے دی جاتی ہیں تاکہ جب جنازے کو اٹھایا اور لے جایا جائے، تو اس کا کہیں کفن نہ کھل جائے اور اب قبر میں رکھنے سے یہ خطرہ ٹل گیا ہے اور اگر میت کو غیر سمت قبلہ میں لٹا دیا گیا تو اگر اس پر مٹی نہ ڈالی گئی ہو، البتہ کچی اینٹیں لگا دی گئی ہوں تو انہیں ہٹا دیا جائے، کیونکہ ایسا کرنا نبش (قبر کھودنا) نہیں ہے اور اگر اس پر مٹی ڈال دی گئی ہو، تو اس صورت میں اسے یونہی رہنے دیا جائے۔ اس لیے کہ یہ نبش ہے اور نبش (قبر کھودنا) حرام ہے،

اور ایک ہی قبر میں دو یا اس سے زیادہ افراد نہ دفن کیے جائیں، جیسا کہ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر ہمارے اس زمانے تک یہی دستور چلا آتا ہے اور اگر اس کی ضرورت ہو۔ تو ان میں سے افضل شخص کو مقدم رکھا جائے اور ان کے مابین مٹی ڈال کر فاصلہ کر دیا جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ احد کے دو شہیدوں کو ایک ہی قبر میں دفن کرنے کا حکم دیا اور اس وقت ہر قبر میں دو دو یا تین تین افراد کو دفن کیا جا رہا تھا اور فرمایا ان میں سے جسے قرآن کریم زیادہ یاد ہو اسے مقدم رکھو۔"

اور اگر وہ ایک مرد اور ایک عورت ہوں تو مرد کو سمت قبلہ میں مقدم رکھا جائے اور عورت کو زندگی کی حالت پر قیاس کرتے ہوئے، اس کے پیچھے رکھا جائے اور اگر ایک مرد، ایک عورت، ایک مخنث اور ایک بچی کے جنازے اکٹھے دفن کرنا ہوں، تو قبلے کی جانب سب سے پہلے مرد کا، پھر بچے کا، پھر مخنث کا اور پھر بچی کا جنازہ رکھا جائے، اس لیے کہ یہ لوگ زندگی میں بھی امام کے پیچھے اسی طرح صف بندی کیا کرتے تھے نیز نماز جنازہ پڑھتے وقت بھی ان کے جنازے اسی ترتیب سے رکھے جاتے ہیں، لہٰذا قبر میں بھی انہیں اسی طریقے سے لٹایا جائے۔ اور دفن کرتے وقت عورت کی قبر کو کسی کپڑے کے ساتھ ڈھانپ دیا جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت فاطمۃ الزہراءؓ کی قبر پر کپڑے سے پردہ کر لیا گیا تھا اور حضرت علیؓ نے ان کا جنازہ اٹھا کر قبر میں رکھا تھا، کیونکہ عورت کا حال پردے اور ستر پر مبنی ہوتا ہے، لہٰذا اگر اس کی قبر پر پردہ نہ کیا جائے تو ممکن ہے کہ عورت کے جسم کا کوئی نازک حصہ کھل جائے۔ اور مردوں کی نگاہ اس پر پڑ جائے۔ اسی لیے عورت کی نعش تابوت میں رکھی جاتی ہے، جب کہ مرد کے لیے یہ حکم نہیں۔ اور عورت کے قریبی رشتے دار (دوسروں کی نسبت) عورت کی نعش کو قبر میں اتارنے کے زیادہ حقدار ہیں۔ کیونکہ دوسرے لوگوں کو اس کی زندگی میں اس کو ہاتھ لگانے کی اجازت نہ تھی۔ تو اسی طرح اس کے مرنے کے بعد بھی یہی حکم بحال رہے گا۔ تاہم اگر حاضرین میں کوئی بھی اس کا قریبی رشتے دار نہ ہو، تو اس صورت میں دوسرے لوگ اس کی لاش قبر میں اتار سکتے ہیں۔ اور عورتوں کو کسی عورت کی نعش قبر میں داخل کرنے کے لیے آنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہی مرد کی قبر، تو ہمارے نزدیک اس کی قبر پر پردہ نہ کیا جائے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی قبر پر بھی پردہ کیا جائے، ان کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت سعد بن معاذؓ کو قبر میں اتارا، تو اس وقت آپؐ کے ساتھ اسامہ بن زیدؓ تھے، تو آپؐ نے ان کی قبر پر پردہ کر لیا۔"

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ:

وہ ایک میت کے پاس سے گذرے جسے دفن کیا جا رہا تھا اور اس کی قبر کو اوپر سے ڈھانپا ہوا تھا۔ تو انہوں نے ان سے یہ پردہ چھین لیا اور فرمایا کہ یہ مرد ہے اور دوسری روایت کے مطابق فرمایا تم عورتوں سے مشابہت اختیار نہ کرو۔"

اور جہاں تک حضرت سعد بن معاذ کی حدیث کا تعلق ہے، تو ان کی قبر پر اس لیے پردہ کیا گیا تھا۔

کیونکہ کفن ان کے جسم پر پورا نہ تھا، تو ان کی قبر پر پردہ کر لیا گیا، تاکہ ان کے جسم کا کوئی حصہ کھل نہ جائے۔
اور عین ممکن ہے کہ ایسا قبر میں داخل ہونے والوں کو بارش یا دھوپ کی گرمی سے بچانے کے لیے کیا گیا ہو اور بوقت ضرورت ہمارے نزدیک ایسا کرنے میں مضائقہ نہیں۔ اور قبر کو اوپر سے کوہان نما کیا جائے چوکور (مربع) نہیں، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قبر کو چوکور اور اوپر سے بالکل ہموار کیا جائے جیسا کہ محدث المزنیؒ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اپنی سند کے ساتھ بیان کیا ہے کہ:

"جب حضرت ابراہیمؑ کا انتقال ہوا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی قبر کو اوپر سے ہموار بنایا"

ہمارا استدلال حضرت ابراہیم النخعیؒ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"مجھ سے اس شخص نے بیان کیا کہ جس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی قبروں کو دیکھا تھا کہ وہ ساری قبریں کوہان نما ہیں"

نیز مروی ہے کہ:

حب حضرت عبداللہ بن عباسؓ طائف میں فوت ہو گئے، تو محمد بن الحنفیہؒ نے ان کی نماز پڑھائی اور ان پر چار تکبیریں کہیں اور ان کی قبر میں لحد بنوائی، نعش کو قبلے کی جانب سے قبر میں داخل کیا، ان کی قبر کو اوپر سے کوہان نما بنایا اور اس پر ایک خیمہ لگایا"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قبر کو چوکور (مربع) بنانا اہل کتاب کا عمل ہے اور اہل کتاب سے مشابہت اختیار کرنا حرام ہے اور جو روایت انہوں نے بیان کی ہے۔ وہ اس بات پر محمول ہے کہ ان کی قبر کو پہلے اوپر سے ہموار بنایا گیا تھا اور پھر اس کے درمیان سے اسے کوہان نما بنا دیا گیا تھا جس کی دلیل ہماری اوپر نقل کردہ روایت ہے۔ اور قبر کے کوہان (اونچائی) کی مقدار زمین سے ایک بالشت بھر یا اس سے قدرے زیادہ ہونی چاہیے قبر کو گچ کرنا، یا مٹی سے لیپنا مکروہ ہے، جب کہ امام ابوحنیفہ نے تو قبر پر کسی قسم کی تعمیر اور اس پر علامت نصب کرنے کو بھی مکروہ قرار دیا ہے جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس پر کچھ لکھنا مکروہ ہے، الکرخیؒ نے بھی یہی لکھا ہے۔ اس لیے کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لاتجصّصوا القبور و لا تبنوا علیها و لا تقعدوا و لا تکتبوا علیها۔
قبروں کو نہ گچ کرو، نہ ان پر عمارت بناؤ، نہ ان پر بیٹھو اور نہ اس پر کچھ تحریر کرو"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان امور کا تعلق زیب و زینت سے ہے جب کہ میت کو زیب و زینت کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی؛ نیز یہ محض بلا فائدہ مال کا اسراف اور تضیع بھی ہے، لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا؛ اور قبر میں سے جو مٹی نکلی ہو، اس کے علاوہ کوئی اور مٹی ڈالنا مکروہ ہے، اس لیے کہ اس پر اور مٹی ڈالنا" بمنزلہ عمارت بنانے" کے ہے تاہم قبر پر پانی چھڑکنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لیے کہ اس سے مٹی ہموار ہوتی ہے ۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے پانی چھڑکنے کو بھی مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ یہ گارے کی لپائی کے مشابہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے قبر کے اوپر سے گذرنے، اس پر بیٹھنے

اس پر سونے اور اس پر بول و براز کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے اس لیے کہ مروی ہے کہ:
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے۔
اور قبر پر نماز پڑھنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر پر نماز ادا کرنے سے روکا ہے۔ تاہم امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: کہ قبرستان کے درمیان میں نماز جنازہ ادا کرنا مکروہ نہیں ہے، لیکن حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اس کو مکروہ سمجھتے تھے اور اگر وہ وہاں نماز جنازہ ادا کرلیں تو جائز ہوگا، جیسا کہ مروی ہے کہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ اور ام سلمہؓ کی نماز جنازہ بقیع کے قبرستان ہی میں ادا کی گئی اور حضرت ابوہریرہؓ نے امامت کرائی تھی، جب کہ شرکائے جنازہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جیسے صحابہ کرامؓ بھی شامل تھے۔ اور قبروں کی زیارت کرنے اور مرحومین کے لیے دعا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ قبریں اہل ایمان کی ہوں تاہم قبروں میں داخل ہونے والا کسی قبر کے اوپر سے گذرنے کا مرتکب نہ ہو، اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور الافزروھا فانھا تذکرکم الآخرۃ	میں نے تمہیں زیارت قبور سے روکا تھا، مگر اب تم بے شک ان کی زیارت کرو، اس لیے کہ یہ قبریں تمہیں آخرت کی یاد دلاتی ہیں۔

چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے اس دور تک امت کا اسی پر تعامل ہے۔

فصل ہشتم)

شہید کے احکام

شہید پہ ہماری بحث حسب ذیل دو عنوانات پر محیط ہوگی:
۱۔ شرعاً شہادت کی شرائط
۲۔ دنیا میں شہادت کے احکام۔
تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ شرعاً شہادت کی شرائط:

اثبات شہادت کی متعدد شرائط ہیں تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) وہ مقتول ہو (یعنی کسی اور شخص نے اسے مارا ہو)۔ حتیٰ کہ اگر کوئی شخص خودکشی کرکے مرجائے، یا کسی اونچی جگہ سے گر کر ہلاک ہوجائے یا آگ میں جل کر مرجائے، یا دب کر یا غرق ہوکر ہلاک ہوجائے، تو وہ شہید نہ ہوگا، کیونکہ مقتول نہ ہونے کے باعث، وہ شہدائے احد کے حکم میں نہ ہوگا، تاہم جنگ میں انہیں اسلحہ یا کسی بھی شی کے ساتھ قتل کردیا جائے، تو وہ سب شہید ہی ہوں گے، اس لیے کہ تمام شہدائے احد کو اسلحہ کے ساتھ ہی قتل نہیں کیا گیا تھا، بلکہ بعض شہدا اسلحہ کے بغیر بھی قتل کردیے گئے تھے، البتہ شہر میں اسلحہ اور غیر اسلحہ

کے حکم میں فرق ہے، جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے، (۲) وہ شخص مظلوم ہو، چنانچہ اگر کسی شخص کو قصاص یا رجم وغیرہ میں قتل کیا گیا ہو، تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لیے کہ شہدائے احد کو ظلماً قتل کیا گیا تھا، نیز مروی ہے کہ:

"جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو رجم کرایا۔ تو اس کا چچا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور کہا کہ "ماعز اس طرح مارا گیا ہے جس طرح کسی کتے کو مارا جاتا ہے۔ اب آپ فرمائیے کہ میں اس کے ساتھ کیا کروں، تو آپ نے فرمایا، کہ تم اس کے متعلق ایسا نہ کہو: اس نے بلا شبہ ایسی توبہ کی ہے کہ اگر اس کی توبہ روئے زمین کے تمام لوگوں میں تقسیم کر دی جائے۔ تو سب (کی مغفرت) کے لیے کافی ہو جائے، جا اور اسے غسل اور کفن دے اور پھر اس پر نماز ادا کر۔"

اسی طرح ہر وہ شخص جو حد یا تعزیر میں مارا جائے یا اس نے کسی قوم پر چڑھائی کی ہو اور وہ اسے قتل کر دیں تو وہ شہید نہ ہوگا اس لیے کہ اس نے خود اپنے آپ پر ظلم کیا ہے اسی طرح اگر اسے کسی درندے نے پھاڑ کھایا ہو۔ تو ظلم ثابت نہ ہونے کی بنا پر وہ شہید نہ ہوگا؛ (۳) اس کے قتل سے مالی معاوضہ بھی لازم نہ ہوتا ہو، چنانچہ اگر اسے خطا یا شبہ عمد کے طور پر قتل کر دیا گیا ہو، یعنی اس طرح کہ اسے دن کی روشنی میں چھوٹی لاٹھی سے یا کوڑے سے ہلاک کیا گیا ہو، یا اسے گھونسا یا لات ماری گئی ہو جس سے اس کی موت واقع ہو گئی ہو، تو اس صورت میں وہ شہید نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں قصاص کے بجائے مال (دیت) واجب ہوتا ہے جو ظلم میں کمی کی علامت ہے، لہٰذا یہاں بھی اس کا قتل "شہدائے احد" کے حکم میں نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان تمام صورتوں میں چونکہ قتل رہائشی علاقے میں ہوا ہے۔ اور اگر وہ کسی کو مدد کے لیے پکارتا، تو اس کو مدد مل سکتی تھی لہٰذا جب اس نے کسی کو مدد کے لیے نہیں پکارا، تو گویا اس نے خود اپنے قتل میں قاتل کی اعانت کی ہے، بخلاف اس صورت کے۔ جب اسے کسی صحراء وغیرہ میں بغیر ہتھیاروں کے ہلاک کیا گیا ہو، اس لیے کہ اس صورت میں یہ ڈکیتی کی واردات ہونے کی بنا پر، اس کے بدلے میں قتل (قصاص) ضروری ہوتا ہے۔ نہ کہ دیت، نیز اس لیے بھی کہ اگر وہ کسی سے مدد طلب کرتا، تو تب بھی تو اس کو اس صحراء میں مدد نہیں پہنچ سکتی تھی، لہٰذا مدد کے لیے نہ پکار کر اس نے اپنی ہلاکت میں آسانی پیدا نہیں کی۔ اسی طرح اگر اسے بڑی لاٹھی یا چھوٹے چپٹو یا بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے یا گلا گھونٹ کر، یا پانی میں ڈبو کر یا کسی پہاڑ کی چوٹی سے گرا کر ہلاک کیا گیا ہو۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں قاتل پر قصاص کے بجائے دیت واجب ہوتی ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ہاں یہاں قصاص واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا ان تمام صورتوں میں مقتول شہید ہوگا اور اگر اس پر رات کے وقت شہر میں چوروں نے حملہ کر دیا اور اسے ہتھیاروں کے ساتھ یا بغیر ہتھیاروں کے ہلاک کر دیا۔ یا اسے ڈاکوؤں نے شہر سے باہر ہتھیاروں کے ساتھ یا بغیر ہتھیاروں کے مار ڈالا، تو وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں قتل کا بدلہ مال نہیں، بلکہ قصاص ہے۔ اور اگر کسی شخص کو شہر میں دن کے وقت ہتھیاروں کے ساتھ ظلماً قتل کر دیا گیا ہو۔ مثلاً اسے لوہے، یا اس کے مشابہ تانبے

ر) یا پتیل ( ) وغیرہ یا ان کے مشابہ کسی دھات کے ہتھیار کے ساتھ قتل کیا گیا ہو یا وہ ایسا آلہ ہو جو زخم کرنے، کاٹنے یا چبھونے کے عمل میں لوہے کی طرح ہو، مثلاً اسے شیشے یا نرکل کی تیز دھار سے مار ڈالا گیا ہو یا اسے لچکدار نیزہ چبھو دیا ہو یا اس نے اسے بغیر پھل والا تیر مارا ہو یا اسے آگ میں جلا دیا ہو. یا اسی طرح کا کوئی اور انداز اختیار کیا ہو جس سے اس کی موت واقع ہو گئی ہو، تو ان تمام صورتوں میں قصاص واجب ہو گا، خلاصہ یہ کہ ہر وہ قتل کہ جس سے قصاص لازم ہوتا ہو، تو اس سے مقتول شہید ہو گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں مقتول شہید نہیں ہوتا. ان کی دلیل یہ روایت ہے. کہ "حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت علیؓ دونوں کو غسل دیا گیا (گویا وہ حکماً شہید نہ تھے)؛ نیز اس لیے بھی کہ اس اس قتل کا بدلہ مال یا قصاص ہوتا ہے لہٰذا یہ مقتول شہدائے احد کے مفہوم میں نہ ہوں گے بلکہ ان کا قتل خطا یا "شبہ قتل عمد" ہو گا ہمارا استدلال یہ ہے. کہ اس معاوضے (قصاص) کا واجب ہونا شبہ کے معدوم ہونے کی دلیل ہے اور پھر یہاں ہر پہلو سے ظلم بھی ثابت ہے، اس لیے کہ اگر شبہ ہوتا، تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا. لہٰذا یہ مقتول شہدائے احد کے ہی مفہوم میں ہونگے، بخلاف اس صورت کے جب قتل کا بدلہ متعین طور پر مال" ہو. اس لیے کہ اس صورت میں یہ بات اس "جرم" میں تخفیف کی علامت ہے کیونکہ قتل میں مال (دیت) اسی وقت واجب ہوتا ہے جب قتل میں اچھی طرح شبہ ثابت ہو جائے، لہٰذا اس صورت میں مقتول شہدائے احد کے ہم معنی نہ ہو گا، کیونکہ اندریں صورت دیت مقتول کے قتل کا قتل ہے، تو جب بدل (معاوضہ) مقتول (کے ورثا) تک پہنچ گیا. تو گویا ایک پہلو سے اس کا مبدل باقی رہا. لہٰذا اس کی شہادت میں خلل واقع ہو جائے گا، مگر قصاص چونکہ اس کا بدل (معاوضہ) نہیں ہے بلکہ وہ مساوات کے طریقے پر، اس فعل کا بدلہ ہے. لہٰذا اس سے اثبات شہادت کا حکم متاثر نہیں ہو گا اور حضرت ابوبکر و عمرؓ کو جو غسل دیا گیا تھا تو اس کی وجہ ان کا ارتثاث (کچھ دیر کے لیے زندہ رہنا) تھا اور یہ ارتثاث بھی. جیسا کہ آئندہ ذکر ہو گا اثبات حکم شہادت سے مانع ہوتا ہے.

اور اگر کوئی مقتول ایسی جگہ پایا گیا. جہاں قسامہ[1] اور دیت واجب الادا ہوتے ہوں تو تب بھی وہ شہید نہ ہو گا. جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر پہلے قصاص واجب تھا، مگر بعد میں مصالحت ہو جانے کے باعث "دیت" سے اس کا تبادلہ ہو گیا. تو اس سے مقتول کی شہادت متاثر نہ ہو گی، اس لیے کہ اس صورت میں یہ ثابت نہیں ہوا کہ اس کے قتل سے مالی معاوضہ واجب ہوا ہے؛ اسی طرح اگر باپ اپنے بیٹے کو مار ڈالے، تو وہ شہید ہو گا، اس لیے کہ یہاں بھی قتل کا اصل بدلہ قصاص تھا، مگر وہ بعد میں دیت سے تبدیل ہو گیا. یہاں اس کے وجوب کا ثمرہ مقتول کا شہید ہونا ہے؛ (۴) اس کی شہادت میں "ارتثاث" بھی نہ ہو یعنی اس زخم سے اس کی شہادت بوسیدہ (مؤخر) نہ ہو. ارتثاث کا یہ لفظ "ثوب الرث" (بوسیدہ کپڑے) سے ماخوذ ہے. اس حکم کی بنیاد چند روایات پر ہے کہ:

---

[1] اگر کوئی مقتول ملے، مگر قاتل کا کوئی پتہ نہ ہو تو اس گاؤں کے تمام معزز افراد سے قسم لی جاتی ہے. کہ ہم اس کے قتل میں شامل ہیں نہ ہمیں اس کے قاتل کا پتہ ہے. پھر ان سب پر مقتول کی دیت واجب ہو جاتی ہے.

"جب حضرت عمر فاروقؓ کو زخم لگا تو وہ اس کے بعد اپنے گھر لے جائے گئے۔ جہاں وہ دو دن تک زندہ رہے۔ پھر ان کی وفات ہو گئی۔ تو شہید ہونے کے باوجود، انہیں غسل دیا گیا، اسی طرح حضرت علیؓ کو بھی زخم لگنے کے بعد گھر لے جایا گیا اور پھر ان کی وفات ہوئی، تو شہید ہونے کے باوجود انہیں غسل دیا گیا؛ جب کہ حضرت عثمان اپنی قتل گاہ ہی میں شہید ہو گئے تھے، لہٰذا انہیں غسل نہیں دیا گیا"، اور حضرت سعد بن معاذ "ارتثاث" کی حالت میں زندہ رہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اپنے بھائی کو غسل دینے میں جلدی کرو تاکہ فرشتے ہم سے پہلے ہی انہیں غسل نہ دے دیں، جیسے حضرت حنظلہؓ کو فرشتوں نے غسل دے دیا تھا"

نیز اس لیے بھی کہ شہدائے احد اپنی اپنی "شہادت گاہوں" میں ہی شہید ہو گئے تھے اور وہ اس کے بعد زندہ نہیں رہے تھے۔ حتیٰ کہ مروی ہے کہ ایک (پانی کا) پیالہ ان کے سامنے گھمایا گیا، مگر انہوں نے شہادت کے ثواب میں کمی واقع ہو جانے کے خوف سے، اسے نہیں پیا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص زخم لگنے کے بعد کچھ عرصہ زندہ رہے تو وہ "شہدائے احد" کے ہم معنی شہید نہ ہو گا، کیونکہ جب کوئی زخمی ابھی زندہ ہو، اور اسے وہاں سے منتقل کر دیا جائے، تو اس سے اس کی کمزوری میں اضافہ ہو گا اور اس سے اسے ایسی تکالیف کا سامنا کرنا پڑے گا کہ اگر اس کو وہاں سے منتقل نہ کیا جاتا تو وہ اس کو محسوس نہ ہوتیں۔ اور چونکہ اس کی موت تکلیفیں سہنے کے بعد واقع ہوئی ہے۔ لہٰذا زخم کے ساتھ ان تکلیفوں کو بھی اس کی موت میں حصے دار سمجھا جائے گا۔ اور اگر منتقل کرتے وقت ہی اس کی شہادت ہو جائے، تو اسے غسل دینا ساقط ہو جائیگا لیکن اگر اس کو منتقل کرتے وقت زخم کے علاوہ کوئی اور تکلیف پہنچی ہو اور پھر اس کی موت واقع ہوئی ہو۔ تو اس سے اس کا غسل ساقط نہ ہو گا، کیونکہ یہاں شک پیدا ہو گیا ہے اور محض شک سے غسل دینا ساقط نہیں ہوتا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کی شہادت خالص زخم سے واقع نہیں ہوئی بلکہ اس کے ساتھ اسے ایک اور تکلیف یعنی شہادت گاہ سے منتقلی کی اذیت بھی پہنچی ہے، جب کہ اس کو زخم لگانا حرام اور منتقل کرنا مباح ہے۔ لہٰذا وہ محض حرام عمل سے شہید نہیں ہوا، لہٰذا وہ شہدائے احد کے ہم معنی نہیں ہو گا پھر مرتث (جینے والا) اسے کہتے ہیں جسے مقتولوں کی صف سے نکال لیا گیا ہو۔ اور وہ دنیا کے حالات میں آ گیا ہو، یعنی دنیا کے احکام اس پر جاری ہوئے ہوں، یا اسے کوئی فائدہ اور نفع حاصل ہوا ہو۔

تو جب یہ تمہیدی بحث اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی۔ تو اب ہم کہتے ہیں۔ کہ جو شخص میدان جنگ سے زندہ حالت میں اٹھا لیا گیا ہو۔ پھر وہ اپنے گھر میں یا لوگوں کے ہاتھوں میں مر جائے، تو وہ مرتث ہو گا، اسی طرح اگر اس نے کچھ کھایا، پیا، یا کچھ بیچا یا خریدا، یا اس نے کوئی طویل بات کی۔ یا اپنی جگہ سے اٹھ کھڑا ہوا یا وہ اپنی جگہ سے اٹھ کر دوسری جگہ چلا گیا اور وہاں اسنے ایک مکمل دن یا مکمل رات بالکل ہوش و حواس میں گذاری، تو وہ مرتث ہے۔ جب کہ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر وہ ایک مکمل نماز کے وقت تک اس حالت میں زندہ رہا، کہ وہ نماز اس کی ذمہ قرض (قضا) ہو گئی، بشرطیکہ وہ ہوش و حواس

میں ہو تو وہ بھی مرتث ہے لیکن اگر وہ اسی جگہ ہوش وحواس سے بیگانہ پڑا رہا تو وہ مرتث نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ ایک پورا دن زندہ رہا تو وہ مرتث ہوگا۔ اور اگر اس نے کچھ وصیت کی تو وہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک مرتث ہوگا۔ جب کہ امام محمدؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے بعض فقہاء کے مطابق دونوں ائمہ کے مابین یہاں درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ امام ابویوسفؒ کے ہاں یہ حکم اس وقت ہے جب وہ دنیا کے معاملے میں کوئی وصیت کرے، جس سے بالاجماع ارتثاث واجب ہو جاتا ہے کیونکہ دنیوی معاملات کے متعلق وصیت کرنا دنیوی معاملات اور اس کے احکام میں سے ہے، لہٰذا اس سے شہادت کے مفہوم میں کمی واقع ہو جاتی ہے، اور امام محمدؒ کا فتوٰی اس صورت سے متعلق ہے جب وہ آخرت کے مسائل سے کوئی وصیت کرے جس سے بالاجماع ارتثاث لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ حضرت سعدؓ بن الربیع کا وصیت کرنا چنانچہ مروی ہے کہ:

"غزوۂ احد کے دن جب مسلمانوں کو زیادہ نقصان اٹھانا پڑ رہا تھا اور جنگ پوری طرح پھیل چکی تھی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ سے پوچھا کہ کوئی شخص ہے جو یہ دیکھے کہ سعد بن ربیعؓ کا کیا حال ہے اس پر حضرت عبداللہ بن عبدالرحمٰن النجاریؓ نے انہیں دیکھا تو انہیں زخمیوں میں پڑے پایا تاہم ابھی ان میں کچھ زندگی باقی تھی۔ حضرت عبداللہ نے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں جاکر دیکھوں کہ آیا تم مقتولوں میں ہو یا زندہ لوگوں میں، تو انہوں نے فرمایا کہ میں مقتولوں میں سے ہوں۔ میری جانب سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو میرا اسلام پہنچا دیجیے۔ اور کہیے کہ سعد بن ربیعؓ کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ آپؐ کو وہ بہترین بدلہ عطا فرمائے جو کسی بھی نبی کو اس کی امت کی جانب سے دیا جا سکتا ہے اور میری قوم کو بھی میرا سلام پہنچا دینا اور کہہ دینا کہ سعد بن ربیعؓ کہتا ہے کہ اگر تمہارے ہوتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی گزند پہنچ گیا۔ تو قیامت کے دن تمہارا کوئی عذر مسموع نہ ہوگا۔ حضرت عبداللہؓ کہتے ہیں کہ وہ اسی وقت وفات پا گئے، تو آپؐ نے انہیں بھی غسل نہ دیا اور ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔"

اور الزیادات میں ہے۔ کہ اگر کسی نے سعد بن معاذؓ جیسی وصیت کی۔ تو وہ ارتثاث نہ ہوگا۔ اور نماز ادا کرنا بھی ارتثاث ہے، کیونکہ یہ بھی دنیوی مسائل میں سے ہے۔ اور اگر وہ صفوں کے درمیان اپنی ٹانگ گھسیٹ رہا ہو، کہ اسے گھوڑے روند ڈالیں۔ تو وہ ارتثاث نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے دنیوی زندگی کی کوئی راحت حاصل نہیں بخلاف اس صورت کے۔ جب وہ اپنے خیمے یا اپنے گھر میں جاکر بیمار پڑا رہا۔ اس لیے کہ اس نے وہاں پہنچ کر کچھ آرام حاصل کر لیا ہے، لہٰذا وہ مرتث ہوگا۔ پھر یہ مرتث گو احکام دنیوی کے لحاظ سے شہید نہیں، مگر ثواب آخرت کے اعتبار سے شہید ہی ہے، حتیٰ کہ اسے شہدا جیسا ثواب ملے گا، جیسے مثلاً غرق ہونے والا، جل مرنے والا، پیٹ کی مرض میں انتقال کرنے والا اور حالت سفر میں وفات پا جانے والے شخص کا یہی حکم ہے۔ کہ یہ سب لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ان کے حق میں شہادت کی بناء پر شہید ہی ہیں۔ کہ آپؐ نے ان کو شہید قرار دیا ہے، گو ان کی یہ شہادت دنیوی احکام میں ظاہر نہیں

ہوتی! (۵) ایک شرط یہ ہے کہ مقتول مسلمان ہو اور اگر وہ کافر ہو، مثلاً کوئی "ذمی" جو مسلمانوں کے ہمراہ لڑنے کے لیے نکلا ہو، اور وہ مارا جائے تو اسے غسل دیا جائے گا، اس لیے کہ غسل نہ دینا مسلمان مقتول کے ادب و احترام کی بنا پر ہے۔ اور کافر کسی تعظیم و تکریم کا مستحق نہیں، (۶) مقتول احکام کا مکلف ہو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہادت کے صحیح ہونے کی یہ بھی ایک شرط ہے لہٰذا بچہ، دیوانہ ان کے نزدیک شہید نہ ہوگا، جب کہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ہاں چونکہ یہ شرط نہیں ہے لہٰذا ان کے ہاں مقتول ہونے کی صورت میں بچہ اور دیوانہ بھی شہید ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اسے ظلماً قتل کیا گیا ہے اور اس کے قتل سے مالی معاوضہ بھی لازم نہیں ہوتا، لہٰذا عاقل بالغ شخص کی طرح وہ بھی شہید ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ "ناحق" قتل کر دیئے جانے سے ایک گنہگار شخص کے گناہوں کی تطہیر ہو جاتی ہے تو جو شخص پہلے ہی معصوم ہے اس کی تو بدرجۂ اولیٰ اس سے تطہیر ہو جائے گی؛ جب کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شہداء سے غسل کا ساقط ہونا ان کی خصوصی تعظیم و تکریم کی بنا پر ایک حدیث (نص) سے ثابت ہوا ہے، لہٰذا یہ حکم ایسے افراد کے لیے ثابت نہ ہوگا، جو تعظیم و تکریم میں ان کے ہم رتبہ نہیں، اور غسل کا ساقط ہونا ان کی گناہوں کی طہارت پر مبنی نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ تمام انبیاء علیہم السلام کو غسل دیا گیا اور ہمارے رسول سید البشر صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی غسل دیا گیا، حالانکہ انبیاء علیہم السلام تمام مخلوق میں سب سے زیادہ پاک و صاف ہوتے ہیں، لہٰذا اس وصف کو شہداء کی طہارت نفس کے ساتھ مشروط کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بچے کا کوئی گناہ ہی نہیں ہوتا جسے قتل (شہادت) پاک کرے۔ بنا بریں اس کے حق میں قتل اور خودکشی دونوں ہی یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔

(۷) شہید کا جنابت سے پاک ہونا: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے مگر صاحبینؒ کے نزدیک شرط نہیں چنانچہ اگر کوئی جنبی قتل ہو جائے، تو امام صاحب کے نزدیک وہ شہید نہ ہوگا، مگر صاحبینؒ کے نزدیک شہید ہوگا - صاحبین کی دلیل یہ ہے۔ کہ شہادت کے طریقے سے اس کا قتل ہونا اس کے غسل جنابت کے قائم مقام ہے، جیسے ذبح کا عمل تمام رگوں کی طہارت کا ذریعہ بن جاتا ہے لہٰذا اس سے حالت جنابت بھی ختم ہو جائیگی جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اس سے اس کی حالتِ حدث ختم ہو جاتی ہے: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ایک روایت ہے کہ:

"حضرت حنظلہؓ غزوۂ اُحد میں حالتِ جنابت میں شہید ہوئے، تو فرشتوں نے انہیں غسل دیا حتیٰ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے اس ساتھی کو فرشتوں نے غسل دیا ہے، ذرا اس کے گھر والوں سے پوچھو کہ کیا ماجرا ہے؟ تو جب ان کی بیوی سے پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ وہ حالتِ جنابت میں (غسل کے لیے) گھر سے نکلے تھے، کہ انہوں نے جنگ کی آواز سُنی اور ادھر چلے گئے، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسی بنا پر فرشتوں نے انہیں غسل دیا ہے"۔

تو آنحضورؐ نے اس حدیث میں اشارہ کیا ہے کہ غسل دینے کی وجہ جنابت ہے؛ اور اس کی حکمت یہ ہے کہ شہادت موت کی ناپاکی کو جسم میں داخل ہونے سے روکتی ہے، مگر پہلے سے موجود ناپاکی کو ختم نہیں

کرتی، جیسے ذبح کا یہی حکم ہے کہ ذبح سے، جو جانور پہلے حلال ہو، اس کے جسم میں موت کی پلیدی داخل نہیں ہوتی، لیکن اگر کوئی جانور پہلے ہی سے حرام ہو، تو وہ ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دخول نجاست سے مانع ہونے کا حکم خلافِ قیاس ہے، لہٰذا یہ شہادت حالتِ حدث (پلیدی)، کو ختم کرنے کا باعث نہ ہوگی، کیونکہ نجاست کو جسم میں داخل ہونے سے روکنا، اس کو ختم کرنے کی نسبت ادنیٰ درجہ ہے۔ رہی حدث (ناپاکی حالت)، تو وہ بڑی ناپاکی نہ ہونے کے باعث از خود بوجہ ضرورت، ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ موت بذاتِ خود حدث سے خالی نہیں ہوتی، کیونکہ عام طور پر موت سے قبل انسانی عقل ماؤف ہو جاتی ہے، لہٰذا اس سے لامحالہ حدث واقع ہو جاتا ہے، جبکہ شہادت موت کی ناپاکی کو جسم میں داخل ہونے سے روک دیتی ہے، تو اگر شہادت سے حدث (چھوٹی ناپاکی) بھی ختم نہ ہو، تو اس سے اعضائے وضو کو دھونے اور پاک کرنے کی ضرورت پیش آئے گی، تو اس سے شہادت کے نجاست کو روکنے کا اثر ظاہر نہ ہوگا، لہٰذا ہم نے اسی ضرورت کے تحت شہادت سے اس حدث کو مرفوع خیال کیا ہے، جبکہ جنابت میں ایسی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ وہ اکثر نہیں پائی جاتی کہ اس کا وجود اثر شہادت کو ختم کرنے کا سبب قرار دیا جائے، بلکہ اس کا وقوع چونکہ شاذ ہی ہوتا ہے، لہٰذا شہادت سے اس کا اثر ختم نہ ہوگا، اور اگر حائضہ اور نفساء (حالت زچگی والی) عورتیں شہید ہو جائیں، تو اگر تو ان کی شہادت خون بند ہو جانے اور پاک ہونے کے بعد مگر غسل سے پہلے، وقوع میں آئی ہو، تو ان کا اور جنبی دونوں کا حکم اور ان میں اختلافی بحث یکساں ہے، اور اگر ان کی شہادت خون بند ہونے سے قبل پیش آئی ہو، تو امام ابوحنیفہؒ سے ان کے متعلق دو روایات ہیں، ایک روایت کے مطابق ان کا حکم جنبی کی طرح ہوگا کیونکہ غسل کی شرط یعنی حیض و نفاس پائے گئے ہیں، اور دوسری روایت کی رُو سے انہیں غسل نہ دیا جائے، اس لیئے کہ جب ان پر غسل خون بند نہ ہونے کے باعث، موت سے قبل بھی ضروری نہ تھا، تو وہ موت کے بعد بھی واجب نہ ہوگا - رہا وہ غسل جو موت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، تو چونکہ وہ شہید ہیں، لہٰذا وہ شہادت کی بنا پر ختم ہو جائے گا — اور صحت شہادت کے لیے مرد ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے، اس لئے کہ عورتیں بھی شرعی احکام کی مخاطب ہیں اور وہ بھی روز قیامت کو اپنے قاتلوں سے جھگڑا کریں گی، لہٰذا ان پر بھی شہادت کا اثر ثابت ہوگا، تاکہ مردوں کی طرح یہ اثر ان کے لئے بھی ایک اہم شہادت ثابت ہو، واللہ اعلم۔

جب شرائط شہادت کا پتہ چل گیا، تو ہم کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص حربی کافروں سے جنگ کرتے ہوئے میدانِ جنگ میں یا کسی اور جگہ مارا گیا، یا اپنی جان، یا مال یا اپنے گھر والوں یا کسی مسلمان یا کسی ذمی کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہو گیا، تو وہ شہید ہوگا، خواہ اسے ہتھیاروں کے ساتھ مارا گیا ہو، یا بغیر ہتھیاروں کے۔ اس لیے کہ اس میں شہادت کی تمام شرائط موجود ہیں، لہٰذا وہ شہدائے احد کے حکم میں ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی قسم کی ڈکیتی کی واردات کے دوران میں مارا گیا، تو وہ بھی شہید ہوگا، کیونکہ اسے ظلماً قتل کیا گیا ہے اور اس قتل سے مالی معاوضہ بھی واجب نہیں ہوتا جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے کہ

من قتل دون مالہ فھو شھید۔ جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے مارا گیا وہ شہید ہے۔

اور یہ قتل بھی چونکہ مال کی حفاظت کے دوران میں ہوا ہے، لہٰذا وہ شہید ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص باغیوں کے خلافِ جنگ کر رہا ہو، تو وہ مارا جائے تو وہ بھی شہید ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق اسے غسل دینا ضروری ہوگا، اس لیے کہ باغی پر قصاص واجب ہوتا ہے، لہٰذا وہ ایسا مقتول ہے جس کے قتل کا معاوضہ یعنی قصاص واجب ہے، جس سے ان کے نزدیک شہادت ثابت نہیں ہوتی، جیسا کہ پیچھے گذرا۔ ہمارا استدلال حضرت عمارؓ کے متعلق ایک روایت سے ہے کہ:

"جب غزوۂ صفین میں حضرت علیؓ کے جھنڈے تلے ان کو شہید کر دیا گیا، تو انہوں نے کہا مجھے غسل نہ دینا: اور نہ ہی میرے یہ کپڑے اتارنا، کیونکہ میں میدانِ قیامت میں امیر معاویہ سے انتقام لونگا۔"

اور وہ باغیوں کے ہاتھوں شہید ہوگئے تھے، جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا کہ:

تقتلك الفئة الباغية۔ تمہیں ایک باغی گروہ قتل کرے گا۔

اور مروی ہے کہ جب جنگ جمل کے دن حضرت زید بن صوحان شہید ہوگئے۔ تو انہوں نے فرمایا: نہ مجھے غسل دینا اور نہ میرے جسم سے میرے یہ کپڑے اتارنا، اس لئے کہ میں جھگڑا کرنے والا شخص ہوں، قیامت کے دن اپنے قاتل سے جھگڑوں گا۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے ساتھی شہیدوں کو غسل نہیں دیتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ لوگ معنوی طور پر شہدائے احد ہی کے حکم میں ہیں، کیونکہ انہیں ظلماً قتل کیا گیا ہے۔ اور ان کے قتل کے بدلے میں مالی معاوضہ بھی واجب نہیں ہوتا، کیونکہ باغی پر قصاص کا وجوب درست نہیں۔ اور اسی پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے کہ "ہر وہ خون جو قرآن مجید کی تاویل کر کے بہایا جائے، وہ باطل ہوگا۔" اور مقتول اگر باغی نہ ہو، تو گو اس کا قصاص واجب ہوتا ہے لیکن یہ تو الٹا اس گناہ کے شدید ہونے کی دلیل ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لہٰذا اس سے شہادت میں کوئی کمی واقع نہ ہوگی، بخلاف وجوب دیت کے۔ اور اگر کوئی شخص کسی میدانِ جنگ میں مردہ پایا جائے، تو اگر تو اس کے جسم پر قتل کا کوئی اثر نہ ہو، یعنی کوئی زخم، یا گھلا گھونٹنے یا ضرب یا خون نکلنے وغیرہ کا نشان نہ ہو تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لیے کہ مقتول اور خودکشی کرنے والے شخص میں فرق قتل کے کسی نشان کے ہونے یا نہ ہونے سے کیا جاتا ہے، تو اگر اس کے جسم پر کوئی ایسا نشان موجود نہیں ہے، تو بظاہر اس عمل کو دشمن کی جانب منسوب نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ہو سکتا ہے کہ جب دونوں فریقوں کے مابین جنگ کا آغاز ہوا ہو تو اس کا دل شدتِ خوف سے بند ہوگیا ہو، اور بزدلوں کے ساتھ اکثر یہ معاملہ پیش آتا ہے لیکن، اگر اس کے جسم پر قتل کا کوئی نشان ہو، تو تب وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ بظاہر اس کی موت کا سبب دشمن کا حملہ ہی ہے۔ جیسا کہ اصول یہ ہے کہ جب کوئی واقعہ کسی سبب کے بعد پیش آئے تو اسے اسی سبب کی جانب منسوب کیا جاتا ہے اور اگر اس کے جسم کے کسی عضو سے خون نکل رہا ہو، تو اگر تو وہ عضو ایسا ہو جس سے اندرونی چوٹ کے بغیر بھی خون نکل سکتا ہو، جیسے مثلاً ناک یا عضو تناسل یا دُبر وغیرہ، تو ایسی صورت میں وہ شہید نہ ہوگا، اس لئے کہ کبھی انسان کی نکسیر پھوٹ جاتی ہے اور کبھی کبھار زیادہ گھبراہٹ کے باعث پیشاب کے راستے سے خون خارج ہونا شروع ہو جاتا ہے

اور بعض اوقات کسی اندرونی چوٹ کے بغیر سرین سے خون نکل آتا ہے، تو چونکہ یہاں غسل کے ساقط ہونے میں شک پیدا ہو گیا ہے، لہٰذا محض شک کی بنا پر غسل ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر خون اس کے کان یا آنکھ سے نکل رہا ہو، تو تب وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ عام طور پر ان مقامات سے اس وقت تک خون خارج نہیں ہوا کرتا، جب تک کسی اندرونی حصے میں کوئی چوٹ نہ لگے، تو بظاہر یہی نظر آتا ہے، کہ اس کے سر پر چوٹ لگی ہے، جس کی بنا پر اس کے کان اور آنکھ سے خون بہہ نکلا ہے —— اور اگر خون اس کے منہ سے بہہ رہا ہو، تو اگر وہ خون اس کے سر کی جانب سے نیچے آ رہا ہو، تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لئے کہ جو خون سر سے اترتا ہے، تو اس کا نزول منہ کی یا ناک کی طرف سے یکساں طور پر ہوتا ہے، اور اگر یہ خون اس کے پیٹ سے اوپر کو آ رہا ہو، تو تب وہ شہید ہوگا، اس لیئے کہ پیٹ سے اس وقت تک خون خارج نہیں ہوتا۔ جب تک اس کے پیٹ میں کوئی چوٹ نہ لگی ہو۔ اور ان دونوں میں تمیز خون کا رنگ دیکھ کر ہو جاتی ہے، واللہ اعلم۔

اور اگر وہ شخص مسلمانوں کی لشکر گاہ میں مردہ پایا جائے، تو اگر تو وہاں دشمن سے مقابلہ ہوا ہو، تو وہ شہید ہوگا، اور اس صورت میں نہ قسامہ ہے اور نہ دیت۔ اس لیئے کہ وہ بظاہر دشمن کے ہاتھوں قتل ہوا ہے، اور وہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کہ میدانِ جنگ میں کوئی مقتول پایا جائے، تو تب یہی حکم ہوتا ہے، اور اگر دشمن سے جنگ پیش نہ آئی ہو، تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لیئے کہ بظاہر وہ دشمن کے ہاتھوں قتل نہیں ہوا، اسی لیئے اس میں قسامہ بھی ہے اور دیت بھی —— اور اگر دشمن کی سواریاں اسے روند جائیں، جبکہ دشمن بھی اس پر سوار ہوں، یا اس کو ہانک کر لے جا رہے ہوں، یا آگے سے کھینچ رہے ہوں، اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے، یا دشمن اپنے کسی جانور کو بدکا کر بھگا دے، یا اس کے پہلو میں لکڑی وغیرہ چبھو دے جس سے وہ اس کے اوپر سے گر کر ہلاک ہو جائے، یا دشمن نے اس پر آگ برسائی ہو، جس سے وہ جل جائے، یا مسلمان کسی بحری جہاز میں ہوں، اور دشمن ان پر آگ برسائے جس سے وہ جل جائیں، یا یہ آگ اس جہاز سے دوسرے بحری جہاز تک پہنچ جائے، جس میں مسلمان ہوں اور وہ اس میں جل جائیں، یا دشمن ان پر پانی برسا دے، جس سے وہ غرق ہو جائیں، یا انہیں خندق میں گرا دیں، یا انہیں شہر پناہ پر سے نیزہ مار کر یا دھکا دے کر نیچے گرا دیں، جس سے ان کی موت واقع ہو جائے یا ان پر وہ کسی دیوار کو گرا دیں، تو ان تمام صورتوں میں یہ سب لوگ شہید ہوں گے، اس لیئے کہ ان کی موت دشمن کی طرف منسوب کسی عمل سے واقع ہوئی ہے، لہٰذا ان سب کو شہادت کا حکم شامل ہوگا، اور اگر مسلمان کی سواری دشمن کی سواری سے بدک کر بھاگ جائے، یا ان کی جمعیت دیکھ کر ان کی جانب سے بدکائے بغیر بھاگ جائے، اور وہ اس جانور سے گر کر مر جائے، یا مسلمانوں کو شکست ہو جائے۔ اور وہ خود کو خندقوں میں گرا دیں، یا وہ شہر پناہ سے چھلانگ لگا دیں، تا آنکہ وہ مر جائیں، تو وہ شہید نہ ہوں گے، اس لیئے کہ ان کی موت دشمن کی طرف منسوب کسی فعل سے واقع نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر اس نے دشمن پر حملہ کیا اور وہ اپنے گھوڑے پر سے گر پڑا، یا مسلمان دیوار پر نقب لگا رہے ہوں کہ دیوار ان پر گر پڑے تو وہ امام محمدؒ کے نزدیک شہید نہ ہوں گے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کو اس رائے سے

اختلاف ہے۔ الزیادات میں امام محمدؒ نے اپنے ان مسائل کا یہ اصول بیان کیا ہے کہ اگر تو وہ کسی ایسے عمل سے قتل ہوا ہو جو عمل دشمن کی جانب منسوب ہو تو وہ شہید ہوگا۔ ورنہ نہیں مگر امام ابو یوسفؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ اگر تو وہ جنگی عمل کی بنا پر قتل ہوا ہو تو وہ شہید ہوگا ورنہ نہیں، خواہ وہ عمل دشمن کی جانب منسوب ہو یا نہ ہو۔ جب کہ حسنؒ بن زیاد کے ہاں اصول یہ ہے کہ اگر تو وہ دشمن کے کسی ایسے عمل سے مقتول ہوا ہو کہ اگر ویسے ہی عمل سے کوئی شخص مسلمانوں کے درمیان دار الاسلام میں مقتول ہوتا تو اس سے یا تو قصاص واجب ہوتا، یا کفارہ، تو وہ شہید ہوگا، اور اگر وہ کسی دشمن کی جانب سے پیدا کردہ کسی سبب سے ہلاک ہوا ہو تو وہ شہید نہ ہوگا، اس قسم کے مسائل کی تفصیل الزیادات میں موجود ہے۔

فصل (بیست ویکم)

دنیا میں شہادت کا حکم

دنیوی احکام و مسائل میں شہید عام مردہ افراد ہی کی طرح ہوتا ہے، البتہ دونوں کے مابین فقط دو باتوں میں فرق ہے: (۱) اکثر علما کے ہاں اسے غسل نہیں دیا جاتا۔ البتہ حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اسے غسل دیا جائے۔ اس لیے کہ غسل دینا اولاد آدم کی تکریم کی بنا پر ہے اور جتنا کوئی دوسرا شخص تعظیم و تکریم کا مستحق ہو سکتا ہے شہید بھی اتنا ہی، بلکہ اس سے زیادہ ادب و احترام کا مستحق ہے۔ لہٰذا اس کو غسل دینا اور بھی زیادہ ضروری ہوگا، جیسا کہ مرتث کو غسل دیا جاتا ہے، اور جو شخص کسی حق میں مارا جائے، اسے بھی غسل دیا جاتا ہے۔ تو اسی طرح شہید کا بھی یہی حکم ہوگا، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ غسل کا وجوب تو جسم کی طہارت کے لیے ہے، اسی بنا پر غسل کے بعد ہی اس پر نماز جنازہ ادا کرنا درست ہوتا ہے۔ اس سے قبل نہیں اور چونکہ شہید پر بھی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے۔ لہٰذا اس کی طہارت کے لیے بھی غسل دینا ضروری ہوگا۔ اور شہدائے احد کو زندہ افراد کی آسانی کے لیے غسل نہیں دیا گیا تھا کیونکہ ان میں سے بہت سے لوگ زخمی تھے، جیسا کہ معلوم ہے کہ وہ دن مسلمانوں کیلیے سخت آزمائش اور ابتلاء کا دن تھا۔ لہٰذا وہ ان کو غسل دینے کی طاقت نہ رکھتے تھے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے شہدائے بدر کے بارے میں فرمایا:

زملوھم بکلومھم ودمائھم فانھم یبعثون یوم القیامۃ واوداجھم تشخب دما اللون لون الدم والریح ریح المسک

انہیں ان کے زخموں اور خون کے ساتھ انہی کے کپڑوں میں لپیٹ دو۔ اس لیے کہ جب وہ قیامت کے دن اٹھیں گے۔ تو ان کی گردن کی رگوں سے خون بہہ رہا ہوگا۔ اس خون کی رنگت تو خون جیسی مگر مہک کستوری کی سی ہوگی۔

دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا:

"انہیں انہی کے کپڑوں میں لپیٹ دو اور انہیں غسل نہ دو۔ اس لیے کہ جو کوئی بھی اللہ کے راستے میں زخمی ہوتا ہے، تو وہ قیامت کے دن اس حال میں آئے گا۔ کہ اس کی رگِ گردن سے خون بہہ رہا ہوگا جس کا رنگ خون جیسا مگر خوشبو کستوری جیسی ہوگی"

اور یہ روایت مشہور (دائم) ہے، تو ثابت ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل دینے کا حکم نہیں دیا اور پھر اس کی وجہ بھی بیان فرما دی کہ وہ قیامت کے روز اس حالت میں اٹھیں گے کہ ان کی رگ ہائے گردن سے خون بہہ رہا ہوگا، لہٰذا غسل دے کر ان کے خون کو صاف نہ کیا جائے، کیونکہ وہ ان کے لیے قیامت کے گواہی کی طور پر پیش ہوگا اس سے واضح ہوا کہ شہید کو غسل نہ دینا اس کی تعظیم وتکریم کی بنا پر ہے، کیونکہ شہادت ان کے جسم میں موت کی ناپاکی داخل نہیں ہونے دیتی، جیسے کہ شہدائے احد کے ساتھ یہی عمل اپنایا گیا اور وہ جو حضرت حسن بصریؒ نے غسل دینے کا مشکل ہونا بیان کیا ہے، وہ درست نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ انہیں انہی کے خون آلود کپڑوں میں لپیٹ دو، اور آپ نے اس کا مقصد بھی بیان کر دیا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب صحابہ کرام کے زخم قبریں کھودنے اور انہیں دفن کرنے سے مانع نہیں ہوئے تو وہ انہیں غسل دینے سے کیسے مانع ہو سکتے تھے۔ حالانکہ غسل دینا گڑھا کھودنے اور دفن کرنے کی نسبت زیادہ آسان ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ اگر غسل نہ دینا مشکل ہونے کی بنا پر ہوتا تو حکم دیا جاتا، کہ انہیں تیمم کرا دیا جائے جیسے کہ ہمارے زمانے میں بھی اگر میت کو غسل دینا پانی کی عدم دستیابی کے باعث مشکل ہو تو اس صورت میں اسے تیمم کرا دیا جاتا ہے۔ اور اس بات کا مزید ثبوت ہے۔ کہ جس طرح شہدائے احد کو غسل نہیں دیا گیا تھا، اسی طرح شہدائے بدر، شہدائے خندق اور شہدائے خیبر کو بھی غسل نہیں دیا گیا اور وہ جو انہوں نے غسل کے مشکل ہونے کا ذکر کیا ہے۔ تو یہ واقعہ کسی ایک دن کا نہیں تھا، اسی لیے حضرت عثمانؓ، حضرت عمارؓ وغیرہ کو بھی غسل نہیں دیا گیا تھا حالانکہ اس وقت مسلمانوں کو پوری طاقت حاصل تھی۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ حضرات صحابہؓ شہدائے احد کو غسل نہ دینے کی وجہ وہ نہیں سمجھتے تھے جو حضرت حسن بصریؒ سمجھتے ہیں؛ (۲) دوسرا فرق ہے۔ کہ اسے اسی کے کپڑوں میں کفن دیا جاتا ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

زملوھم بدمائھم — انہیں ان کے خون آلود کپڑوں میں لپیٹ دو۔

اور اسی روایت میں "انہی کے کپڑوں میں دفن کئے جانے کی صراحت ہے۔ اور ہم اوپر حضرت عمارؓ اور زید بن صوحانؓ کی روایات نقل کر آئے ہیں کہ ان دونوں حضرات نے خود وصیت کی تھی کہ ان کے کپڑے نہ اتارے جائیں۔ البتہ ان کے جسم سے چمڑے کے آلات ہتھیار، پوستین، زائد کپڑے، موزے، کمر پر باندھا جانے والا پٹکا، اور ٹوپی وغیرہ اتار دی جائے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے کوئی شی نہ اتاری جائے۔ اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

زملوھم بثیابھم۔ انہیں انہیں کے کپڑوں میں لپیٹ دو۔
ہمارا استدلال حضرت علی کی ایک روایت سے ہے، کہ انہوں نے فرمایا:
"ان سے عمامہ، موزے اور ٹوپی اتار لی جائے"
نیز اس لیے بھی اس کے بدن پر فقط وہی کپڑے چھوڑے جاتے ہیں، جو کفن کا کام دیتے ہیں اور کفن وہ ہوتا ہے جو اس کے ستر کو چھپائے۔ اور یہ اشیاء یا تو زیب و زینت کے لیے پہنی جاتی ہیں، یا سردی دور کرنے کے لیے، یا اسلحہ پہننے کے لیے، اور ان میں سے کسی ایک شی کی بھی میت کو ضرورت نہیں ہوتی لہٰذا اس کے لیے یہ اشیا کفن نہیں ہوسکتیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک زملوہم بثیابہم میں ثیاب (کپڑوں) سے مراد وہ کپڑے ہیں، جن سے کفن دیا جاتا ہے اور جو ستر چھپانے کے لیے پہنے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ اہل جاہلیت کی عادت تھی، اس لیے کہ وہ اپنے سورماؤں کو ان کے تمام اسلحہ سمیت دفن کرتے تھے، اور ہمیں ان کی مشابہت اختیار کرنے سے روک دیا گیا ہے، پھر لوگ اپنے شہیدوں کے کفن میں جو چاہیں رہنے دیں اور جو چاہیں اتار لیں۔ اس لیے کہ حضرت حمزہؓ کے متعلق مروی ہے کہ:
ان کے اوپر ایک ہی دھاری دار چادر تھی، جس سے اگر سر کو چھپایا جاتا تو ان کے پاؤں برہنہ ہوجاتے، اور اگر پاؤں کو چھپایا جاتا، تو سر کھل جاتا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ان کا سر چھپا دیا جائے اور ان کے پاؤں کو اذخر گھاس سے ڈھانپ دیا جائے اور یہ ان کے کفن میں اضافہ ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ یہ اضافہ اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ کفن کے بارے میں سنت کی تکمیل ہوسکے۔ لہٰذا لوگوں کو اس کا حق حاصل ہوگا" اور اس کے جسم سے کپڑوں میں کمی ورثا کے حق میں نقصان ہوجانے کی بنا پر کی جاتی ہے۔ اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ اس کے جسم پر جو لباس وغیرہ ہے اسے اگر اس کے جسم پر یونہی رہنے دیا گیا، تو اس سے اس کے ورثاء کو نقصان پہنچ جائے، ان کے علاوہ باقی مسائل میں شہدا عام مردوں ہی کے حکم میں ہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح انہیں غسل نہیں دیا جاتا، اسی طرح ان پر نماز بھی نہیں پڑھی جاتی، ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی ایک روایت ہے کہ:
"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد میں سے کسی پر بھی نماز جنازہ نہیں پڑھی"
نیز اس لیے بھی کہ نماز میت کے حق میں شفاعت اور دعا کا حکم رکھتی ہے اور شہید تو اپنی شہادت کی بنا پر پہلے ہی گناہوں سے پاک ہوتا ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
تلوار تمام گناہوں کو معاف کرانے کا ذریعہ ہے"
لہٰذا انہیں اس کی ضرورت نہیں، جیسے کہ وہ غسل سے مستغنی ہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے شہدا کی وصف بیان کرتے ہوئے انہیں زندہ قرار دیا ہے، اور نماز تو مردہ لوگوں پر پڑھی جاتی ہے، زندہ لوگوں پر نہیں۔ ہمارا استدلال ایک روایت سے ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد

نماز جنازہ پڑھی تھی حتی کہ مروی ہے کہ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ پر ستر مرتبہ نماز جنازہ پڑھی گئی جس کی بعض علماء نے یہ توجیہ کی ہے کہ ایک ایک شخص پر علٰحدہ علٰحدہ نماز پڑھی جا رہی تھی۔ تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ پر ہر ایک کے ساتھ نماز پڑھی گئی۔ تو اس طرح ان پر ستر مرتبہ نماز ادا ہوئی۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ روایت کے مطابق ان پر واقعی ستر بار نماز پڑھی گئی ہو، اور یہ تعظیم فقط ان کے ساتھ مخصوص تھی۔ اور وہ جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت مروی ہے۔ وہ درست نہیں، ایک قول کے مطابق چونکہ وہ اس دن بہت مشغول تھے، اس لیے کہ ان کے والد، بھائی اور ماموں شہید ہو گئے تھے۔ تو وہ مدینہ منورہ واپس آ گئے تھے تاکہ وہ یہ سوچیں کہ کفار پر دوبارہ حملہ کیسے کیا جائے۔ لہٰذا وہ اس وقت موجود نہ تھے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز ادا فرمائی، اس لیے انہوں نے مذکورہ روایت بیان کی ہے اور جو حضرات اس موقع پر موجود تھے۔ انہوں نے یہی روایت نقل کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نماز ادا فرمائی تھی۔ پھر حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ اعلان سنا کہ شہداء کو ان کی شہادت گاہوں میں دفن کر دیا جائے، تو وہ لوٹ آئے، اس وقت انہیں وہاں دفن کر دیا گیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ میت پر نماز اظہار تعظیم کے لیے پڑھی جاتی ہے، اسی لیے کفار کے بجائے صرف مسلمان نماز کے لیے مخصوص ہیں اور شہید تو اس اعزاز کے زیادہ مستحق ہیں۔ اور وہ جو انہوں نے کہا کہ وہ پاک ہیں، لہٰذا دعا سے مستغنی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ بندہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، دعا سے مستغنی نہیں ہوتا چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر بھی صحابہ رضی اللہ عنہم نے نماز پڑھی حالانکہ بلا شبہ آپ کا درجہ شہداء سے کہیں بلند تھا، اور انہیں جو زندہ کہا گیا ہے وہ اخروی احکام کے لحاظ سے ہے اسی لیے فرمایا:

بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ [1] بلکہ وہ زندہ ہیں اور ان کو رزق مل رہا ہے۔

لیکن دنیوی احکام میں شہید میت کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس کا مال وراثت میں تقسیم ہو جاتا ہے اس کی بیوی عدت کے بعد نکاح کر سکتی ہے۔ اور نماز جنازہ کا وجوب ایک دنیوی حکم ہے، لہٰذا اس بارے میں وہ میت کے حکم میں ہوگا۔

واللّٰہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

یہ پہلی جلد تمام ہوئی۔ دوسری جلد جو اس کے ساتھ متصل ہے، کتاب الزکوٰۃ سے شروع ہوگی۔

فہرست مطبوعات

رسیرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، نسبت روڈ لاہور، پاکستان

اسلام کا قانونِ شہادت (حصّہ فوجداری)
مولانا سیّد محمد متین ہاشمیؒ — قیمت: -/۵۵

اسلام کا قانونِ محنت و اُجرت
مولانا مجیب اللہ ندوی — قیمت: -/۶۵

اسلام کا قانونِ تجارت
ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت: -/۵۰

اسلام کا قانونِ محاصل
ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت: -/۴۸

القصاص فی الفقہ الاسلامی — قیمت: -/۱۰۰
مؤلف: احمد فتحی بھنسی — ترجمہ: سیّد عبدالرحمٰن بخاری

اسلام میں پولیس اور احتساب کا نظام
از: ڈاکٹر ساجد الرحمٰن صدیقی — قیمت: -/۴۵

فہرست مخطوطات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری (پانچ جلد مکمّل) جلد اوّل -/۶۰ جلد دوم -/۵۰
تالیف: سیّد محمد متین ہاشمی، ساجد الرحمٰن صدیقی، حافظ غلام حسین — جلد سوم -/۶۰ جلد چہارم -/۵۰ جلد پنجم -/۶۰

اسلامی حدود اور اُن کا فلسفہ
سیّد محمد متین ہاشمیؒ — قیمت: -/۲۴

اِجتہاد اور تبدیلیٔ احکام
از: مولانا مجیب اللہ ندوی — قیمت: -/۵۰

اسلام کے بین الاقوامی اصول و تصوّرات
از: مولانا مجیب اللہ ندوی — قیمت: -/۶۵

اِسلام کا معاشی نظام (زیرِ طبع)
از: ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت:

سرمایہ دارانہ نظامِ انشورنس اور اسلام کا نظامِ کفالتِ عامہ
از: ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت: -/۶۵

الموافقات للشاطبیؒ (جلد اوّل و جلد دوم)
ترجمہ: مولانا عبدالرحمٰن کیلانی — قیمت:

حضرت ابوذر غفاریؓ غریبوں اور کمزوروں کے وکیل
از: ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت:

ISLAMIC LAW OF TORT
by
Dr. Liaquat Ali Khan Niazi
PRICE : RS. 150.00

نبی کریمؐ کی معاشی زندگی
از: ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت: -/۱۰۰

SCIO ECONOMIC DIMENSION OF FIQH LITERATURE IN MEDIEVAL INDIA
by
Dr. Zafar-ul-Islam
PRICE : RS. 90.00

فتاویٰ عالمگیری کے مؤلفین
از: مجیب اللہ ندوی — قیمت: -/۳۶

ISLAMIC LAW OF CONTRACT
by
Dr. Liaquat Ali Khan Niazi
PRICE : RS. 200.00

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع جلد اوّل: ڈاکٹر محمود الحسن عارف (قیمت ۴۰۰) جلد دوم: مولانا ظفر اللہ شفیق (قیمت ۳۷۵)
جلد چہارم: حافظ محمد سعد اللہ (قیمت ۲۵۰) جلد ششم: مولانا ڈاکٹر عبدالواحد (قیمت -/۲۸۰) جلد ہفتم: پروفیسر خان محمد چاولہ (قیمت -/۲۲۰)

علمی، فقہی، تحقیقی مجلّہ سہ ماہی "مِنہاج" مجریہ از جنوری ۱۹۸۳ء — بدلِ اشتراک سالانہ -/۱۵۰ فی شمارہ -/۵۰ روپے
اجتہاد نمبر، عشر نمبر، حیثیتِ نسواں نمبر، اسلامی نظامِ عدل نمبر، مصادرِ شریعت نمبر، نفاذِ شریعت نمبر
عظمتِ محنت نمبر، اسلامی معیشت نمبر، مولانا سیّد محمد متین ہاشمی نمبر